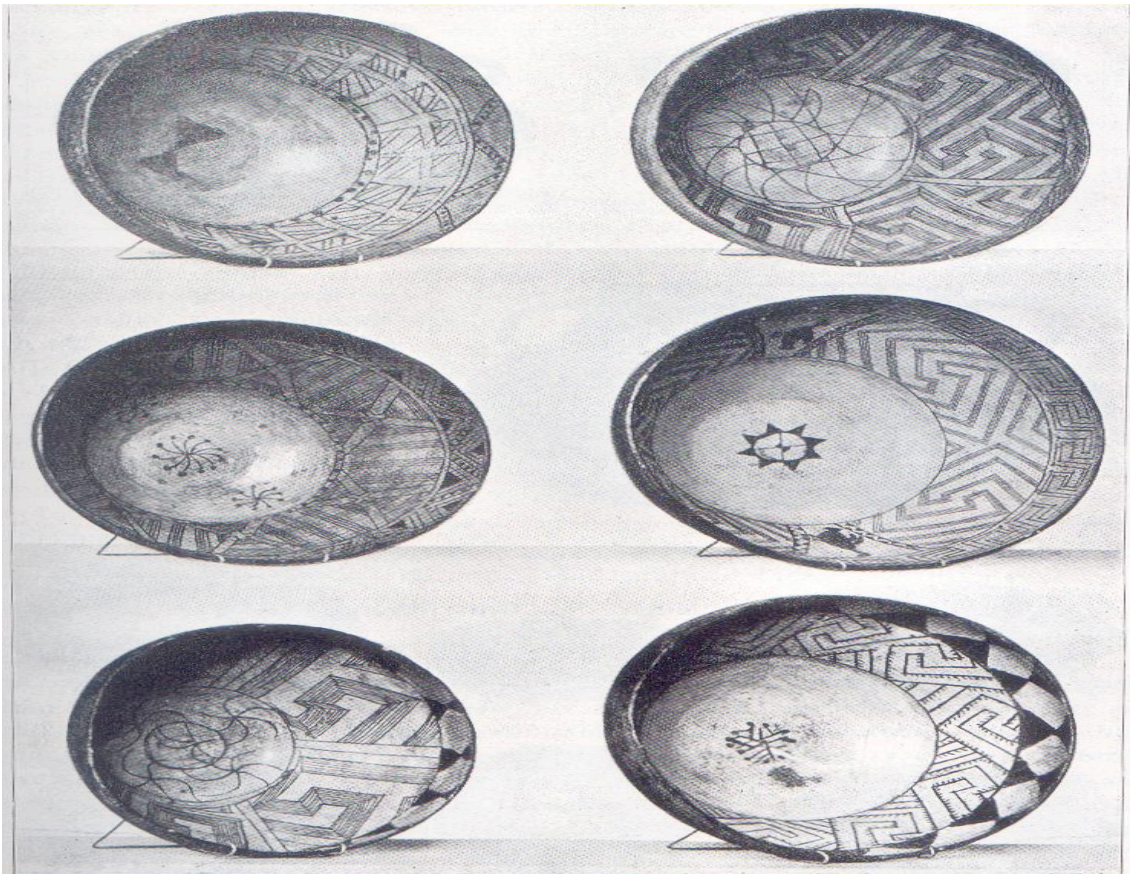
HISTÓRIA INDÍGENA E DO INDIGENISMO NO ALTO RIO NEGRO



Robin M. Wright

SUMÁRIO

Introdução

Esse livro nasce de um desejo de reunir os artigos que tenho publicado desde o final dos anos 80 sobre a história dos povos indígenas do Alto Rio Negro, de re-trabalhá-los incorporando os dados de pesquisas realizadas desde a sua publicação, e apresentá-los em uma forma acessível para os pesquisadores indígenas e não indígenas. Comecei a pesquisar a história indígena do Alto Rio Negro em 1975 para a minha tese de Doutorado (1981). Quis escrever a história de um povo indígena da Amazônia – na época não sabia qual e existia quase nenhuma obra sobre o tema. Quis combinar pesquisa de arquivo e biblioteca com pesquisa de narrativas orais para entender melhor a relação entre a história do ponto de vista indígena e das fontes escritas. Mais de metade da minha tese foi sobre a história dos povos indígenas do Alto Rio Negro, com uma concentração na história dos índios Baniwa com quem fiz pesquisas de campo em 1976-7. Eles me contaram histórias importantes sobre seus antepassados que eu procurei integrar com a análise das fontes escritas.

Antes da minha tese, as histórias da região eram simples cronologias de eventos e, com poucas exceções, as etnografias sobre os povos da região – nos três lados das fronteiras entre Colômbia, Venezuela e Brasil - fizeram referências curtas a certas épocas como a de borracha e das missões mas sem entrar em maiores detalhes. A minha proposta foi diferente – a de tentar recuperar a história e de colocar os povos indígenas firmemente como agentes dessa história e não meramente como vítimas passivas de processos que originavam fora da região. Outros pesquisadores, como Stephen Hugh-Jones, sentia a mesma necessidade de rechear a história da região com detalhes e, em 1981, o mesmo ano em que apresentei a minha tese, ele publicou um pequeno artigo "História del Vaupés" na revista *Maguari* que resumiu a história do contato enfatizando o lado colombiano da região. Em 1982, Vargas e Camacho publicou *Etnohistoria del Gran Caquetá (siglos XVI-XIX)* que

também foi uma tentativa de escrever uma história regional através da apresentação de diversos dados dispersos em uma grande variedade de materiais bibliográficos e de arquivo. É uma história de contato com os povos indígenas do Caquetá-Putumayo mas que inclui poucas narrativas históricas desses povos (as quais foram compiladas e publicadas em 1995 por Meno Oostra na sua obra *La Gente del Hacha*)..

É com satisfação que posso dizer que a minha tese influenciou uma série de pesquisadores que começaram a trabalhar na região a partir do início dos anos 80. Jonathan Hill (1996, p. 147), por exemplo, que iniciou as suas pesquisas entre os Wakuenai (parentes dos Kuripako e Baniwa) na Venezuela escreve que, depois de ter lido um rascunho da minha tese, ele ficou "alerto à possibilidade de que os meus interlocutores indígenas iam expressar um interesse ativo em falar sobre o passado histórico da região." Logo depois que ele completou a sua tese, nós começamos uma série de projetos colaborativos sobre a história indígena, ritual e mito (Wright & Hill, 1986; Hill & Wright, 1988) que demonstraram que os Wakuenai e Baniwa tinham experiençado uma longa história de relações interétnicas com as sociedades coloniais e nacionais em expansão da América Latina e que essa história é ativamente lembrada através de uma série de discursos narrativas e modos de fala ritualmente poderosos (1996, p. 146).

Concomitante aos nossos trabalhos sobre a história indígena Baniwa e Wakuenai, outros pesquisadores começaram a estudar e publicar trabalhos sobre a história indígena de outros povos indígenas do Noroeste da Amazônia. A etnóloga venezolana Silvia Vidal (1987), em sua dissertação de Mestrado, usou histórias orais, fontes escritas e tradições míticas para analisar os processos migratórios dos Piapoco, povo de língua aruak que, muito antes da penetração européia, teria migrado do rio Aiary até o Guaviare onde se encontra hoje. Sugeriu como as tradições de migração pudessem ser relacionadas aos mitos

dos “caminhos” do herói cultural *Kuwai* – uma divindade presente nas tradições de quase todos os povos de língua aruak no Noroeste - pela região norte do Amazonas.

O etnólogo colombiano G. Reichel-Dolmatoff publicou em 1985 uma análise das narrativas históricas Desana e Tukana sobre um povo chamado “Povo da Anta” – que é historicamente identificável com os *Heemanai* de língua aruak, que habitava a região do Uaupés ao norte dos Tukano orientais. A análise sustenta a afirmação de que o sistema regional tukanoano não pode ser entendido se não através de uma perspectiva comparativa que inclui os padrões de troca, comércio, e entrecasamento entre os Tukano orientais e os povos de língua aruak. De fato, o etnólogo Irving Goldman (1963) já havia notado que alguns grupos Cubeo eram de orígem aruak; e outros pesquisadores que alguns grupos Desana também são de origem aruak. Nesse sentido, nós propomos em 1992 que os povos históricos chamados “Boaupés” eram uma etnia amalgamada de povos de língua aruak e tukana, pois o seu território no século 18 era exatamente na área do Uaupés onde as duas culturas eram sobrepostas (ver capítulo 1 para mais discussão).

Outra obra importante de história regional foi a do historiador colombiano Mariano Useche Losada (1987) que focalizava o processo colonial na região do alto Orinoco-Rio Negro entre os séculos 16 e 18, especificamente entre a boca do rio Meta no Orinoco até a área da conexão entre o Cassiquiare e o Alto Rio Negro. A região fica mais ao norte daquela que ocupa a nossa atenção aqui; porém, é imprescindível reconhecer que os povos do Alto Rio Negro nos tempos pré-coloniais e mesmo no início do período colonial, mantiveram inúmeras conexões e redes de comércio e troca com os povos do alto Orinoco. O processo de colonização deixou essas redes de conexões truncadas, se não destroçadas.

Os estudos das narrativas indígenas e das fontes escritas multiplicavam durante toda a década entre o final dos anos 80 e 90 [1] Com as novas contribuições da arqueologia (Neves, 1998; Zucchi, 1991, 1992, 1993, 2002) e o diálogo emergente entre a arqueologia, a etnohistória, e a etnologia (Vidal & Zucchi, 1996, 1999) a ser discutida adiante, a história indígena do alto Rio Negro entrou numa nova fase.

Quero concluir esse resumo dizendo que esse livro não procura apresentar "modelos" para conceitualizar as formações e transformações sócio-políticas no Rio Negro em qualquer momento. Esse livro procura sim *documentar* diversos momentos críticos de transição entre os séculos 18 a 20 e, na medida do possível, mostrar como certos padrões culturais, esboçados abaixo, mediaram essas transições ao mesmo tempo moldando e sendo ressignificados por elas.

AS NOVAS CONTRIBUIÇÕES DA ARQUEOLOGIA PARA A HISTÓRIA INDÍGENA DO ALTO RIO NEGRO

Embora que esteja ainda em fase incipiente, a arqueologia do Noroeste da Amazônia tem contribuído de modo importante nos últimos anos ao estudo dos povos aruak-falantes do Noroeste da Amazônia graças aos trabalhos pioneiros da Alberta Zucchi

---

[1] Chernela, 1988; Hugh-Jones, 1988; Meira, 1993; Vidal, 1993, 1999; Wright, 1987/89, 1990, 1991, 1992 a & b, 1993, 1996, 1998. Muitos dos meus artigos, publicados em revistas especializadas, na verdade são partes de capítulos da minha tese de Doutorado.

[2] Neves e seus colegas têm feito um trabalho de levantamento interessante sobre os petróglifos e a arte rupestre na Amazônia como um todo (ver Pereira, in McEwan, Barreto and Neves, 2001, pp. 214-231)

[3] Para uma panorama mais completa da diversidade sociocultural entre os povos da região, a ecologia, história do contato, ver o mapa-livro publicado pela FOIRN/ISA em 1998, uma introdução fundamental à etnologia da região.

[4] Baniwa não é uma auto denominação tradicional, mas um termo genérico utilizado desde tempos coloniais para se referir ao conjunto de povos de língua Aruak desta parte da Amazônia. Não se sabe, ao certo, a origem dessa denominação. Entre si, se distinguem pelos nomes de suas fratrias, como Hohodene, Walipere-dakenai, Dzauinai e outros

[5] Tukano, Desana, Uanano, Tuyuka, Cubeo, Tatuyo, Barasana, Bará, Karapana, Yurití, Arapaço, Yepá-masa, Piratapuio, Siriano, Miritî-tapuyo, Yahuna, Makuna.

[6] Por exemplo, na fratria dos Hohodene, o sib que nasceu terceiro na ordem de cinco sibs é considerado o mais alto na hierarquia pois nasceu no meio, quando o sol estava ao pino; e são eles que deram o seu nome à fratria. Os Walipere dakenai, por sua vez, nasceu por último na ordem de 7 ou 8 sibs-irmãos; no entanto, são o

do IVIC na Venezuela, e do Eduardo Neves da Universidade de São Paulo. Apenas vou resumir e comentar sobre estes trabalhos aqui.

A tese de doutorado do Neves (1998), resumida em seu artigo publicado na coletânea Unknown Amazon (2001), se baseia em sua pesquisa de campo arqueológica na região do rio Uaupés – o primeiro trabalho arqueológico a ser realizado na região. Neves formulou uma série de hipóteses, tanto nos níveis geral quanto específico, sobre a história pré-colonial da região. A primeira delas é que a ocupação da região por povos de línguas aruak e tukana é "relativamente antiga" ("pelo menos três mil anos", 1998, p. 31), embora que "todos os sítios [que ele pesquisou] sejam relativamente pequenos em tamanho e definitivamente não mostrem concentrações significativas de restos de cerâmica" – o que significa que não existiam cacicados complexos na região, como alguns autores têm sugerido. Sítios antigos de Aruak Maipureanos, datados em pelo menos 2.550 anos antes do presente, foram encontrados no baixo do rio Uaupés, embora que provavelmente não existisse nenhuma relação entre o povo que ocupou esses sítios e a população de aruak-falantes que vivem na região hoje.[2]

Segundo, Neves escavou um sítio que ele nomeou de Fortaleza – próximo à cachoeira de Jauareté no médio Uaupés – que foi o lugar de uma fortaleza histórica existente entre o fim do século 14 começo do 15, confirmando assim muitos dos detalhes mencionados nas narrativas orais sobre a "Guerra do Buopé" publicadas por Brandão de Amorim no final do século 19. Segunda as tradições dos Tariana, um grupo aruak que foi o último dos povos aruak a migrar para dentro da região do Uaupés, a sua orígem mítica e

[2] Neves e seus colegas têm feito um trabalho de levantamento interessante sobre os petróglifos e a arte rupestre na Amazônia como um todo (ver Pereira, in McEwan, Barreto and Neves, 2001, pp. 214-231)

histórica foi no rio Aiary (afluente do Içana) de onde eles migraram depois que alguns grupos tukanoano, como os Uanano, já estavam assentados no Uaupés.

A evidência lingüística demonstra que os Tariana eram aparentados aos Walipere-dakenai (um grupo dos Baniwa) do rio Içana, e que a separação desses dois grupos aconteceu aproximadamente 700 anos antes do presente. Depois que os Tariana se assentaram no Uaupés, na região da cachoeira de Jauareté, eles rapidamente se integravam no sistema regional de trocas, comércio, e guerras, como a sua história oral indica. A história oral registrada por Brandão de Amorim no século 19, e contada ainda hoje por certos sibs Tariana, na verdade faz parte de um corpus maior de tradições orais dos Tariana enquanto povo que variam muito em seu conteúdo. No entanto, a narrativa de Amorim forneceu umas pistas importantes que levou o arqueólogo Eduardo Neves a descubrir que o sítio de Fortaleza foi um assentamento defensivo ocupado por mais de um século, a partir do qual um sib Tariana, liderado pelo seu chefe Buopé, lançaram ofensivas contra os povos de língua tukana.

Em terceiro lugar, as hipóteses de Neves sustentam o argumento para a existência de um sistema regional aberto de origem pré-colombiano que integrava os povos aruak ao norte, oeste, e leste do Uaupés (os Baniwa, Kuripako, Achagua, Piapoco, Baré, Manao e outros) e os povos tukano-falantes dos rios Uaupés, Papury e, no limite, o Pira-paraná e Apaporis. A população dos assentamentos, porém, "não foi significativamente maior no passado do que é hoje." (Neves, in McEwan, Barreto & Neves, 2001, p. 281, trad. minha)) Neves sugere que o "sistema regional de hoje seja estruturalmente semelhante a aquilo que foi antes do século 16."(op. Cit., p. 280, trad. minha) É claro que "o sistema regional de hoje" é o que sobreviveu os impactos dos primeiros séculos de contato e a escravidão, as

epidemias, e os deslocamentos. Em outras palavras, o sistema regional de hoje é uma versão extremamente reduzido daquilo que existia nos tempos pré-coloniais.

Finalmente, Neves aponta áreas onde futuros trabalhos arqueológicos na região do Alto Rio Negro possam produzir achados importantes: nos rios Papury, Tiquié, e alto do Rio Negro. Eu acrescentaria o rio Içana e especialmente o rio Aiary, próximo à cachoeira de Hipana (ou Uapui), o lugar de nascimento mítico da humanidade para a maioria dos povos aruak-falantes do Noroeste da Amazônia, e também nos igarapés Uaraná e Quiary. No rio Içana, o igarapé Pamaale provavelmente contem um outro sítio antigo importante. A arqueóloga Alberta Zucchi também sugere que a sub-área do Içana seja do maior interesse arqueológico para entender a história antiga dos povos aruak do norte.

Em um artigo recente (1992), Zucchi apresenta uma série de hipóteses para explicar a expansão dos Aruak do norte para dentro do Noroeste da Amazônia. Essas hipóteses evidentemente exigem uma abordagem multidisciplinar para testar (incluindo o estudo da história oral, a arqueologia, a lingüística histórica, a pesquisa nos arquivos, a etnologia contemporânea, e mesmo a geografia e história geológica). Entre as hipóteses, as que têm a maior relevância para a nossa discussão aqui é, primeiro, a de que a sub-área do Içana fosse um dos lugares de habitação ancestral dos povos aruak do norte. Segundo, que "os grupos maipureanos do norte constrõem as suas cosmografias através de processos constantes de escrita topográfica, em que eventos míticos e históricos são associados a lugares específicos da paisagem; e...que é exatamente este processo que permite a transformação de uma terra nova em um território do grupo" (2002, p. 218) – uma hipótese que, ao meu ver, tem grande importância para entender o significado dos petróglifos e da arte rupestre na região. A cachoeira de Hipana, ou Uapui, considerada o "umbigo do mundo" por muitos povos aruak do norte, é certamente um dos lugares de ocupação ancestral a partir da qual os povos

aruak do norte dispersaram. Os rituais relacionados ao culto ancestral das flautas sagradas, chamadas *Kuwai*, e o xamanismo são as instituições chaves na cultura dos povos aruaques do norte que forneciam os fundamentos ideológicos para a 'diaspora' aruak. Zucchi esboça uma série de outros processos que conduziram à chamada 'diaspora aruak', incluindo o desenvolvimento da agricultura, o crescimento da população, a agregação étnica, a fissão e fusão entre grupos – processos que duraram até o começo dos séculos 17 e 18 quando os primeiros cronistas confirmaram a ocupação de um vasto território desde a boca do Rio Negro até o Orinoco e seus afluentes, e as Antilhas, pelos povos aruak do norte (Zucchi, 2002, pp. 219-221)

Sistemas Regionais de Integração. No diálogo frutífero entre a Arqueologia, a História Indígena e a Etnologia sobre os povos aruak do norte, há um modelo etnológico e histórico que tem exercido uma grande influência. Trata-se de o que é chamado de "Sistemas Regionais de Integração", uma noção que surgiu na Etnologia dos anos 80 para mostrar a importância de uma perspectiva regional para entender o sistema social contemporânea do Uaupés (ver especialmente, Jackson, 1983). As sociedades indígenas do Noroeste são interligadas por uma rede de vínculos sociais, comerciais, políticos e religiosos que desafia qualquer tentativa de definir sociedades individuais como entidades distintas e autônomas. As relações de casamentos entre grupos, a especialização na manufatura de vários artefatos de natureza cerimonial, o intercâmbio de conhecimentos entre especialistas religiosos, a migração sazonal e os movimentos de grupos, e a guerra e formação de alianças - todos estavam e estão entre os padrões mais significativos que produziram o que tem sido descrito como um sistema "aberto" e "fluído" de interdependência regional.. Há evidência considerável de que nos tempos pré-contatos as sociedades do Noroeste estavam ligadas a uma rede de interdependência muito mais ampla,

estendendo-se desde o Orinoco até o baixo rio Negro, e de que os povos aruak eram fundamentais para a integração dessa rede.

Os etnólogos venezolanos Morales e Arvelo-Jimenez (1981) foram os primeiros a definir como "Sistemas de Interdependência" a rede de relações intertribais que vinculava os povos indígenas da região da bacia do Orinoco, os llanos, e a zona interfluvial dos Guyanas. Posteriormente, Arvelo, Morales e Biord (s/d) documentaram a interação intertribal nessa região entre os séculos 16 e 19, indicando que: "a convergência das relações inter-étnicas implica a existência de um nível de integração sociocultural diferente do local ou étnico." Também assinalaram que "as etnias componentes dessa sistema foram criando uma complexa rede de relações interétnicas que chegou a integrá-las de maneira horizontal e diferenciada." Tal integração horizontal foi possível devido ao fato de que para as sociedades participantes, não implicava na "perda da autonomia política local nem na diversidade cultural nem lingüística." A evidência etnohistórica sugere a existência de sistemas semelhantes ao do Orinoco em outras regiões da América do Sul – nas bacias do rios Negro, Caquetá, Amazônia central e zonas interfluviais, e as Guyanas.

A arqueóloga Alberta Zucchi sugeriu que alguns desses sistemas são bem antigos e que a evidência arqueológica do médio Orinoco e zonas adjacentes indica a existência de associações simbióticas, a fusão de etnias, e o intercâmbio de conhecimentos técnicos para a elaboração da cerâmica. Na época pré-hispánica, entre a região do Noroeste da Amazônia e as Antilhas, existia uma 'esfera de interação' que articulava os principais grupos da região. Nesses "sistemas de interdependência regional", os grupos se vinculavam através de diversos mecanismos articuladores (o comércio, os pactos políticos, as guerras, o intercâmbio generalizado de matérias primas e elaboradas, pessoas, informação, conhecimentos e serviços, etc.). Esses mecanismos variam tanto espacial quanto

temporalmente, e incluem processos de formalização de alianças (tratados de paz, cerimônias, acordos para a exploração ou alternada de uma área, assentamentos em setores do território de outros grupos indígenas).

Em sua reconstrução da etnohistória do Sistema de Integração dos llanos do Orinoco, Morey (1975) diz que as populações indígenas estavam vinculadas através de uma extensa rede de comércio, incursões bélicas, e mútua interdependência. Os povos comerciavam intensamente dentro e fora dos llanos, estendendo o comércio de bens até o Orinoco, a Costa Atlântica, a Ilha de Trinidad, os Guyanas, e os Andes. Grupos procedentes de outras áreas freqüentavam a região dos llanos para negociar com as populações locais. Os Moreys (1975) identificavam até sete rotas de comunicação pelos rios.

Igualmente intensos eram o comércio e a interação entre as populações do Rio Negro. Nesse sistema participavam os povos de língua aruak, e entre eles especialmente os povos Manao. Os Manao eram grandes comerciantes que subiam e baixavam o Rio Negro, numa corrente ligando as chefias subandinas (Tunebo, Chibcha) com os povos do Amazonas e Solimões (Yurimagua, Aisuares) e com as chefias das Guyanas. Brincos de ouro, ralos de mandioca, e tintas vegetais figuravam entre os itens mais importantes nesse comércio. As histórias orais e as fontes escritas também confirmam que os Manao entrecasavam e realizavam comércio com os Tariana do Uaupés e estes, por sua vez, estenderam as conexões do comércio ao Noroeste, eventualmente alcançando a região andina via os Achagua.

Ao mesmo tempo, vários autores afirmam que existiam um sistema de formalização das relações intergrupais. Morey (1975) indica que tanto o intercâmbio quanto as expedições foram estruturadas por regras e procedimentos formais, tais como o acerto para as negociações e estabelecimentos de prazos para o pagamento dos produtos; a celebração

de cerimônias de recepção; o bilingüismo e a existência de línguas comerciais; a prática de exogamia interétnica e a fusão de grupos; as incursões bélicas; e acordos de paz, proteção e cooperação. Entre os Guaypunaves, Baré e Manao (todos de língua aruak), existiam rituais para o recebimento de visitantes e a formação de alianças que incluíram cerimonias com bebidas e comidas, simulácros de confrontos bélicos e pactos de não-agressão e co-existência pacífica em determinados lugares do alto Orinoco. As visitas de grupos de comerciantes indígenas aparentemente formaram parte dos procedimentos formais nas relações interétnicas e constituíam a etapa inicial das negociações relacionadas ao assentamento permanente de um grupo no território do outro.

"Macropolities", a Etnogênese e a Formação de Confederações Multi-Étnicas. Outro conceito importante usado para descrever processos históricos no Noroeste Amazônico foi o de "etnogênese." No sentido utilizado por Hill em sua coletânea *History, Power and Identity* (1996, p. 1), o termo "não é apenas um rótulo para a emergência histórica de povos culturalmente distintos mas um conceito englobando as lutas simultaneamente cultural e política de criar identidades duradouras em contextos gerais de mudança radical e descontinuidade." Hill propõe que as narrativas dos Wakuenai (povo de língua aruak) do alto Guainía na Venezuela apresentam um "modelo" nativo de processos de etnogênese. Vidal, em sua tese de Doutorado (1993), procura reconstruir os processos de etnogênese e de reprodução social entre os Baré do Rio Negro nos séculos 16 a 18. Mais recentemente, Vidal (1997) e Vidal e Zucchi (1999, 2002) têm elaborado macro-modelos para a história indígena de longo prazo – entre os séculos 15 a 19 – e as mudanças sócio-culturais pelas quais as sociedades do Noroeste da Amazônia e o Orinoco têm passado durante esse tempo. Influenciadas pelo conceito de *"macropolity"*(ou seja, macro-unidades políticas) utilizado por N. Whitehead para descrever os cacicados históricos no norte dos Guayanas, as autores

tentam aplicar essa noção – de uma forma preliminar e discutível – às sociedades históricas da região. Mais interessante, a nosso ver, é a sua discussão sobre a formação de "confederações multi-étnicas" durante o primeiro século de contato no Rio Negro. Terei a oportunidade no final dos Capítulos 1 e 2, de apresentar e discutir essas noções em mais detalhe.

PANORAMA ETNOLÓGICA CONTEMPORÂNEA[3]

Os povos Aruak e Tukano do alto Rio Negro. Os povos Aruak do noroeste da Amazônia incluem, entre outros, os Baniwa,[4] os Kuripako, e os Wakuenai da área de escoamento do Içana-Guainia; os Warekena (ou Guarequena) do rio Xié no Brasil e caño San Miguel na Venezuela; os Baré do alto rio Negro, entre Santa Isabel no Brasil e San Carlos na Venezuela; e os Tariana do médio-baixo Uaupés no Brasil. A sudoeste estão os povos Tukano, dezessete grupos diferentes [5] habitando a área de escoamento do Uaupés e seus afluentes, os rios Tiquié, Papuri, Querari e Cuduiari no Brasil e Colômbia, e a região do Pira-paraná na Colômbia.

Organização social. Apesar dos Tukano compartilharem muitos padrões culturais com os povos Aruak, há diferenças fundamentais que têm implicações para a história indígena. Ambos se organizam em várias fratrias patrilineares exogâmicas, cada uma

[3] Para uma panorama mais completa da diversidade sociocultural entre os povos da região, a ecologia, história do contato, ver o mapa-livro publicado pela FOIRN/ISA em 1998, uma introdução fundamental à etnologia da região.

[4] Baniwa não é uma auto denominação tradicional, mas um termo genérico utilizado desde tempos coloniais para se referir ao conjunto de povos de língua Aruak desta parte da Amazônia. Não se sabe, ao certo, a origem dessa denominação. Entre si, se distinguem pelos nomes de suas fratrias, como Hohodene, Walipere-dakenai, Dzauinai e outros

[5] Tukano, Desana, Uanano, Tuyuka, Cubeo, Tatuyo, Barasana, Bará, Karapana, Yurití, Arapaço, Yepá-masa, Piratapuio, Siriano, Miritíi-tapuyo, Yahuna, Makuna.

consistindo de cinco ou mais *patrisibs*, nomeados e organizados em uma ordem seriada. Enquanto as fratrias Tukano não tem nome, não são localizados em territórios ribeirinhos determinados e são internamente divididas em grupos lingüísticos exogâmicos, as fratrias Aruak são unidades exogâmicas nomeadas, associadas a territórios específicos. Ambos os povos têm mitos de origem que contam a emergência de antepassados como uma ordem seriada de irmãos, na qual, para os Tukano, o primeiro a nascer é o que tem a posição mais alta e o último a nascer é o que tem a posição mais baixa; e, para os Baniwa, a posição na hierarquia é definida por outros critérios míticos.[6] Enquanto os mitos Tukano contam as viagens de Anacondas ancestrais que trazem os antepassados dos diferentes grupos de uma região distante subindo o Rio Negro e entrando no Uaupés, com vários sítios de emergência, os mitos Aruak[7] se referem a um único sítio na terra ou, no máximo, a poucos sítios, sendo o principal deles Hipana, no rio Aiari, considerado, pela maioria dos Aruak, o centro do mundo, de onde todos os ancestrais surgiram. Com base nestas diferenças, alguns autores (Hill, 1985) sugerem que o sistema Aruak de fratrias tem um potencial maior para evoluir a um sistema fixo de estratificação segundo status herdados, o que não parece ser tão provável entre os Tukano.

A Formação e Dissolução de Grupos Sociais. O etnólogo dos Cubeo, Irving Goldman, escreveu em 1963 que "a história do Noroeste da Amazônia tem sido de formação e dissolução constante de entidades sócio-políticas." (p. 99) Os processos

[6] Por exemplo, na fratria dos Hohodene, o sib que nasceu terceiro na ordem de cinco sibs é considerado o mais alto na hierarquia pois nasceu no meio, quando o sol estava ao pino; e são eles que deram o seu nome à fratria. Os Walipere dakenai, por sua vez, nasceu por último na ordem de 7 ou 8 sibs-irmãos; no entanto, são o mais alto na hierarquia, pois representam a "cabeça" da constelação dos Plêiades à qual seu nome se refere.
[7] Sobre a mitologia, ver todas as publicações de Wilhelm Saake na bibliografia, e o livro *Waferinaipe Ianheke*, 1999 (ACIRA/FOIRN), a primeira coletânea de mitos Baniwa, organizada pelo autor em colaboração com a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiary.

chamados de "fissão" e "fusão" de grupos sociais são documentados por diversos autores[8]. Para os povos de línguas aruak e tukano, a formação e dissolução de grupos sociais são relacionadas a determinadas características de sua organização social e política, e da vida cerimonial que têm papel-chave na agregação de novos grupos. Além disso, os efeitos de processos externos de contato – as pressões de colonização - certamente têm influenciado na emergência de novas formações sócio-políticas, como as confederações que surgiram na metade do século 18, as assembléias pan-tribais em torno de profetas desde a metade do século 19, e a Federação e as novas associações políticas que surgiram a partir dos anos 80 do século 20 (ver capítulos 1, 4 e 7 desse livro). As fontes escritas desde o século 18 confirmam que fatores como migrações, guerras, e deslocamentos forçados eram entre os mais importantes na composição étnica mutável da região.

Hierarquia e Igualitarismo. Etnográfos das sociedades Tukano (Goldman, 1963; Jackson, 1983; Hugh-Jones, 1979) há muito notaram a existência de uma tendência dual na organização social indígena, entre a organização hierárquica baseada na ordem de nascimento de um conjunto de *siblings* agnáticos associados com papéis cerimoniais especializados (xamãs, chefes, guerreiros, dançarinos e rezadores, e servos), e um *ethos* "igualitário", envolvendo um elemento maior de desempenho e competição, que é mais associado à subsistência e atividades produtivas, relações de troca com grupos de igual *status*, e relações simétricas entre indivíduos com pouca ou nenhuma especialização. As duas tendências coexistem, mas em tensão; sendo assim, freqüentes disputas por uma determinada posição conflitam com uma ênfase igualitária mais geral.

[8] Goldman, para os Cubeo, 1963; Arhem, para os Makuna, 1981; Jackson, para os Bará, 1983; Pozzobon, para os Makú, 1983; Wright, 1981, e Journet, 1995, para os Baniwa e Kuripako; Vidal, 1987, para os Piapoco; entre outros.

Esta tendência dual também se manifesta nas áreas de liderança política e xamanismo. Entre os Tukano Orientais, idealmente a liderança, em nível local, deveria seguir a ordem hierárquica, apesar de a aplicação deste princípio estar sujeita a disputas. Os líderes locais podem obter prestígio e poder através da organização de rituais, de suas relações de parentesco e de atividades xamânicas. No entanto, seu poder é reconhecido pela sua capacidade de dar mais do que receber. A única ocasião em que indivíduos poderiam se tornar líderes poderosos seria no caso de chefes de guerra que detivessem, às vezes, uma razoável poder sobre grupos muito maiores do que seria esperado. Líderes que fossem chefes de guerra bem sucedidos, indubitavelmente, tinham muito mais poder, ao menos, durante tempos de crise.

Guerras e Alianças. Apesar das referências freqüentes a padrões de guerra e aliança no passado, e das inúmeras histórias orais sobre a guerra, há poucos estudos que têm se concentrado nesse aspecto da história política. Pelas histórias orais, a guerra como instituição era muito mais desenvolvida entre os povos de língua aruak – como os Tariana e Baniwa – do que entre os Tukano; daí a sua proeminência nos seus discursos sobre o passado e na sua mitologia.

No caso dos Baniwa, a dinâmica da guerra foi determinada pelo princípio de *koada*, ou "troca". A guerra, nessa concepção, é uma forma de hostilidade com grupos geralmente na periferia da sociedade – os povos chamados "makú" especialmente, mas também certos grupos dos Tukano orientais. Nessa dinâmica, a guerra foi motivada tanto pela busca subjetiva de vingança e a destruição total do inimigo, como pela lógica coletiva de reprodução social. As práticas de guerra, inclusive o rapto de crianças e mulheres se referem a noções de reprodução social e simbólica. Os meios pelos quais os líderes de guerra ascendiam ao poder eram os mesmos utilizados por líderes nos tempos de paz para

manter coesas as suas comunidades. A guerra então pode ser vista como um estado da sociedade anterior à formação de alianças sociais por casamentos e em que a violência é estruturada por regras.

Uma questão relacionada refere às mudanças nos padrões de guerra no contexto colonial: o abandono da guerra coletiva, a diminuição na importância dos líderes de guerra, a substituição da guerra como instituição por guerras 'sobrenaturais' travadas entre os pajés, a continuidade da violência estruturada em formas de realizar vingança através de feitiçaria, e o uso da guerra como um instrumento de dominação colonial. Todas essas questões examinamos nos capítulos 1 e 2 desse livro.

Xamanismo e Religião na História. Como os povos Aruak, os Tukano Orientais diferenciam dois tipos de xamãs – os xamãs propriamente ditos e os rezadores, ou "sacerdotes" (*kumua, kubu*) com base em treinamento, atividades de cura, atributos, tarefas, e posição social. Enquanto os "sacerdotes" Tukano têm uma posição relativamente superior na comunidade e ocupam a sua posição devido a atributos herdados, eles, potencialmente, conflitam com a posição mais democrática dos xamãs, que conseguem seu poder devido a habilidades reconhecidas. Os Baniwa, os Wakuenai, e possivelmente outros Aruak, ao contrário, permitem tanto a acumulação individual de papéis de liderança quanto a sua combinação com especializações xamânicas. Os xamãs Baniwa mais poderosos, por exemplo, tiveram todos os poderes, atributos, e *status* de rezadores.

Em publicações anteriores, temos apresentado uma etnografia do xamanismo e a sua relação com a cosmogonia e cosmologia Baniwa[9]. Desde a segunda metade do século XIX, profetas Baniwa – na verdade, poderosos pajés que alcançam o nível mais alto do universo,

[9] 1992 a, 1992b, 1996, 1998; ver também Saake, 1959-60; sobre os cantadores, ver a monografia de Hill, 1989.

o lugar do Criador, e que se comunicam constantemente com Ele - instituíram uma nova forma de organização religiosa chamada "o canto da cruz", ou "a religião da cruz", que tem perdurado até hoje. Em várias publicações, temos mostrado a relação entre o xamanismo e os movimentos proféticos na história de contato.[10] Nesse livro, apresentamos novas pesquisas a respeito desses movimentos nos capítulos 3, 4 e 5, além de material já publicado anteriormente. Notável é a narrativa do profeta *Uétsu*, da fratria *Adzanene* (Baniwa), apresentada no capítulo 5, que se refere a um movimento imediatamente anterior à conversão em massa ao evangelismo protestante, analisada no capítulo 6.

Se, entre os Baniwa, a história produziu duas tradições distintas – uma xamânica e profética que é mais característica das fratrias Hohodene e Dzauinai, a outra evangélica que foi praticamente apropriada pelos Walipere-dakenai e Maulieni – entre os povos Tukano, encontramos uma variedade maior de tradições (talvez refletindo a diversidade das etnias tukanas) nem todas vinculadas a xamanismo e muitas das quais de curta duração. É claro também que essas diferenças entre as tradições refletem as influências de fora – no caso dos Tukano Orientais, o impacto de um século de repressão dos missionários Franciscanos e Salesianos acabou destruindo o xamanismo e apropriando-se da tradição profética com seus símbolos católicos – a cruz especialmente. Enquanto para os Baniwa, a tradição profética começou como uma apropriação do catolicismo popular por pajés poderosos que forjaram novas cosmologias integrando os símbolos centrais das religiões indígenas e cristãs. Tem uma continuidade secular importante. Em contraste, o evangelismo provocou uma ruptura, um abandono de tradição, e a implantação de algo novo que, aos poucos, as lideranças religiosas (pastores, diaconos) moldaram ao *ethos* Baniwa.

[10] Wright, 1981, 1986, 1987/1988/1989, 1992c, 2002b.

Para concluir, cabe dizer que certamente existem outras maneiras de analisar as transformações históricas no Alto Rio Negro, entre as quais podemos mencionar as econômicas (as redes de troca e comércio através do tempo), e as ecológicas (os usos de recursos naturais, as relações homem-meio ambiente). A escrita da história sempre envolve escolhas e nesse sentido, é parcial. No entanto, espero que os capítulos desse livro contribuam para entender melhor as lutas históricas dos povos indígenas do Alto Rio Negro, e a importância da sua situação contemporânea.

Capítulo 1:
Escravidão Indígena do Noroeste Amazônico

A década de 1740 foi um período intenso de operações escravistas por parte de portugueses e espanhóis no Noroeste Amazônico – do médio Rio Negro ao alto Orinoco. Uma das dificuldades de compreender a natureza e extensão das transações nesse período, entretanto, é a escassez de registros. Este capítulo oferece uma contribuição para esta questão baseado em duas fontes primárias, ambas datadas dos anos 1740 e 50. A primeira é um relato do padre jesuíta Ignacio Szentmartonyí intitulado *Seqüente Notitiate de Rio Negro*, originalmente escrito em Latim, encontrado na Biblioteca Nacional (RJ), que 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 no Rio Negro. A segunda fonte é uma espécie de registro oficial sobre escravos e índios "livres" produzido pela tropa escravista oficial do Rio Negro – então denominada "tropa de resgate" - de junho de 1745 a maio de 1747. Há muito se sabe da existência desses registros nas coleções do Arquivo Público do Belém do Pará (*Códice no. 1110*, 2 volumes)[11] e fazem parte de um conjunto mais amplo de registros referente ao período de 1739 a 1755[12]. Até onde eu saiba, apenas uma porção desse conjunto foi restaurada pelo Centro de Documentação e Estudos da Amazônia (Museu da Amazônia, Manaus).

Certamente as dificuldades de utilização desses documentos foram agravadas por seus usos precedentes: o registro de Szentmartonyi foi escrito em Latim, e tanto este como o registro escravista estão extremamente danificados, mesmo após sua restauração. É

[11] O título exato do *Códice* é: "Livro que há de servir na Alfândega do Pará, que vai numerado e rubricado e leva no fim seu encerramento feito por mim Alexandre Metello de Souza e Menezes".
[12] Ver também Meira (org.), 1993. *Livro das Canoas. Documentos para a História Indígena da Amazônia.* São Paulo: NHII/USP; FAPESP.

possível, entretanto, obter informações nos registros escravistas sobre a origem étnica dos escravos (a que "nações" pertenciam) e o número de escravos e índios "livres" oficialmente reconhecidos. Uma série de outras inferências podem ser feitas com base nessas informações: por exemplo, quais grupos nativos foram mais intensamente afetados pelos escravistas, assim como a área de atuação das tropas escravistas durante esses anos. Comparando esta informação com o relato de Szentmartonyi, pode-se ter um quadro relativamente claro da extensão da escravidão indígena no Noroeste Amazônico.

Especificamente, nossas interpretações desses documentos estão voltadas para as seguintes questões:

- Quais áreas do vale do Rio Negro e quais povos foram mais afetados pelo tráfico de escravos na década de 1740?

- Quais estimativas podem ser feitas para o número anual de escravos oficialmente registrados e para o número total de escravos provenientes do alto Rio Negro?

- Quais são alguns dos trajetos do tráfico mais usados pelas tropas escravistas?

- Quais métodos eram usados pelas tropas escravistas para obter e registrar escravos?

- Em quais níveis ideológicos o tráfico de escravos era justificado no Noroeste Amazônico, e em que medida tais justificativas correspondiam à realidade?

Como este capítulo limita-se a uma interpretação de um tipo específico de documentos, a proposta é buscar respostas específicas para essas questões.

Para contextualizar esses documentos, iniciamos nossa apresentação com uma discussão sobre os anos imediatamente seguintes às guerras dos portugueses contra o povo Manao do médio Rio Negro (1723-27, sobre o qual ver FOIRN/ISA, 1998:74-78). Como foi observado, a derrota dos Manao e seus aliados, os Mayapena, deixou o caminho aberto para os escravistas penetrarem no rico solo para captura de índios do alto Rio Negro. De 1728 a 1755, as *tropas de resgate* atuaram virtualmente todo o tempo no Rio Negro. O viajante naturalista Alexander von Humboldt observou que foi "do ano de 1737 que as visitas dos portugueses ao alto Rio Negro e Orinoco se tornaram mais freqüentes. Eles trocavam escravos por machados, anzóis e miçangas. Induziam as tribos indígenas a guerrearem entre si"[13]. O historiador David Sweet acrescenta:

"Os documentos desse período não deixam dúvida de que no mínimo mil escravos a cada ano eram levados ao Pará tanto durante esta década como antes (uma estimativa que não leva em consideração que talvez um número equivalente tenha migrado em razão de "descimentos" levados a cabo por jesuítas, carmelitas e mercedários, das missões do alto curso do rio para aldeamentos nas terras baixas dos

[13] "from the year 1737 that the Portuguese visits to the Upper Rio Negro and Orinoco became quite frequent. They exchanged slaves for hatchets, fishhooks and glass trinkets. They induced the Indian tribes to make war upon one another" (1907:426-7).

vales. Essa situação se manteve após 1730 graças à ambiciosa operação do governo que atuava por meio das tropas de resgate no Rio Negro"[14].

As principais tropas de resgate atuantes no alto Rio Negro a partir do final da década de 1730 até o início dos anos 1750 foram lideradas por Lourenço Belfort (1737-9, 1744-5), José Miguel Ayres (1739-40), 1748-49), João da Cunha Correia (1740-1), e Eustácio Rodrigues (1741-3). Todas essas tropas tinham como capelão de escravos o padre jesuíta Achilles Maria Avogadri, que ficava instalado em Mariuá, o principal arraial de escravos no Rio Negro nessa época. Avogradri esteve próximo do comércio de escravos por cerca de 14 anos, até este ser abolido; então ele se retirou para a aldeia jesuítica de Mortigura, próxima a Belém do Pará, até a expulsão dos jesuítas em 1757.

Belfort e Rodrigues trabalharam diretamente nos rios Uaupés e Içana. Nos anos 1740, Belfort instaurou um arraial de escravos na missão de Dari (posteriormente conhecida como Lamalonga) e interditou qualquer atividade escravista nas cachoeiras [hoje, São Gabriel da Cachoeira] do Uaupés e do Içana. Na década de 1740, contudo, um aventureiro chamado Pedro de Braga chegou na região e passou a ter relações amigáveis de comércio com vários chefes nativos, se unindo à sobrinha de um deles (Tariana? Kuevana?) chamado *Aquipi*. Braga então conseguiu transportar escravos passando pela região do arraial de Belfort, desafiando suas proibições e as tentativas de fazê-lo prisioneiro. Quando Belfort finalmente conseguiu pegá-lo, os credores com

[14] "Nothing in the documents for this period gives cause to doubt that a minimum of 1,000 slaves a year were brought to Pará during this decade as before (a figure which takes no account of the perhaps equal numbers resettled by means of Jesuit, Carmelite, and Mercedarian 'descimentos' from upriver missions to their aldeias in the lower valley.) This rate was maintained after 1730 thanks to the ruthless operation of the government operated *tropas de resgate* on the Rio Negro." (1974: 495).

quem Braga comercializava escravos fizeram tamanha algazarra que Belfort foi obrigado a mudar de tática em relação a Braga. Ele colocou então Braga no controle de uma tropa no Uaupés. Assim, no documento de Szentmartonyi, encontramos um relato das incursões de Braga no curso mais alto do Uaupés, território dos "Boapés", a mando de Belfort, para procurar o famoso Lago de Ouro do qual os Boapés supostamente tiravam ouro para confeccionar brincos.

Além desses fatos, não temos outras informações sobre como foi a atuação de Braga no Uaupés, nem como eram as suas relações com os índios que o acompanhavam. Ele trabalhou com missionários carmelitas no Rio Negro e provavelmente vendeu escravos para sucessivas tropas de resgate e para expedições privadas, de acordo com as oportunidades que surgiam.

Em 1741, quando Eustácio Rodrigues substituiu Belfort como cabo da tropa de resgate, ele negociou um "descimento" pacífico (isto é, convenceu nativos a se deslocarem rio abaixo para viver em aldeamentos com maior concentração populacional) de grupos Baniwa de um ponto do alto Rio Negro, onde tinham sido deixados por um escravista privado. Rodrigues recebeu instruções do Padre Achilles Avogadri para enviar esses Baniwa em canoas "bem abastecidas de comida e com pessoas que tratariam bem dos índios, permitindo algumas fugas durante a viagem"[15].

Talvez a tropa mais bem sucedida desse período tenha sido a liderada por Francisco Xavier Mendes de Moraes (irmão de Belchior Mendes de Moraes, que liderara a guerra contra o povo Manao). Moraes era um antigo escravista e trabalhava

[15] "well-supplied with food and guarded by people who would treat the Indians well and avoid any escapes during the journey."(citado em Sweet, 1974: 608-9).

no extremo alto Rio Negro, aparentemente num arraial de escravos no rio Yauitá (ou Yaceita, próximo à cabeceira do Cassiquiare). Esse era um dos numerosos arraiais do extremo alto Rio Negro nesse período, havendo outro perto da aldeia de um famoso chefe Marabitana chamado Cocuy [ou Cocui, Couci].

O arraial de Yauitá era certamente próximo da aldeia do povo Paraeni [ou Parayeni], cujo chefe chamava-se Jacobo Yauitá. Esse chefe era um dos mais importantes aliados dos escravistas portugueses durante a década de 1750. Alexander von Humbolt encontrou o velho chefe no final do século XVIII e assim o descreveu:

"O chefe chamado Yauitá era o aliado dos portugueses. Ele realizava suas incursões guerreiras do Rio Japurá ou Caquetá, um dos maiores afluentes do Amazonas, até os rios Uaupés e Xié... Ele possuía cartas oficiais que o autorizavam a trazer os índios da floresta para a conquista de suas almas. Ele se sentia engrandecido por essa atribuição, mas o objetivo de suas incursões não era totalmente espiritual, e sim fazer escravos para vendê-los aos portugueses"[16].

O tráfico particular feito por portugueses nos anos 1740 foi certamente tão significativo como as *tropas* oficiais nas incursões no alto Rio Negro. Um escravista particular chamado Francisco Portilho de Mello conduziu uma imensa operação privada na região nessa época e ele provavelmente tinha muitos aliados indígenas, com "mais de 700 pessoas a seu serviço". Portilho se tornou tão poderoso que na década de 1750 o

[16] "The chief named Yauita was the ally of the Portuguese. He pushed his hostile incursions from the Rio Japurá or Caquetá, one of the great tributary streams of the Amazon, by the Uaupés and Xié rivers... He was furnished with patent letters, which authorized him to bring the Indians from the forest, for the conquest of souls. He availed himself amply of this permission, but his incursions had an object which was not altogether spiritual, that of making slaves to sell to the Portuguese" (1907: 353).

Governador do Pará fez uma súplica ao Rei para pôr um fim às atividades de Portilho (in Mendonça, 1961:87). Portilho forneceu escravos para Avogadri e para os missionários mercedários em várias ocasiões, e não há dúvida que se tratavam de centenas de cativos por ano, "porque no mesmo sertão são infinitos índios que lhes entrega" (Mendonça, 1963:212-3).

Em 1752, outro escravista particular, Manuel Diaz Cardoso, capturou escravos do Rio Içana e persuadiu um chefe baniwa chamado *Makupi* (aquele que Szentmartonyi mencionara em seu relato) a descer o rio com seu povo para o Pará. Assim que Cardoso e os Baniwa começaram a descer o rio, Portilho preparou-lhes uma emboscada, capturando o chefe e outros índios e enviando-os a Mariuá.

Com esse breve panorama do tráfico de escravos naquele contexto, podemos agora entender as informações contidas no relato de Szentmartonyi:

A "Sequente Notitiate de Rio Negro" por Ignácio Szentmartonyi, 1749-55

O padre jesuíta Ignacio Szentmartonyi (1718-1793), nascido na Croácia, era um astrônomo e matemático profissional enviado por Dom João V para trabalhar na primeira comissão que tinha como objetivo delimitar as fronteiras dos territórios da Espanha e Portugal no Noroeste Amazônico nos anos de 1750. Szentmartonyi deixou o Pará em 1753 rumo a Mariuá (a atual Barcelos)[17], no baixo Rio Negro, com outros membros da comissão portuguesa para aguardar a delegação espanhola. Os espanhóis, contudo, nunca chegaram:

[17] Mariuá foi elevada a capital da Capitania de São José do Rio Negro no início da década de 1750.

"O plenipotenciário espanhol, impedido pelas perturbações indígenas do Rio Orenoco, não chegou no prazo estabelecido nem em nenhum; e os soldados, para lhes não pagarem os salários a tempo, revoltaram-se e fugiram" (Leite, 1943: 148).

Pouco depois os jesuítas se tornaram alvo de uma intensa campanha de acusações e ataques políticos, e o próprio Szentmartonyi foi preso várias vezes até 1777, quando voltou para Lisboa e finalmente para a Croácia. Ele foi portanto um dos últimos jesuítas que estiveram no Rio Negro.

No que diz respeito à redação desse documento, não encontrei nenhuma fonte alternativa que confirmasse diretamente que ele tenha viajado pelo alto Rio Negro nem muito além de Mariuá. Porém, há evidências consideráveis no documento indicando um conhecimento de primeira mão sobre o alto Rio Negro. Muito provavelmente, Szentmartonyi obteve informações das seguintes fontes: (1) chefes do alto Rio Negro mencionados no documento que ele poderia ter conhecido e conversado em Mariuá; (2) o cabo da tropa de resgate oficial no Rio Negro em meados da década de 1740, o irlandês Lourenço Belfort, e traficantes de escravos particulares como Pedro Braga e Francisco Xavier Mendes de Moraes, que viveram no Rio Negro desde pelo menos 1721; e, mais importante, (3) o jesuíta capelão de escravos no Ro Negro, Achilles Avogadri, que trabalhou com Belfort e ficava instalado em Mariuá.

Esse documento é notável por conter o primeiro relato extenso da região do alto Rio Negro. A tarefa de traduzi-lo do original em Latim para o Inglês e então para o Português foi extremamente árdua e levou muitos anos de trabalho junto a vários dicionários de Latim. Quando as dificuldades do Latim não possibilitam uma tradução aceitável, eu

sintetizei em parênteses a idéia central da passagem. Os nomes de lugares e de grupos étnicos são de grande interesse para a história indígena. Eu indiquei entre chaves os nomes atuais de rios e grafias alternativas de grupos étnicos encontrados em documentos do século XVIII até o presente. No mapa no final deste capítulo, procurei localizar os grupos étnicos ao longo dos rios. (Nota:**=lacuna no documento original).

"Notícias do Rio Negro [17]49-4-19

"Na subida do Rio Negro, o primeiro é o Rio Anavinjena [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 direita, o Cahaburi [Rio Cauabory], onde vivem os Chapuenas [Abuenas], que fica a dez dias distante do Arraial. Depois, seguem quatro cachoeiras de correnteza muito rápida, sendo que a primeira começa ** dias do Arraial. Entre elas, à esquerda do rio, habitam os Madivena, cujo chefe é Muru. (Segue um trecho de difícil compreensão: acima desse ponto que acabou de descrever, o autor aponta as diversas cachoeiras de Corocoví – hoje, São Gabriel da Cachoeira – e ilhas no meio do rio).

"Acima das cachoeiras, o primeiro rio à esquerda é o Cajari [Uaupés], em cujas margens vivem os Chapuenas, os Kuevanas, depois deles os Banivas, depois os Boapés, que ocupam o alto curso do rio e são a última população, até mesmo acima da nascente. O Padre [Avogadri] acredita que eles são donos de um celebrado lago coberto de ouro, em que há muito ouro; os Espanhóis o chamam "o lago dourado". Pois, como o Padre afirma, os Boapés fazem do ouro preciosas lâminas que penduram nas suas orelhas. Várias dessas

âminas de ouro, o cabo da tropa de resgate, D. Bellforte - o Inglês, viu no Marañon [Solimões] e declarou que elas são de ouro excelente; e muitos índios as viram. Pois Braga, um certo Lusitano, foi às fontes mas fugiu dos índios e ficou com medo, dizendo que muitos índios ferozes o proibiram acesso ao ouro.

"Depois do Cajari, talvez quatro dias de viagem, à esquerda segue o Içana, onde os Banivas vivem e cujo chefe ali era Makupi. Depois do Içana, à direita, segue o Ishie [Xié], em cujas margens orientais vivem os Mabeis [gente do chefe Mabé], e depois os Mabana, depois os Bajanas [Baniwa ?]. Neste rio, cuja boca foi medida em 500 varas lusitanas – o Padre subiu dez dias de viagem –, ocasionalmente tem cachoeiras e barras, sobindo até o lugar onde mora o chefe dos Mabana, um dos maiores, cujo nome é Cavabana. A sua mãe, uma pessoa calma, foi persuadida a conhecer a vida cristã, e agora vive uma vida cristã na aldeia de Aricara, no rio Xingu, entre Cristãos. Os Padres conhecem este homem há dois anos e ele tem se abstido de comer a carne humana, fiel sempre e ele mesmo sempre amável.

"Depois das cachoeiras, à direita no Rio Negro, os habitantes são primeiro os Demanao, cujo chefe é Camanao, e os Kuenas, cujo chefe é Mabavire. (O seguinte trecho relata que Camanao e Mabavire trocaram as suas irmãs como esposas. Houve um desentendimento entre os dois chefes e eles guerrearam um contra o outro. Mabavire matou a irmã de Camanao e avançou contra este. Os chefes se enfrentaram em batalha e Mabavire foi morto. Camanao, diz-se, então moqueou e comeu a carne de Mabavire. Camanao e "muitos parentes de sangue comiam a carne dele com gosto").

"Depois dos Kuenas, vêm os Maribitenas, depois deles os Vipuari [Guaypunave], cuja gente anda em grande número no Orinoco, segundo o Padre Roman, que é de nossa Alta Missão Espanhola no Orinoco. Depois dos Vipuari, a nação inimiga Zavani habita o

[trecho seguinte do] rio, depois os Maribibitenas, cujo chefe é Immo e, diz-se, capturou muitos inimigos para serem comidos e tinha uma cerca fixada ao redor de sua aldeia. O Lusitano chamado Francisco Xavier [Mendes de Moraes] se aproximou e lhe pediu os cativos adquiridos em guerra para serem vendidos ou comidos. O Lusitano usou vários meios para obtê-los e finalmente ele os vendeu a grande custo, com raiva e selvageria, e desses, ainda, é certo que alguns ele comerá.

"Depois dos Maribibitenas, vêm os Warekenas. O chefe com seu povo foi convidado há dois anos atrás a descer o rio em [nome do] Cristianismo. (Os Warekena recusaram, ameaçando o Padre de morte e de uma orgia canibalesca, ou declarando que eles temiam ser escravizados pelos portugueses se descessem o rio. De qualquer forma, os Warekena fizeram o Padre passar a noite na aldeia. Gente de aldeias vizinhas chegaram e fizeram uma festa com dança. Enquanto o Padre estava observando, de repente veio uma tropa de "vigilantes", prendeu vários chefes e forçou os Warekena a fugirem).

"Depois dos Warekenas, vêm os Mallivenas, o último dos povos que o Padre conhece. Eu cheguei a conhecer os Warekenae através deles. A língua é comum entre eles, exceto na maneira de pronunciar: todos os Kuevanas, os Banivas, os Boapés, os Bajanas, os Mabanas, os Zavanis, os Vipuaris têm uma língua em comum, cuja discrepância corresponde àquela dos [dialetos] Chapuena e Barreo lusitanos.

(O seguinte trecho é em grande parte ilegível e difícil de traduzir, devido a um grande número de buracos na página)

"Não há uma dessas nações que não coma a carne humana, de forma que o inimigo mais insignificante capturado em guerra fica guardado com todos os outros até o dia da festa, quando saciam seus apetites. O Padre perguntou a um certo chefe, que tinha vivido em paz e [seguindo o] Cristianismo por algum tempo, o porquê deles terem comido carne

humana. O chefe respondeu que deixou de o fazer por muitos anos e que um número maior de cativos teriam sido vendidos aos lusitanos, que na realidade eles estavam acostumados a vender quem eles capturavam aos lusitanos. Assim Francisco Portilho [de Mello] e [Pedro] Braga obtiveram muitos escravos.

(Segue quase uma página relatando a descoberta do Canal Cassiquiare em 1744. Padre Roman, Superior da Sociedade Missionária de Nova Granada, encontrou com Francisco Xavier Mendes de Moraes e foi levado por ele ao Arraial do Rio Negro. Padre Roman desconhecia a conexão com o Rio Negro e estava com a impressão de que, conforme o que os índios do Orinoco haviam lhe dito, só morava "gente gigante" ali. Quando Padre Roman chegou no Arraial, ele se encontrou com o Padre Aquiles Avogadri. Roman ficou ali durante três meses e obteve uma idéia das conexões entre os rios Orinoco, Negro, e Amazonas). "Ele tinha batizado seis mil e os lusitanos fizeram descer vinte mil habitantes".

(Segue um desenho das conexões fluviais:)

[A DESENHAR]

"E as seguintes notícias foram recebidas pelo Padre [Avogadri] sobre os afluentes que deságuam no Rio Negro de Francisco Xavier Mendes, cidadão do Pará, que mora nesses rios há 28 anos.

“Subindo o Rio Negro, os rios à direita são os seguintes: ** as missões Cabuquena e Bereroah *** ficam no rio Guarira. Tem uma correnteza forte, ´[levando] oito dias até as cabeceiras, e uma largura de 100 varas lusitanas na boca [do rio].

“Depois da missão de Dari, a um dia de viagem tem o Iurubasshi, com 300 varas de largura. Em sua fonte, tem um lago ligado a grandes rios, sendo que depois de 200 passos sai-se nas praias do [rio] Japurá. É abundante em puxiri. Ali moram os Manaos, fugitivos das missões, e na própria fonte [do rio], os Makus. Os Makus são uma nação de índios errantes e inconstantes, ** não plantam mandioca mas pescam, caçam e vivem do amadurecimento sazonal de frutas silvestres. Não é fácil para os lusitanos comprá-los porque ou eles fogem na primeira ocasião ou eles morrem no trabalho; são mansos e dóceis por natureza, acostumados parcialmente a caçar, parcialmente a pesca e [consomem] mandioca para viver. A carne humana eles não comem, mas um grande número deles são capturados por outros para serem comidos.

“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. Depois de três horas, a leste vem o rio Shiuara, quase tão largo quanto o Ajoanna. Navegando neste por quinze dias chega-se às fontes, ainda por terra chega-se através dele no Japurá. Hoje, os Kavaipitenas, língua dos índios Parena, vivem ali, depois os Mepuris, e depois os Makus. 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 Baré, Mepuris e Makus. O Kurikuriuh [Curicuriary] fica a três dias da boca do Mariah, tanto quanto nós do Isshie-menor [do Mariuá até um afluente do Negro]. São muitos os habitantes: os Mallivenas, Mepuris e Makus. Alguns Makus têm pele como europeus brancos e cabelo vermelho; outros são escuros e de cabelo preto. Como nação, os Maku não falam a mesma língua.

"Segue então as cachoeiras, primeiro a Biuari [Bituri], diz-se, depois outra grande, a Surukua, distante da primeira **, a nação Tibajakena, cujo chefe, Mab, vive hoje, diz-se: dentro, os Mepuris e Makus. Depois, a terceira cachoeira, que pode ser vista da segunda por 1/3 [lenca] de espaço do Cajari [Uaupés]; e depois a quarta [cachoeira] , a 3/2 [lenca] distante da terceira. Perto dessa boca é o o primeiro rio, Cajari, o maior de todos, que deságua no Negro pelo [lado] direito [...]. Subindo o rio, o Rio Tikie fica à direita, distante da boca tanto quanto Iauissa de Mariua. Entre o Tikie e o Rio Negro, nas margens do Cajari moram os Cuevenas, com seu próprio idioma, e no Tikie, vêm primeiro os Meonas, com sua própria língua, depois os Chumanas, de novo com sua própria língua, e depois vários povos com quem não há comércio nem negócios.

"Depois do Tikie, o Kapuri [Papury] deságua no Cajari, distante do primeiro tanto quanto Pedreira de Mariua. Entre esses dois rios vivem os Boapés, uma nação com muitos idiomas distintos, entre os quais os Tarianas, de língua Baniva, os Barias, com uma língua distinta, e muitos outros povos desconhecidos. O Kapuri deságua à oeste no Cajari. O Kapuri ** à direita [é habitado pelos] Cuevenas, com sua própria língua, e os Banivas, [também] com sua própria língua, e os Boapés.

(Segue uma mudança no texto, subtitulado por uma frase em italiano – talvez por Avogadri ? – 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 Marauiah [Marauiá], maior do que o 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 o Marauiah em cinco dias de viagem, tão [distante] quanto é de Mariua a Bereroa, é o Barabi. Depois do Marauiah, tão [distante] quanto é entre Cabukuena e Bereroa, é o Inambu, maior do que o Isshie-miri; tem salsa e serras. Lá moram os Jabanas e Carnaus.

"Depois de Inambu, a dois dias de viagem, sendo a distância entre a Mariua e Bereroa, é o Caburis e ilhas o dividem pela metade. Navegando um mês e meio, tanta distância quanto é entre Arikari e Bareroah: nas serras corre um rio cheio de pedras que tem cachoeiras perigosas. 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 os Demakuris, os Tibakenas, os Cubenas, e outros povos desconhecidos, todos com o idioma Barena; pois o Caburis têm muitos índios e é abundante em salsa, acima da qual há uma divisa do rio [...]. [Ali moram] os Madavakas, uma nação numerosa e guerreira, com a sua própria língua; usam armas na guerra, que obtêm dos Holandeses em troca de cativos que eles trazem de vários rios do sertão, especialmente dos Jabanas e Carnaus [que fogem para o sertão ou são levados ao Pará]. O Caburis corre para o leste.

“Da boca, o Miuva é distante do Caburis tanto quanto o Isshie-miri é entre Mariua e Dari. É habitado pelos Makuris e Makus. Depois do Miuva, segue o Ibara, tendo a mesma distância do Dari a Bereroa. É habitado pelos Makus e Makuris.

“Ai segue duas cachoeiras, entre as quais a primeira é tão distante de Ibara quanto Bereroa de Dari. Depois da cachoeira é 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 é o Imula, a dois dias de viagem, também habitado pelos Demanaos. Do Imula até o Maboabi é a mesma distância do que entre Cabukuena e Bereroa, e ele é tão grande quanto o nosso Issie. É habitado pelos Demanaus.

“Iabana fica tão distante de Maboabi quanto nós de Bereroa; é habitado pelos Kuenas, cujo soberano é Ioa, que, tendo descido, mora em Pará. Os Kuenas falam uma língua Barena. Maboabi é tão distante de Iabana quanto Bereroa de Mariua. É habitado pelos Maribibitenas, da língua Barena, cujo soberano, Cucui, foi convidado a descer. Depois desse vem um rio sem nome, que os Biakuenas habitam, distante de Maboabi como nós de Bereroa.

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. Depois do Shiaba segue nosso Issie. Verikenas [Warekenas] vivem lá, com a sua própria língua, e os Madavakas. Depois do Shiaba é o Bativa, que é um pouco maior. Depois desses dois vem uma lagoa e no meio dela pode-se ver muitas praias. Nessa lagoa vive Immo, soberano dos Maribibitanas, irmão de Cucui. Diz-se que aquela lagoa nunca é perturbada por temporais... O Bativa é distante do Shiaba tanto quanto nós de Bereroa; e o

Shiaba do Bativa tanto quanto Mariua do Cabuquena. Do Bativa, o Orinoco é distante tanto quanto Cabuquena de Dari.

"Depois do Cassiquiare, à direita do Rio Negro, são campos e nenhum rio corre neles. [Trecho ilegível sobre o Orinoco e Cassiquiare]. O Rio Inuini volta dentro do Rio Negro, a boca deste canal fica acima do Cassiquiare, na mesma distância de Arikari do Dari. Uma segunda vez entra-se no Timuini, do qual, depois de três dias, chega-se a um pequeno rio, o Simité. Ali, fabrica-se dardos envenenados, descendo no Iatavapu [Atabapo], onde entra no lugar do Simité, que é tão distante quanto Mariua de Dari. Depois de um pouco no Iatavapu vem o Iakaú [Atacau],, que é a mesma distância que de Cabuquena do Mariua. Do Iakau, o Inirida continua essa viagem, que é a mesma distância de Dari. Depois começa a entrar no Aviarí [Guaviare]. No Aviari, navegaram oito dias, [demorando] tanto para terminar a viagem quanto é desde a boca do Rio Negro até Mariua, e depois chegaram no Orinoco. Quinze dias com ventos favoráveis e correnteza adversa....

Rios à esquerda:			**Rios à Direita:**	
Guarira	Mariah	Tumbo	Issie miri	Caburis
Iurubassi	Kurikuriah	Ake	Anjuri	Miuva
Ajoanna	Cajari	Nakeni	Iaha	*va
Uenuissi	Issana		Daraha	Imula
Shivara	Issie		Maraviati	Maboabi
			Inambu	Mabana
				Matuiti

Biakuenas

Caihikiari

"Segundo Padre Ignacio, que acrescenta:

"Notícias do ano 1755 do militar paraense que Belfort, o chefe da tropa de resgate, enviou para explorar o Rio Cajari [Uaupés] para encontrar os Boapés ou Guapés, os quais ele viu com [brincos de] ouro nas suas orelhas:

"À esquerda, quando subiram o Cajari, há o Tikie [Tiquié], distante cinco ou seis dias da boca. Nele vivem os Yapoas [Yupuas], nome que na língua Tikie significa branco. Depois dos Yapoas vêm os Meoánas que vivem no rio que deságua no Tikie à esquerda subindo o Tikie [Ira-paraná ?]

"Do Tikie à cachoeira de Ipanoré é distante * um dia ou dois do Kapuri [Rio Papury]. Depois do Kapuri, vem uma cachoeira que fica próxima à boca [Cachoeira de Jauareté]. Depois de um dia [de viagem], vem uma cachoeira onde vive a nação Manonapes [Uanano], com a sua própria língua; depois dos Manonapes é a nação Cujari, com a sua própria língua. Depois disso é o Rio Cudujari [Cuduiary], após o qual segue a maior e mais difícil cachoeira [Cachoeira de Jurupary], ficando oito dias distante do Capury. Após isso, desconheço a largura da lagoa formada por quatro rios que deságuam no próprio Cajari: dois do leste com águas brancas, dois da direita com águas pretas, todos se juntando na boca ** Vittarino. Seguindo o sinal da cruz branca [ver o desenho abaixo, que aparece na margem do documento], subindo pelo Branco, até chegar às fontes do Cajari, acredita-se. Nele, ele viu uma nação que tem ouro, o qual eles colhem para ter algum comércio com os

europeus. ** Um mês de descida até a mesma boca do Kapury, que fica no lado esquerdo do Cajary.

"Mas à direita, em frente à boca do Tikie estão os Kuevenas, com a sua própria língua. Os povos à esquerda do Cajari não comem carne humana, mas os da margem direita comem. Na direita do Cajari é o Shiviari [Yaviary], três dias distante da boca. É habitado pelos Banivas."

[FIM DO DOCUMENTO]

[DESENHO DOS RIOS]

Trata-se, de longe, da mais elaborada informação (etnográfica, lingüística etc.) em texto abordando a região do alto Rio Negro e seus tributários, particularmente o Uaupés. Além de ser uma fonte de escravos, o povo do "Boapés" – de acordo com Szentmartonyi, citando o escravista particular Francisco Xavier Mendes, "uma nação copiosa em idiomas particulares" – era especialmente interessante para os lusitanos por causa da suposta existência do "Lago Dourado... o lago coberto de ouro, no qual existe muito ouro" nas cabeceiras do Uaupés. De acordo com Belfort, os "Boapés" usavam brincos artesanais de

ouro (do mesmo modo como os Tariana relataram terem usado no século XVIII, segundo Manuel da Gama Lobo D´Almada, que viajara pela região naquele período)[18], mas impediam o acesso dos portugueses ao alto curso do rio.

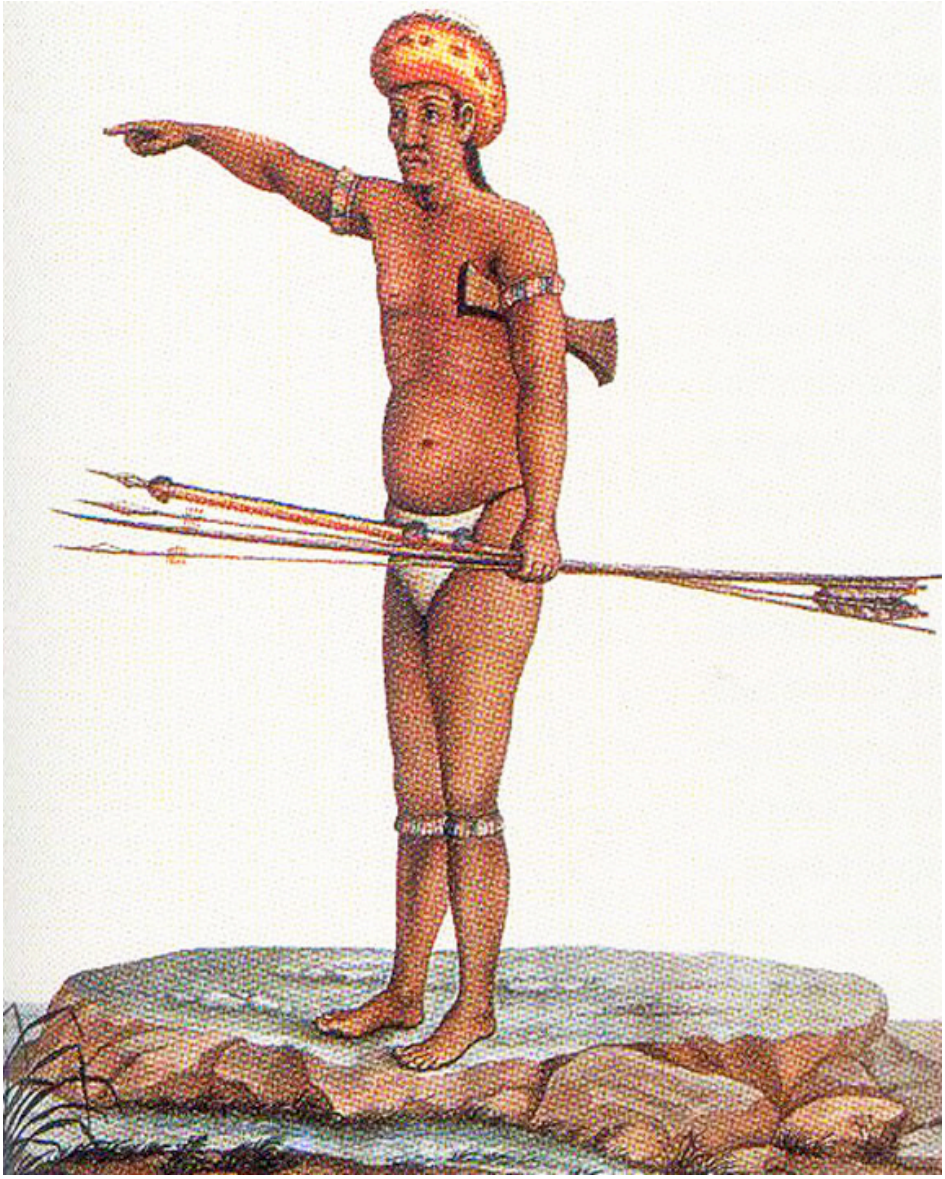
Anteriormente, na década de 1630, exploradores portugueses no alto do Rio Amazonas notaram a existência desses brincos de ouro no povo Aisuari, que os adquiriram no comércio com os Manao do médio Rio Negro, que, por sua vez, os obtiveram dos povos do alto Uaupés. A partir das fontes escritas, é evidente que os Manao eram especialistas no comércio de artefatos de ouro, que carregavam por longas distâncias, desde o alto Rio Negro até os cacicados da Guiana através das savanas de Rupununi[19] e do Solimões, onde comercializavam com os Aisuari. Os Manao conseguiram os brincos de ouro de um povo chamado Yumaguari, que, de acordo com Cristobal de Acuña (1942[1640]) extraíam ouro de uma fonte no rio "Yquiari" (talvez, o Caiary, ou Uaupés), de modo semelhante às minas de ouro mencionadas pelos Baniwa em suas tradições (ver nota 18), ou na Serra do Traíra. Evidentemente, ali existiam muitos pontos de encontro, ou centros de comércio, como as "Aldeias de Ouro" próximas a Teffé, no Solimões (mencionadas por Cristobal de Acuña) e nas savanas de Rupununi – e talvez outros locais ainda não descobertos no território manao no rio Jurubaxi, onde artefatos de ouro eram comercializados. Durante o período de escravidão no Rio Negro, a procura pelas fontes desses brincos de ouro aparece nos relatos, mas na década de 1760 os portugueses acreditavam que o ouro estava fora do seu alcance –

[18] A informação é ainda confirmada pela tradição oral dos Baniwa, que se recordam desses adornos auriculares chamados *paaku,* os quais eram usados nas festas com dança. De acordo com essas tradições, tais adornos auriculares eram usados junto com enfeites nas pernas, *kuma*, feitos de fibras de tucum. Se dizia que quando eles dançavam com esses ornamentos, a luz do fogo refletia nos enfeites e os fazia brilhar como estrelas. Tais ornamentos não existem mais na região, mas os Baniwa dizem que todos os povos da área extraíam ouro para fazer brincos de um lugar acima de Yutica, no Uaupés, nas cabeceiras do afluente Tucunaré. Ali, extraíam ouro, o lavavam e formavam placas que são cortadas para confeccionar os brincos.
[19] Um trabalho arqueológico de Whitehead na década de 1990 descobriu um busto de ouro no local, associado à mítica "Cidade de Ouro de Manoa".

em Nova Granada, precisamente entre um povo de língua Chibcha (os Muisca, por exemplo, que parecem ter sido responsáveis pelo mito de El Dorado e do Lago Dourado, referem-se aos rituais de realeza desse povo).

Quem eram os "Boapés"?

Afinal, quem era a gente denominada "Boapés"? Eles aparecem nos documentos organizados por Szentmartonyi em três lugares: o escravista Pedro de Braga afirmou que habitavam o extremo alto rio Uaupés, "ainda acima de sua nascente", e controlavam o acesso ao mítico Lago Dourado; o escravista Francisco Xavier Mendes de Moraes (citado em Szentmartonyi, supra.) localizou-os na área entre os rios Tiquié e Papury, e ainda no baixo Papury. Nesses locais, eles podiam ser identificados como o povo Tariana, cujo território tradicional era entre as cachoeiras Jauareté e Ipanoré, assim como no baixo Papury. Periquito é uma de suas comunidades tradicionais no alto Uaupés. Ademais, os Tariana tinham uma história sobre um grande chefe no passado, que vivera no período anterior ao contato com os europeus, chamado Buopé, que "guerreou contra todos os povos" do Uaupés. Essa história da "Guerra de Buopé" foi contada minuciosamente por Brandão de Amorim (1987:13-24), sendo rica em detalhes sobre as vidas e culturas dos povos do Uaupés e do Rio Negro. Uma pesquisa arqueológica de Eduardo Neves descobriu a famosa fortaleza de Buopé na Serra do Iurupari, próxima à Cachoeira de Jauareté, habitada pelos Tariana desde o século XV, aproximadamente.



REPRODUÇÃO DAS AQUARELAS DOS ÍNDIOS UAUPÉS, REGIÃO DO RIO UAUPÉS, RIO NEGRO, E UEREQUENA, RIO XIÉ, EM ALEXANDRE RODRIGUES FERREIRA. LIVRO M.N. GENTIOS. EST. 8

Assim, é possível concluir que os "Boapés" dos registros de Szentmartonyi e escravagistas [ou Guapés, Bope, Bouapé, Boopé, Baupé etc.] eram a "gente de Buopé", isto é, os descendentes do grande líder guerreiro do século XV[20]. Há detalhes nos documentos, contudo, que não permitem uma identificação tão imediata: Mendes de Moraes afirma que

[20] No "Roteiro de Viagem..." [referência completa na Bibliografia] do Padre José Monteiro de Noronha, Vigário Geral do Rio Negro, escrito em 1768, ele descreve o "Uaupé" da seguinte forma: "O Gentio da nação Uaupé tem hum pequeno furo entre a cartilagem, e extremidade inferior das orelhas, e outro no beiço inferior entre a barba, e a extremidade superior do mesmo beiço. Sobre o peito trazem huma pedra branca solida, bem levigada, de figura cylindrica, e de huma polegada de diametro, preza ao pescoço por hum cordão de fio, introduzido por hum pequeno furo, que lhe fazem artificialmente pelo meyo de huma extremidade a outra. Os principaes as trazem de meyo palmo de comprido; os nobre pouco menos; e os Plebeos muito mais curtas." (p. 188). Tal ornamentação poderia ser identificada com os Tukanoano, mas os Baniwa também possuíam adornos semelhantes. No parágrafo seguinte, Noronha comenta sobre os Tariana, logo aparentemente distinguindo-os dos Uaupé.

os Boapé eram "uma nação copiosa em idiomas particulares", incluindo o "Tariana (língua Baniva), Bária (língua distinta), e outros povos desconhecidos". O antropólogo salesiano Alcionílio Brüzzi da Silva (1977:28-9) sugere que eles eram povos Tukanoanos, e as fontes escritas da década de 1760 também sugerem que sejam Tukanoanos. O território entre os rios Tiquié e Papury era habitado pelos Arapaço [Ko´rea], que, no passado, não falavam uma língua tukana. De todo modo, é claro que os Boapés eram um dos povos mais duramente afetados pelo comércio de escravos – em parte, talvez por sua associação com o ouro –, tanto, que até o final do século XVIII eles praticamente não são mais mencionados nas fontes escritas como um povo distinto, sendo o nome usado de forma genérica e, nos séculos XIX e XX, de forma depreciativa.

Me parece que há muitas maneiras de abordar essa questão: uma é sugerir, como fizemos antes (Wright, 1992:256), que os "Boapés" "eram *ao mesmo tempo* Aruaque e Tukano – isto é, um grupo étnico representando a fronteira em formação entre as duas culturas", uma formação sócio-política específica, que surgiu mesmo antes do contato como resultado de um "amálgama" de duas (ou mais) culturas de regiões específicas. Desde que sua localização nos principais pontos do rio Uaupés os tornou extremamente vulneráveis aos avanços do tráfico de escravos, no final do século XVIII, poucos ou nenhum deles sobreviveram na região. A outra possibilidade é que, dada a especificidade do contexto em que surgiram, os "Boapés" representam o que Vidal (1997, 1999) chamou de "Confederação multiétnica", uma formação sócio-política específica que surgiu no final do século XVIII para resistir ao avanço do comércio de escravos português. Vidal descreve essas "confederações multiétnicas" em numerosos lugares no Rio Negro durante esse período (1999: 519): "As confederações multiétnicas eram flexíveis e variadas na

composição étnica de seus membros, sendo comandadas por líderes carismáticos que eram chefes-xamãs-guerreiros. Whitehead (1994:39) descreveu esse sistema político como um modo de liderança 'comercial-militar'"[21].

O que é curioso, porém, é que não há menção nem no documento de Szentmartonyi ou em qualquer outro desse período de um poderoso chefe Boapé, como há do chefe Ajuricaba da guerra dos Manao, que liderou a confederação dos Manao contra os avanços portugueses. O líder tariana Buopé viveu bem antes do contato com os europeus; e não há evidências de um líder chamado Buopé em meados do século XVIII. De fato, *não há menção a qualquer líder que pudesse ser "Buopé"*, em contraste com os numerosos líderes de povos específicos mencionados no documento de Szentmartonyi. Portanto, somos levados à conclusão de que o termo "Boapé" inclui os descendentes do líder guerreiro tariana Buopé e seus aliados – os Kuevana (de acordo com a história de Buopé em Brandão de Amorim, Kueuánaka era o primogênito de Buopé, portanto o ancestral fundador de um grupo de descendência); os Baniwa, que existiam em grande número no Uaupés nesse período; assim como povos falantes de línguas tukanas ou não (como os Arapaço, que não falavam língua tukana). Há uma certa evidência de que os "Boapé" resistiram ao avanço de traficantes de escravos no alto Uaupés, mas a dominação dos portugueses bem pode estar relacionada à aliança de Pedro de Braga com o não identificado chefe *Aquipi* mencionado acima, uma aliança que deve ter facilitado a subjugação de todos os povos do Uaupés nesse período.

[21] "The multiethnic confederations were flexible and varied in their ethnic membership and were led by charismatic shaman-warrior chiefs. Whitehead (1994: 39) has described this political system as having a 'trading-military'mode of leadership"

O tamanho do comércio e as áreas mais afetadas

Histórias contadas oralmente pelos povos Tukanoano (Desana, Tukano, Makuna) confirmam a intensidade das atividades escravistas no Uaupés e seus tributários. Tais histórias (Kumu & Kenhiri, 1980:101-2) afirmam, por exemplo, que o rio Tiquié era antigamente habitado por dois povos, os Waiera (ou Wa´yana) e os Koamona (Makuna), e que os "brancos" os subjugaram, os carregaram rio abaixo ou os exterminaram, enquanto os sobreviventes fugiram para a região do Pira-paraná, atualmente parte do território colombiano. Por essa razão, o rio Tiquié ficou temporariamente inabitado, até que os Tukano vindos do Papury repovoaram a área. Os documentos escravistas analisados posteriormente ainda contém os nomes de vários sibs Makuna e "Wa´yana".

As três outras áreas em que as *tropas de resgate* estiveram concentradas nos anos 1740 foram o alto Rio Branco (especialmente o Uraricoera); o médio Rio Negro e seus tributários desde o Jurubaxi e Majuisshi (território dos outrora poderosos Manao que foram dispersados e dominados nos anos 1740) até as cachoeiras do Corocovi (atualmente São Gabriel), perto da boca do Uaupés; e o alto Rio Negro e seus tributários desde Corocovi até as cabeceiras, o Cassiquiare e alto Orinoco.

O alto Rio Negro e alto Orinoco foram visitados pelos portugueses desde pelo menos os anos 1730 e, nos anos 1740, sua intensa atuação causou tamanha preocupação entre os jesuítas espanhóis que em 1744 o Padre Manuel Roman, Superior das Missões, viajou ao alto Orinoco[22], onde encontrou, próximo ao rio Atabapo, uma *tropa de resgate*

[22] Padre Roman esteve no alto Orinoco em 1744 e estabeleceu uma missão entre o povo Guaypunave. De 1734 até o início da década de 1740, Roman instituiu missões em muitos locais no alto Orinoco.

portuguesa comandada por Francisco Xavier Mendes de Moraes, confirmando a já suspeitada conexão do Orinoco e Negro por meio do Cassiquiare.

A impressão de Roman sobre a magnitude da depopulação do alto Rio Negro/Orinoco decorrente do tráfico português deve ser citada aqui (in: Useche Losada, 1987:111):

"Los daños que haxen y muertes para cautivar a tantos no se puede saber; lo cierto es que serán más a los que quitan las vidas, que a los que cauptivan, porque entran a fuego y sangre entre los indios gentiles, quitando la vida a quienes se resisten, y aprisionando a los que no tienen fuerza para tanto: a los adultos com esposas en las manos y prisiones en los pies, los ponen en las canoas (digo lo que he visto com grandissima compasión) y los llevan a el Pará; muchos de dichos indios sacan de los dominios de Vuestra Real Corona, y de este rio Orinoco, sin que aía fuerzas que lo puedan impedir".

De acordo com o que Avogadri contou a Roman, entre 1738 e 1744, cerca de oito mil escravos foram examinados e certificados em Mariuá; mais quatro mil índios "livres" (*forros*) foram retirados de suas aldeias (Useche Losada, 1987). No final da década de 1740, Avogadri contou a Szentmartonyi que ele tinha batizado seis mil índios e que (presumivelmente ao longo de toda década) cerca de vinte mil habitantes do alto Rio Negro foram forçados a descer o rio.

A partir dos relatos dos traficantes de escravos e de Szentmartonyi, fica evidente que as tropas percorreram uma ampla área do alto Orinoco e Negro, do rio Guaviare rumo

---

Possivelmente porque as missões eram contrárias às atividades escravistas entre os povos Caribe, Roman decidiu investigar. Quando ele chegou, um chefe Guaypunave chamado Macapu deixou parte de seu povo em terras às margens do rio Atabapo, pedindo a proteção dos missionários contra seus inimigos (Humboldt, 1907:331, 426-7).

ao oeste, desde pelo menos o rio Padamo rumo ao leste e, acima, desde pelo menos a confluência do Atabapo com o Orinoco rumo ao norte. Assim, é possível notar em ambos documentos a presença de escravos Guaypunavi (nos rios Atabapo, Orinoco e Sipapo), Paraeni (no Orinoco) e Maquiritare (no Padamo). Possivelmente muitos outros povos de origem étnica não identificada eram dessa região. Talvez fosse equivalente ou até maior do que o número de povos Tukanoano, Aruaque e Maku do Uaupés, os falantes de Aruaque habitantes do médio Rio Negro até o alto Orinoco que foram objeto do tráfico escravista. Isso inclui especialmente os Baré e povos que pareciam aos jesuítas serem falantes de línguas próximas ao Baré (na moderna terminologia lingüística, a família lingüística Maipure do Norte – os Mepury, Mariarana, Amariavana, Carnaus, Demakuris, Demanaos e Maribibitenas, assim como os Kuevanas, Baniwas (ou Bayanas, Banivas), Tariana, Guaypunave, Mallivena, Warekena e outros.

Vidal (1987:249-61) apontou uma série de conexões fluviais e terrestres no alto Orinoco, área tradicionalmente usada para o comércio e rotas migratórias, mas que, com a penetração dos escravistas portugueses, foi convertida em rotas para o transporte de escravos. Szentmartonyi notou muitas outras conexões entre os rios Negro e Orinoco: (1) o Simité (no Atabapo, onde eram confeccionadas flechas envenenadas) – Atacau – Inirida – Guaviare; (2) o Cauabory – Yatua – a nordeste, onde os Mandavaka trocavam cativos por mercadoria e armas dos holandeses; e (3) o Negro – Japurá – Solimões, onde os escravistas presumivelmente conseguiam um grande número de índios "Macu", como apontam ambos documentos. Certamente outra importante rota do tráfico era o rio Conorochita/Itinivini, que liga o alto Rio Negro ao Cassiquiare, onde os Warekena, habitantes dessa área de

ligação, são mencionados em muitas ocasiões tanto no relato de Szentmartonyi como dos escravistas.

Uma das chaves dessa bem sucedida operação comercial era a formação de alianças com poderosos chefes do alto Rio Negro/Orinoco, que puderam servir como guias e provedores de escravos. Entre esses, Szentmartonyi menciona Cucui, chefe dos Marabitanas, e seu irmão Immu dos Maribibitenas [ou Marabitanas] (Baré), de quem Francisco Xavier Mendes de Moraes obteve escravos na década de 1740.

Os Marabitanas, Marepizanas, assim como os Guaypunaves, eram de longe os mais numerosos e poderosos povos do alto Rio Negro/alto Orinoco até o final dos anos 1750 e início dos 60. Cucui foi por um curto período persuadido pelos portugueses a trazer escravos para os campos do alto Rio Negro. Immu era relativamente mais ligado aos espanhóis, embora – como disse Szentmartonyi – ele tenha se aproximado de Francisco Xavier Mendes de Moraes, para quem ele relutantemente fornecia escravos. Cuseru, o chefe dos Guaypunaves – também um povo numeroso e guerreiro do alto Orinoco – era um "amigo dos jesuítas" (Humbolt, 1907:331), mas, na década de 1750, se envolveu nas "guerras de extermínio" nos rios Atabapo e Inirida.

É plausível que um dos aliados centrais dos portugueses nos anos 1750, Jacobo Yawitá, do povo Paraeni (alto Orinoco/Atabapo), possa já ter sido fornecedor de escravos desde a década anterior. É igualmente plausível que sobreviventes dos Manao, falantes de Aruaque, tenham servido de guias para as tropas em suas incursões em todas as áreas mencionadas, explorando as conexões de comércio e troca que mantiveram muito antes e durante esse período (Sweet, 1974:595). Com a combinação dos chefes Yawitá, Cuseru,

Cucui, Immu e outros, cada qual trabalhando para um ou mais escravistas, o alto Rio Negro/alto Orinoco nos anos 1750 se tornou um verdadeiro caldeirão de caos e destruição. Provavelmente fosse esta a época quando a região sofreu as suas maiores baixas demográficas.

Tanto oficiais espanhóis como portugueses estavam extremamente preocupados com tais acontecimentos, particularmente quando foram destinados para a importante missão de delimitar os territórios. Governador Mendonça Furtado, que fez tudo que era possível para interromper as atividades escravistas portuguesas, tentou convencer Cucui, Immu e outros chefes (Joá, dos Kuena; e Mabé, dos Mabana) a descerem o rio para serem cristianizados e viverem pacificamente em Mariuá. Ambos recusaram o convite (Mendonça, 1961:853-5). Uma comissão espanhola, liderada por Dom José de Iturriaga e Francisco Solano, fez uma expedição com uma milícia de cem soldados para o alto Orinoco em 1754. Um de seus propósitos era "expulsar os portugueses do território da Nova Espanha". O outro era aprisionar alguns dos principais líderes indígenas, como Yawitá, e acomodá-los nas missões. Finalmente, a expedição iniciou a instalação de postos espanhóis ao longo das fronteiras.

"Canibais"?

O notável número de referências no texto de Szentmartonyi à ingestão de carne humana e festas selvagens deve ser compreendido no contexto das justificações ideológicas para a escravização e conquista pelos portugueses. As tropas de resgate alegavam comprar prisioneiros de guerra que supostamente estavam detidos para serem comidos; sendo, portanto, "resgatados" das mãos de seus captores, os índios garantiam suas vidas mas

precisavam comprá-las, sendo obrigados a pagar por elas com trabalho por um determinado tempo. Era de interesse tanto de jesuítas como das tropas de resgate criar imagens de tribos canibais, mesmo que isso significasse, como freqüentemente acontecia, atribuir tal prática a povos que comiam carne humana apenas em ocasiões restritas e em meio a uma dinâmica social, política e religiosa particular. Assim, se encontra no documento uma enfática afirmação em relação aos povos do alto Rio Negro de que: "Não há uma dessas nações que não coma carne humana, até de seu menor inimigo capturado em guerra, aguardam todos juntos até o dia da festa em que satisfarão seus apetites" (a afirmação foi feita por Avogadri, o capelão de escravos em Mariuá). Em relação aos povos do Uaupés, Belfort, que comandou uma tropa de resgate, declara: "os povos da margem esquerda do Cajari [Uaupés] não comem carne humana, mas os da margem esquerda o fazem".

Em suma, virtualmente todos os povos da região do alto Rio Negro, exceto aqueles que foram cristianizados ou "descidos" para as missões, eram alvos das tropas de resgate[23]. A evidência dessas afirmações como justificativas ideológicas para a conquista está presente em muitos pontos em que Szentmartonyi faz referência aos casos de chefes cristianizados que se "abstiveram " de comer carne humana depois de convertidos, ou que afirmavam que "um número bem maior de prisioneiros eram pegos para serem vendidos aos lusitanos" do que para serem comidos.

Contudo, a questão precisa ser ampliada para *se* e *em que medida* a ingestão de carne humana existia como prática relacionada a padrões indígenas de guerra entre

[23] Alguns chefes que eram chamados de "os maiores canibais" provavelmente forneciam o maior número de escravos para os portugueses, ou eram os mais resistentes às tentativas dos portugueses para que descessem o rio com seu povo. Por exemplo, histórias e lendas surgiram em torno do suposto canibalismo de Cucui; Immu era igualmente famoso. Entretanto, quando, anos depois, Humboldt visitou Cucuy, o velho patriarca era lembrado como um chefe respeitável, para quem a simples idéia de comer carne humana era repugnante (Humboldt, 1907:393).

quaisquer tribos do Rio Negro. No capítulo 2, apresentaremos narrativas dos Baniwa dos rios Içana e Aiary que mostram claramente a predominância da guerra como uma instituição do passado, anterior e contemporânea do início da história do contato com os brancos. A prática de comer carne humana está presente em várias narrativas baniwa e nas histórias dos povos Tukanoano sobre as guerras baniwa. Não há razão, então, para duvidar de sua existência no passado, embora seja difícil reconstruir a partir da tradição oral a natureza e o simbolismo dessa prática. O ato de comer um inimigo morto era na verdade parte de uma lógica mais inclusiva de "retribuição" ou "trocar" (*koada*) relações sócio-políticas definidas entre grupos distantes e potencialmente hostis. As práticas de rapto de crianças (*mairowa*), pegar ossos como troféus, o contrato de chefes guerreiros de fazer guerra com sibs não guerreiros, bem como a ingestão da carne de um inimigo morto, estão relacionadas à noção de guerra como uma forma de simbolicamente estruturar a hostilidade, a qual serve de motor para a reprodução social. Os povos "Maku", caçadores e coletores, que viviam nas fronteiras do território Aruaque, estavam justamente entre aqueles que os Baniwa e Kuripako aprisionaram, mas que poderiam eventualmente ser incorporados na estrutura hierárquica dos sibs dessas sociedades (isto é, eles não seriam necessariamente comidos a não ser por motivos de vingança). De todo modo, as tradições orais deixam claro que a ingestão de carne humana era uma forma extrema de vingança, bem diferente da prática generalizada atribuída aos povos indígenas do alto Rio Negro pelos escravistas. Na estratégia ideológica da conquista, entretanto, a mera existência da prática de comer carne humana era uma justificativa suficiente para satisfazer as demandas por mão-de-obra na Colônia.

Escravos e "forros": relatos de 1745-47

David Sweet (1974: 578-94) descreveu as tropas de resgate como uma instituição e o processo de certificação de índios escravos. Assim que os cativos eram trazidos ao Arraial, precisavam ser examinados pelo jesuíta capelão de escravos para identificar se eles tinham sido trazidos em circunstâncias legítimas. Se, por acaso, o capelão fosse convencido que eles tinham sido "injustamente" aprisionados, ele poderia registrar esse fato e então o cativo seria enviado ao Pará como um "forro", que não podia ser vendido mas que era obrigado a trabalhar por um período de cinco anos para pagar os custos de seu "resgate":

"O examinador produzia um documento preparado pelo escrivão de acordo com um padrão, no qual o jesuíta declarava, *´segundum allegata e probata',* a tribo, nome, idade, marcas peculiares e preço de cada cativo, e se ele era 'escravo' ou 'livre'. O documento era assinado pelo padre e pelo cabo, copiado no livro de registro da tropa, e então enviado com o escravo para o Pará para servir de base para sua disposição aos oficiais da Tesouraria dos Resgates e a Junta das Missões" (Sweet, 1974: 589)[24].

Na prática, o exame era quase uma farsa, realizada não apenas com a conivência dos missionários, mas ainda por meio de falsas testemunhas dos membros da tropa e com ameaças para que os índios cativos respondam às questões dos missionários corretamente, isto é, atribuindo a si mesmos a condição de escravos (*ibid*). Numerosos casos estão nos documentos dos missionários, que assinavam papéis em branco ou que, cedendo às

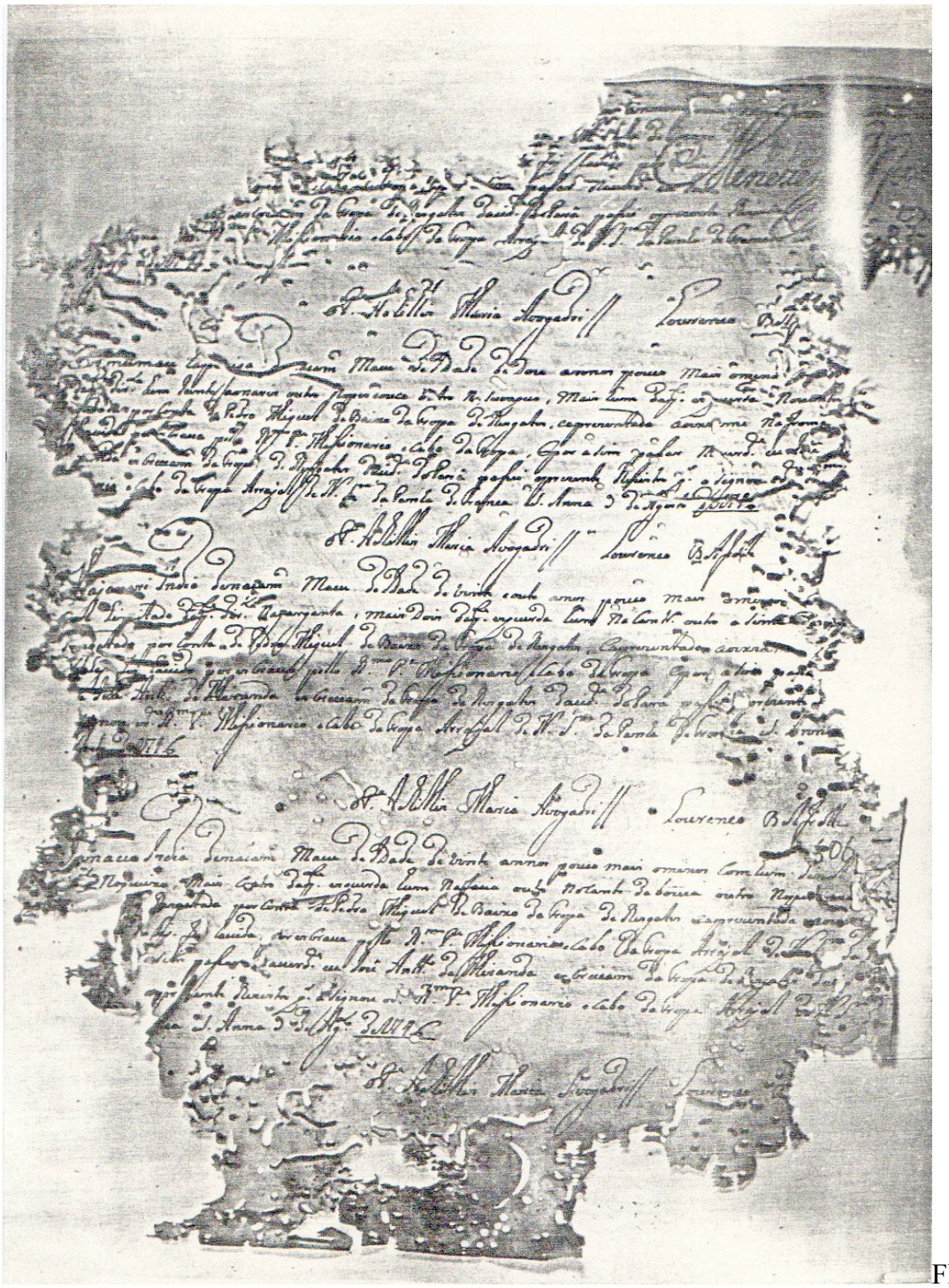
[24] "The examination produced a document drawn up by the scrivener according to a standard form in which the Jesuit declared '*segundum allegata e probata'* the tribe, name, age, distinguishing marks and price of each captive, and whether he was 'slave' or 'free.' This was signed by the priest and the cabo, copied into the registry book of the tropa, and sent with the slave to Pará to serve as the basis for his disposition by officials of the Thezouraria dos Resgates and the Junta das Missões" (Sweet, 1974: 589).

demandas dos membros da tropa ou por seus próprios interesses, declaravam como escravos os cativos que legalmente eram livres. Isso certamente era o quadro que se tinha no Rio Negro em meados dos anos 1740, quando Lourenço Belfort trabalhava com Aquilles Avogadri, o qual, a despeito de uma inicial resistência e receio sobre o comércio escravista, acabou se tornando" o maior e menos escrupuloso capelão de escravos entre todos" (Sweet, 1974:602).

Todos os registros analisados aqui tem o mesmo padrão formal. Todos são assinados por Belfort e Avogadri. Todos foram copiados no Arraial de *Nossa Senhora da Penha de Franca e Santa Ana*. Curiosamente, este último local não era um dos campos de escravos estabelecidos no Rio Negro. Uma possível explicação é que esse arraial fosse um campo provisório instalado em algum lugar no médio-alto Rio Negro com o propósito de lidar com o grande volume de escravos pegos durantes esses anos.

A seguir, a transcrição de um típico registro escravista:

"No. 831. Maxauaru Rapariga da naçam Maquiritare de idade de doze annos pouco mais o menos com cuatro sinais da parte direita hum atras da ourelha outro no ombro dois grande um no meyo do peito outro na vintra. Foi resgatada por conta de Mendes de Baixo da Tropa de Resgate e apresentada ao exame na forma da lei. Foi havida por Escrava pelo Reverendíssimo Padre Misionero e Cabo da Tropa e por assim passar na verdade, eu José Antonio de Miranda escrivam da Tropa de Resgate da cidade do Pará passei o prezente Registro q. asignou o R$^{mo.}$ P$^{e.}$ Missionario e Cabo da Tropa. Arrayal de N. Sra. De Penha de Franca e S. Anna. 24 dezembro de 1746. Pe. Achilles Avogadri//Lourenço Belforte."



FI

UMA PÁGINA DOS REGISTROS

A única diferença entre um escravo e um índio "livre" está localizada na frase que justifica a liberdade dos índios ilegalmente capturados: "como não consta de titullo algum justo de cativeiro foi havido por forro pelo R$^{mo.}$ P$^{e.}$ Missionário...". Todos os registros destacam as marcas físicas nos escravos, as quais podemos evidentemente supor serem os efeitos da violência com a qual o tráfico de escravos era realizado.

Ao todo, entre junho de 1745 e maio de 1747, há registros para 1.334 escravos e 43 forros. Esses dados, contudo, nos dizem muito pouco sobre o número total de escravos capturados durante esses anos, mesmo porque o tráfico privado de escravos respondia por uma grande parte do comércio. Ademais, dada a preocupação da Coroa com os abusos da escravatura, os registros provavelmente representem apenas uma porção do que realmente ocorria.

Nas tabelas abaixo, organizei em ordem alfabética os nomes de todos os grupos ("nações") citados, de modo legível, nos registros. Em muitos casos, foi possível determinar a identificação do grupo comparando etnônimos dos grupos sobreviventes na região com outras fontes escritas da última metade do século XIX[25] e com tradições orais. Indiquei essas prováveis identificações e localizações dos grupos sempre que possível.

De todo modo, há inúmeras dificuldades em relação à lista. Os nomes são confusos: alguns se referem a grupos que provavelmente corresponderiam a tribos atualmente (os portugueses do período colonial preferiam o termo "nações"). Outros nomes podem se referir a subdivisões de tribos, clãs, habitantes de certas aldeias etc. Em muitos casos o nome pode ser nada mais do que uma aldeia específica, ou um chefe de aldeia cujos

[25] Anon, 1755; Noronha, 1768; Ribeiro de Sampaio, 1775.

seguidores mencionam seu nome. Além disso, existem os problemas advindos das diferenças lingüísticas entre os escrivães e os índios escravizados, a ortografia indisciplinada do século XVIII pelos 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. É preciso ter em mente que as pessoas raramente eram conhecidas pelos portugueses por suas auto-designações, sendo mais comum serem chamadas por nomes que lhes foram dados na Língua Geral por paraenses, ou os seus índios empregados e intérpretes.

Os finais dos nomes representam uma valorosa pista na identificação de um povo ou de seus atuais descendentes, ou do grupo lingüístico ao qual pertencia. Por exemplo, os finais *-panameno, -maxa, -maçam, -pona, -puara* são todos característicos dos sibs Tukanoano, siginificando "descendentes do", "povo". Com base em várias etnografias modernas[26], é possível fazer associações plausíveis entre grupos que eram conhecidos por habitarem o Uaupés e seus tributários desde o início do período colonial. Os finais *–minavi, -navi, -tana, -ary* são característicos dos povos Aruaque da região, significando "donos do", "senhores do". No processo de descoberta dessas associações, outras apareceram tanto na literatura etnográfica como nas fontes coloniais, confirmando a hipótese de que os escravos foram capturados inicialmente na região do alto Rio Negro e depois no alto Rio Branco. Com poucas exceções, todos os nomes citados no relatório de Szentmartonyi podem ser encontrados nos relatórios dos escravistas, podendo ser as exceções (Amariavana, Tibajakena, Demakuris, Tibakena, Carnaus, Manonapes) advindas de vários fatores, como

[26] Correa, 1980-81; Brüzzi da Silva, 1977; Arhem, 1981; Jackson, 1983; Hugh-Jones, 1979; Koch-Grünberg, vários.

a probabilidade das tropas escravistas ainda não terem freqüentado os rios onde essa gente estava localizada em meados dos anos 1740[27].

Ao analisar os registros, ficou evidente que certos grupos foram citados com muito mais freqüência do que outros. Estes são, em ordem de importância: os Boaupé; os Macu (de várias origens – o interflúvio dos rios Negro e Japurá, o Tiquié, Uaupés e Rio Branco); os Baniwa (ou Maniba, Maniva, Baniva – do Içana, Uaupés e alto Rio Negro); e os Ariquena (ou Warekena do Xié, do Rio Negro e Conorochite). Juntos, esses cinco grupos respondem por um quarto do número total citado acima. É ainda evidente que havia um significativo número de povos falantes de Tukanoano. Podemos deduzir então que o Uaupés e seus tributários (o Tiquié e o Papury) eram um dos principais alvos das atividades escravistas nesses dois anos, confirmando o relato deixado por Szentmartonyi.

Povos Nativos do Noroeste Amazônico subjugados nos anos 1745-7

(com possíveis identificações e localizações)

[27] Os trabalhos de Sweet (1974), Useche Losada (1987) e Farage (1986) foram extremamente úteis no estabelecimento da concordância entre os nomes, assim como o Mapa Etnohistórico de Curt Nimuendajú (1980).

A:
Agujana, Ogujana
Amamaça [Tukanoano]
Amamarian
Amassa [Tukanoano]
Amona [sib Barasana ?]
Anhanipapanameno [Tukanoano]
Anoveraminana [Aruak]
Apuni
Aradiana
Aramuana
Ariquena [Warekena: rios Xié, Shiaba]
Atura
Auebutana
Auetuanna
Auicana

B:
Baenna, Bayena
Bajana [Baniva: Rio Xié]
Bajapona [Tukanoan Baya-po'ná ?]
Bajaro [Suryãna sib Bayaro]
Bajuana [Bahuana: Rio Araçá]
Barivitena [Baré ?]
Baniva, Baniba (tb.:Maniba, Maniva) [Baniwa: rios Içana, Uaupés]
Baquena
Barabitena [Baré ? Marabitena ?]
Barena [Baré: Rio Negro]
Bareroa [Bará sib ?]
Baría, Varea [Achagua: baixo Uaupés]
Baroâ [Bará sib]
Bauriminavi [Bassiminavis: Cassiquiare]
Biacoena, Viacoena [Biaquena: afluente do Cassiquiare]
Biaribitena
Bixena
Bixuana
Boaupé (tb Guapé, Boapé)
Bojagopanameno [Tukanoano ?]
Bopame
Boua [Pira-tapuya ? Bará sib Boa ?]
Boyapanameno
Buâgopanameno
Buapopanameno, Bu-jabopopanameno
Buhegababana
Bujaquea
Bungamana [Makuna sib: Uaupés]
Buquejana
Burugiga
Buxaraga
Buxupona [Tatuyo sib Bu'ú-po'ná ?]

C:
Cabajabitena [Kavitena: Rio Shiuara]
Cagerá
Cajana
Cajarua Kayaroa (Taiwano ? Barasana ?)]
Camaratani
Cariria [Kawiria ? (Piapoco)]
Casiari
Chamena
Chapará, Sapará [Sapará: Rio Branco]
Chimana
Chira
Chirôa [Sirôa: (Makuna sib): Uaupés]
Churia [Tsuria (Tukanoano)]
Coama, Coana
Coena, Coeyna, Cuêna [Kwenaka (Tariana): Uaupés]
Coino
Cojariveni, Cujary [Cujaris (Aruak): alto Uaupés]
Comea, Comeavana,
Comeuana [Komea (Makuna): Uaupés; ou Jí-tapuya]
Comian [Kumia (Tukanoano)]
Comuana
Corea [K'orea (Arapaço), Uaupés]
Coronahi
Cuatena
Cuamuna [Kwamona (Makuna, ou Barasana)]
Cucuana
Cueana, Cueuana
(tb. Queuana, Queuama, Quenauana) [Kwevana: baixo Uaupés, médio-Uaupés]
Cumiary, Cumiha,
Cumiho [Kumia (Tukanoano)]
Cumijuana
Curimabanu

D:
Dapaba
Daricauana [Daribitanas: Cassiquiare]
Dariuagaina [Darivagana: rios Sapa, Pamoni]
Dassiha [Daxseá (Tukano): Uaupés]
Deamana, Diamana
Demanano, de Manô [Demanau: alto Rio Negro, rios Cauá, Maboabi]
Dessana, DeeSanna [Desana]
Diatona, Diatuma [sib Tuyuka ?]
Diria [Carapaná?]
Docamaçam
Docapuara [Tuyuka (dohka puara)]
DoSiânaga
Dratana
Duajana, Duexana
Duja
Dumangubena
Dupopanameno

E:
Eduria, Aduria, Iduria [Taiwano]
Enaua [Hehenawa ?]

G:
Gabona
Ganavitana
Genopame
Gibamaxam, Gibamaxa [Yiba masa (sib Makuna): Uaupés]
Gipoa [Yipoa, Gipiuas: Rio Marié]
Guaená [Yuruti-tapuya ? (Gwaiana, Uhaiana)]
Guajara [Guajara: Rio "Ocahy" (Uraricoera ?)]
Gualimana
Guapó
Guinaui [Guinau: Rio Branco]
Gujna
Gunena

H:
Hamunatana [Tatu-tapuya (Hamôa-sená, Hamonya): rio Uaupés]

I:
Iabana [Yabahana: Rios Inambu, Isshie-miri]
Iaboana, Iabuana
Iaibitana
Iamaha [sib Carapaná ?]
Iamanapanameno, Iamapanameno
Iaminary [Baré ? Rio Iá]
Iana, Yana [Iana: Rio Uxié-mirim, Padauiri]
Iauhi
Iauipanameno
Iavana
Iavollydydazedy
Iazareana
Ibamaçam
Ichuiana
Ienuâ
Iepuacama
Ihanhininula [Baré (Ihini): Rio Negro]
Imian
Inacimiana
Inhajua
Iniyarana
Iopiuá [Yopiua: Rio Tiquié]
Itana
Iucajana, Iacajana
Iudecha
Iuguajana
Iuirana [Jurinas ? Rio Acque]
Iulibana [Jurimana: Toriquem]
Iziyana [Izanai ? Rio Içana]

L:
Luiayana, Lucayana

M:
Mabavena [Madavena? Rio Cauabury]
Mabe, Maue [Baré: Rio Xié, rios Miuá, Maroene, Anavexy, Xuara, Marié]
Macara
Macu [Rio Negro-Japurá]
Macu Boaupé [Rio Uaupés]
Macu Cueuana [Rio Uaupés]
Macu do Cajari [Rio Uaupés]
Macu do Parauá [Rio Branco]

Macu do Tiquié [Rio Tiquié]
Macuchi [Rio Branco]
Macumary
Madauaca, Madauuca,
Madauaqua [Mandahuaca: Rio "Abuara", Caburi, Bacimuni]
Magibona
Maia
Majuruha
Manau [médio Rio Negro]
Maniha
Maniminavi [(Aruak) Manynosminariz: Rio Cauabory]
Manoritana
Manitibitena [Baré: alto Rio Negro]
Maquiritari [Maquiritari: Rio Padamo]
Maratibitena [Baré: alto Rio Negro]
Marauebuana
Marekivana
Maria, Mariana [Baria (Achagua): Rio Uneiuxi, Ajoanna, Anareixi]
Marlauena [Mallivena: alto Rio Negro]
Marriubiminari
Matautacavy
Mâvâna, Mavana, Mabana, Mauana [Rio Xié, Bacimuni]
Mavominari
Meuanai [Mepana, Mueinó (Tukanoano): rios Tiquié, Uaupés]
Miana [Miuanas? Rio Inambú]
Minâua, Minoua
Moboaviminari [(Aruak?) Rio Maboabi]
Mopury, Mapury, Mepuri [Mepury: rios Marié, Uneiuxi, Shiuara, Curicuriary, Xuara]
Mujamana
Mumia, Mumiha [Tukanoano]
Muna, Muona [Tukanoano]
Mutavena, Matavena,
Mutauana [Madiuena: entre os Cauabory e Uaupés]

N:
Nocunajara
Nucamaçam

O:
Obiapanameno
Omamaça [Tukanoano (Umoa masa)]
Oravano [Orobakó? (Cubeo), Omanano? (Pira-tapuya)]
Oriueni, Uriueni

P:
Pabany
Padijana
Paimona, Pamona, Puemona,
Puemana [Pemon]
Pamapuha
Pamuan [(Pamoa) Tatuyo]
Panena [Panenoa (=Hanera=Barasana)]
Paracavary
Paracodo [Purukoto: Rio Branco]
Paraene, Pasaene, Pariena,
Parieni [Alto Rio Negro]
Paramuana, Prauilhana,
Paruiana, Pravilhana Sapará,
Parauiana, Prauiana [Parauiana: Rio Branco]
Paraua
Pepuacama, Papuacama
Pequama
Podijara
Pradiana
Puevana
Puha
Pumena
Puna
Puxirinavy, Puxirinabi [alto Xié]

Q:
Quauama
Quemona [Koe Mona (sib Barasana)]

R:
Ribarrana
Rorancanga

S:
Savopeaminari
Seminopananoma

T:
Tabarina
Tamiviuna
Tapiquaru [Tapicári: Rio Branco]
Tauani, Zavani [Zavani: Alto Negro, Orinoco]
Temapominari,
Pemapominari
Tojua
Tuariminari
Tuirana
Turinominavi
Tutari

U/V:
Vaenã [Baena]
Vaimaçana [Pira-tapuya ? Bará ?]
Vajamana
Vajana [Wa'ya-nã: Rio Tiquié]
Vajauna
Bahaúna [(Tukanoano)]
Vajgua
Vajpanameno
Vajxena
Vamapu
Vamaya
Vaminiminari
Vamunâ
Uana
Vanamana
Uanubaquera
Vapanaui, Upunaui,
Vapunaui, Vipunaui [Guaypunave: alto Orinoco]
Uapixena [Wapixana: Rio Branco]
Vapichi, Wapechi
Vaquapanameno
Varea [Baria? Baixo Uaupés]
Uaropanameno
Varacubona
Varuviana, Vaxuxiana
Uaruhuana
Uaxana
Uaypixi
Uenonigana
Uêua
Uhiana
Viana
Vibana
Vipixina
Virumanau
Virupajama
Viuiana
Ujana
Umamaxam, Umamaçam,
Umomaçam
Vorina
Upana
Uriueni
Uruarana
Usauiana
Vyujauijana

X:
Xabinavy
Xalimenâ
Xamipapanemeno
Xapiena
Xarabiquenaui
Xibibona
Xira
Xirira, Xiriha, Xiriá [Xiriana: Rio Branco]
Xiruâ
Xiuitona
Xura

A despeito das inúmeras referências aos Baniwa nos relatórios, ao menos no Içana eles parecem ter se mantido "numerosos" ao longo do período de depopulação e parecem

ter absorvido remanescentes de outras tribos. Sua população no Uaupés, entretanto, diminuiu consideravelmente, do mesmo modo que a população de outros povos falantes de Aruaque e dos Buopé. Em 1755, um documento anônimo afirma que os "Manibas" ainda existiam no Içana "em grande quantidade". Em geral, escravistas que estiveram entre os Baniwa do Içana nunca pareciam ir muito além de Tunui Cachoeira, como mostram os mapas dessa época. Em contraste, mapas de períodos posteriores – os dos anos 1770 e 80 mostram uma penetração muito maior por parte dos portugueses através das cachoeiras, movidos pelo propósito de persuadir os povos a descerem o Rio Negro.

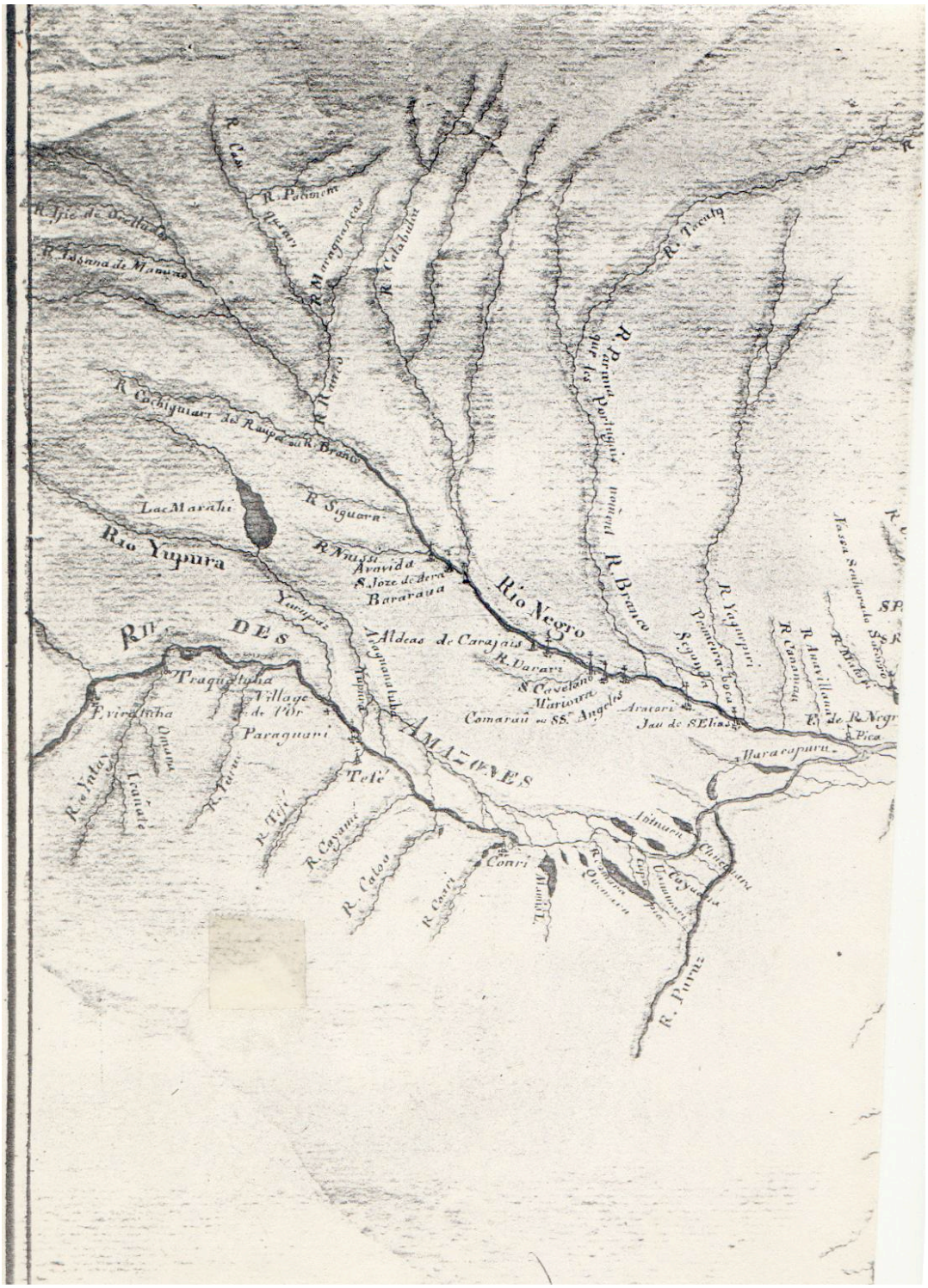
No final da década de 1740, o sistema de tropas de resgate começou a decair, "se por causa das notícias sobre as atrocidades regularmente perpetradas pelos agentes envolvidos, ou por ter sido comprovado seu pouco sucesso em aumentar os cofres públicos, não se sabe" (Sweet, 1974:610). Em 1747, a Coroa ordenou a retirada das tropas do Rio Negro e em 1749 proibiu a continuidade das tropas. Porém, como notou Sweet, "o sistema centenário demorou a morrer"[28] e perdurou extra-oficialmente até pelo menos a década de 1750.

Os documentos interpretados aqui puderam então esclarecer parcialmente a magnitude do tráfico e os limites de sua área de atuação nos anos mais intensos das atividades escravistas no Noroeste Amazônico. Como indicamos em muitos momentos, a instituição da escravatura era alicerçada numa série de construções ideológicas da sociedade colonial sobre os povos nativos do Noroeste Amazônico. Tais construções ideológicas fazem parte de uma cultura mais ampla de conquista e escravização. A acusação generalizada de canibalismo selvagem em relação a todos os povos indígenas do

[28] "the century-old system died hard" (Sweet, 1974:611).

alto Rio Negro criava uma imagem de não-reprodutivos e moralmente invertidos “outros”, cujas vítimas (prisioneiros de guerra) podiam ser “resgatadas” (=compradas) com o objetivo de servir ao processo de reprodução da sociedade colonial. Com o sentido de sustentar essa relação com as sociedades nativas, a cultura da conquista se valia do terror e da violência, como evidenciado pelas marcas deixadas nos corpos de todos os escravos e índios “livres” durante sua captura, assim como pelo processo de exame e certificação dos escravos.

“Comer carne humana” era então uma frase mediadora, um modo colonial de produzir a realidade, que orientava as relações entre as sociedades colonial e indígenas. Em contraste, havia o sujeito obediente, leal e convertido ao cristianismo, um ex-comedor de carne humana, que servia aos programas dos colonizadores atraindo ou negociando com os outros índios. A dominação colonial atacou portanto tanto a viabilidade demográfica dos povos nativos como a construção simbólica de sua realidade.



MAPA DATADA 1749 DO NOROESTE DA AMAZÔNIA, IN NABUCO, ATLAS

ETNOGÊNESE NO ALTO RIO NEGRO

No sentido usado por Hill (1996: 1), etnogênese se refere "à adaptação criativa a uma história geral de mudanças violentas – inclusive o colapso demográfico, o deslocamento forçado, a escravidão, as epidemias, e o recrutamento étnico – impostas durante a expansão histórica dos estados nações coloniais nas Américas." O estudo que Hill faz especificamente dos processos de etnogênese na região do Noroeste Amazônico (1996: 142-160) mostra como as tradições indígenas oferecem modelos de vir-a-ser de povos "enquanto um processo de recuperação e reconstituição conseqüente da dominação colonial e das perdas demográficas, territoriais, e de outros recursos que o acompanharam" (: 157). Esse processo desencadeou "uma re-orientação das fratrias aruak em relação aos povos tukanoanos orientais morando ao longo do rio Uaupés e os seus afluentes." Impossibilitados de sustentar as suas antigas relações com outros povos falantes do Aruak do rio abaixo no Rio Negro ou no alto Orinoco, os Baniwa e outros povos aruak penetraram os territórios dos povos tukanoanos orientais, produzindo assim conflitos que poderiam ter sido "o motivo político para a emergência histórica de fratrias hierarquizadas" entre os Baniwa. Com o término do período de escravidão e descimentos, no final do século XVIII, aliviaram-se tais conflitos e pressões entre os povos aruak e tukanoanos, e assim os povos aruak ou voltaram para áreas rio abaixo ou foram "tukanizados" (como é o caso de alguns clãs cubeo, que eram originalmente aruak) (: 158).

Eu estou de pleno acordo que as tradições indígenas representam de maneira eloqüente os processos de etnogênese, como tenho mostrado para as fratrias Hohodene e Walipere-dakenai em diversas publicações (1981, 1987/88/89, 1998, 2002, s/d). Também concordo com a hipótese de que os povos falantes do Aruak- re-direcionaram as suas

relações com os povos falantes de Tukano do Uaupés e seus afluentes como resultado de processos coloniais, produzindo assim novas formações sócio-políticas. As primeiras fontes escritas sobre o alto Rio Negro do século 18, porém, mostram que os povos aruak-falantes – Baniwa, Kuevana, Tariana, e outros – eram muito mais numerosos no Uaupés do que os povos tukano-falantes. Deve se lembrar, no entanto, que a ocupação do Uaupés pelos Tariana, por exemplo, e os conflitos com os povos de língua tukana (Uanano e Desano) se deram *antes* da penetração do comércio de escravos. Ou seja, os processos de competição, conflito e fusão interétnica, que vieram a definir as relações entre os povos aruak e tukanoano, têm uma profundidade histórica muito maior daquela sugerida por Hill, embora certamente diversas modificações nas configurações das relações entre os povos tukanos e aruaques resultaram do processo de penetração branca.

Em vários estudos, Silvia Vidal e Alberta Zucchi (1993, 1997, 1999, 2002) propõem um modelo novo e sugestivo para repensar os processos macro e globais de mudança histórica que têm caracterizado a região do Noroeste da Amazônia desde os tempos pré-coloniais. Em termos gerais, esse modelo divide a história de longo alcance do Noroeste Amazônico em três fases: (1) a consolidação e o desaparecimento de macro-unidades políticas indígenas, entre os séculos XV e XVII; (2) a emergência e extinção de confederações multi-étnicas no século XVIII; e (3) a emergência e consolidação de sistemas de endividamento e de uma cultura de fronteira, entre 1798 e 1830 (Vidal & Zucchi, 1999: 115-120). A primeira fase engloba toda a região do Norte Amazônico. Os antepassados dos povos aruak, tukanoano e maku do Noroeste Amazônico, conforme as

autoras, pertenciam a três desses macrosistemas das regiões do médio Amazonas, Negro, e Japurá.[29]

"A pesar de su heterogeneidad etnicolingüística, los macrosistemas compartían las siguientes características: (1) la multietnicidad, (2) las jerarquías interétnicas y entre aldeas, (3) territorios claramente definidos, com zonas de amortiguación, y pueblos fronterizos fortificados com guerreros para la vigilancia y la defensa, (4) líderes supremos cuya autoridad y poder se definían por su control sobre la gente, y por el domínio político de un grupo o sector sobre otras poblaciones, (5) la especialización económica y la producción de excedentes para el intercambio intra e inter-macrosistemas, (6) interdependencia socioeconómica de los grupos ribereños e interfluviales, y (7) una etnicidad que transcendía las fronteras económicas, políticas y lingüísticas" (: 116)

Os três macrosistemas a que os povos aruak e tukanoano do Noroeste Amazônico supostamente "pertenciam" eram o "Conori" [cujo centro foi o rio Trombetas], o "Oniguayal," [ou Omagua do Solimões] e o "Manoa" [ou Manao do Rio Negro].[30] Os nomes dessas macrosistemas claramente foram sugeridos pelas observações dos primeiros cronistas entre as sociedades do Amazonas e médio Rio Negro, mas as autores argumentam que esses "*macropolities*" abrangiam povos de regiões muito distantes de seus centros.

---

[29] Em seu artigo publicado em *Anthropos* (1999), Vidal afirma (:518) que eles "pertenciam" a somente os sistemas macro-políticos de Manoa e Oniguayal (ou Omagua) do Noroeste da Amazônia e Médio Amazonas.

[30] Em seu artigo de 1996, Vidal e Zucchi defendem a existência de um "macrosistema de Manoa, cuyo territorio se extendía desde la margen izquierda del Amazonas, entre la ribera derecha del bajo Negro y del Japurá, y abarcaba todo el curso del Negro, así como el Branco, alto Japurá, Vaupés, Isana, Guainía, Inirida, Casiquiare, y alto Orinoco." (: 113) Esse macrossistema foi internamente segmentado em três partes: a "província dos Manao"; a "província dos yumaguaris", que abrangia a região desde a boca do Uaupés até o rio Inirida; e a "província dos epuremei ou maduacaxes", desde o Jauaperi no Rio Negro até o Cassiquiare. O que mais nos interessa aqui é a "província dos yumaguaris" já que, de fato, o nome yumaguaris aparece nas primeiras fontes (Cristobal de Acuña, 1640), ao se referir a um povo do Uaupés – e não uma província – que trabalhavam ouro: "los mismos que habitan el rio y que ocupan de sacarlo, yumaguaris, que quiere decir sacadores de metal; porque yuma es el metal, y guaris los que lo sacan..." (1942 [1640]: 76). Nesse mesmo documento, Acuña lista 12 das "grandes províncias do Rio Negro" que nem sequer são mencionadas por Vidal e Zucchi (: 83).

Em primeiro lugar, não existe evidência nem arqueológica nem das primeiras fontes escritas que possa corroborar a existência desses três "macrossistemas"; ou seja, a sua existência é puramente especulativa na parte das autores. Segundo, embora seja claro que que os povos aruaques, tukanos e maku *participavam em redes de comércio* com os Manao e os povos do Solimões – indicado pelas suas tradições orais e evidenciado nas fontes escritas – é uma outra questão afirmar que eles "pertenciam a" ou eram "vinculados a" esses sistemas macro-políticos no sentido de fazerem parte de hierarquias inter-étnicas lideradas por chefes supremos ("senhores" ou "reis", nos sentidos britânicos que Whitehead emprega esses termos) e elites poderosas de chefes secundários. Tal visão sugere um modelo centralizado que talvez tenha existido **em determinados momentos da história d**as sociedades da várzea mas há pouca evidência que comprova a sua extensão para o alto Rio Negro. Além disso, as sociedades aruak do alto Rio Negro provavelmente mantinham tantos vínculos com os povos do Orinoco quanto com os do Rio Negro e Amazonas. Assim, a antiga sociedade poderosa dos povos Achagua certamente estendia a sua influência até o alto Rio Negro. E, se o comércio em ouro realmente existisse, então os povos do Uaupés também comerciavam com os povos das regiões sub-andinas. Portanto, deveríamos pensar em múltiplos sistemas interligados nos quais os povos do alto Rio Negro, especialmente os povos aruaques, *participavam*. Finalmente, fica claro nas primeiras tradições orais registradas do alto Rio Negro que as lutas pelo poder *dentro da região* (por exemplo, entre Buopé e seu povo, e com os Uanano e Arara) tinham mais importância nos períodos pré-contatos, do que as suas relações com povos distantes do Amazonas e médio Rio Negro.

No que diz respeito à formação de confederações multi-étnicas, Vidal & Zucchi (1999: 117) afirmam que:

"Estas confederaciones multiétnicas eran organizaciones político-económicas de variada y variable composición étnica, que Whitehead (1994, 39) califica como una modalidad de liderazgo comercial-militar. Las mismas estaban dirigidas por poderosos jefes cuya autoridad política estaba basada en su habilidad para captar seguidores (grupos de parientes por consanguinodad y por afinidad y los aliados), en sus dotes como comerciantes regionales (especialmente en bienes europeos) a través de rutas indígenas muy antiguas, y en sus conocimientos y poder chamánico (Vidal 1998)."

Entre 1700 e 1770, conforme as autores, existiam várias confederações multi-étnicas ("até 15", Vidal, 1999: 519) "cuyo tamaño y composición eran flexibles y variables, y dependían de grado de control político y económico que las autoridades coloniales ejercian sobre el alto y medio río Negro." (: 117) Assim, no período entre 1700 e 1725, três confederações dominavam o baixo-a-médio Rio Negro[31]: dos Manao, Cauaburicena e Aranacoacena. Certamente a existência da Confederação dos Manao é bem documentada, embora a sua proeminência fosse mais acentuada durante a guerra dos Portugueses contra os Manao (1723-27) do que antes. Após a derrota dos Manao, conforme as autoras, as principais confederações do médio-ao-alto Rio Negro incluíam os Demanao, Madawaka, e Boape-Pariana-Maniva, as quais perduraram durante um período de trinta anos (1725-55). O término dessa configuração de confederações coincide com a abolição pelos portugueses da escravidão indígena, a qual foi seguida pela emergência de seis confederações: Darivazauna, Amuisana, Tariana-Maniba, Guaipunavi, Marabitana e Madawáka. Essas confederações duraram apenas 15 anos, de 1755 a 1770, segundo Vidal, indicando a sua "instabilidade" e as pressões européias para desmantelar as macro-organizações indígenas.

[31] Vidal, 2002: 259. Isso contrasta com a sua delimitação em 1996 de três confederações dos Maniva, Manao e Madawáka para o período de 1700-1730. (1996: 120)

Diante da intensidade da presença portuguesa e espanhola na região, não é surpreendente que tais confederações - *se é que realmente existissem* – fossem tão efêmeras.

No que diz respeito às noções de "províncias" e "confederações", cabe duas observações finais. A primeira foi feita em 1768 pelo Vigário Geral do Rio Negro, Padre José Monteiro de Noronha, em seu *Roteiro* sobre a "província de Manoa", "capital" da que supostamente fosse a grande "cidade" de Jenefiti (ou Janauauoca) no rio Jurubaxi. Noronha observou que: "não obstante serem todos eles [os Manao] confederados, erão com tudo as suas Aldeas independentes humas das outras, e muitas dellas tão populosas como a da Janauauoca." (:185) Isto reforça a conclusão de que nem as "províncias" nem as "confederações" eram centralizadas (i.e., não existiam "capitais") e permanentes. As confederações eram associações *ad hoc* que surgiram para enfrentar pressões externas; a sua existência frágil, era limitada por divisões, conflitos internos e alianças com os poderes europeus competitivos.

A segunda observação diz respeito à emergência histórica de "confederações multi-étnicas" na região do Rio Negro: independente das críticas que podem ser levantadas a respeito de quais povos pertenciam a elas e quando, a hipótese é altamente relevante quando nós levamos em conta o processo da emergência da *Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro* em 1987, e a proliferação de associações políticas locais desde então, um processo aliás que continua até hoje. A *Federação* multi-étnica – tal como as confederações do passado – surgiu como resposta às circunstâncias históricas e forças externas, e mantém uma relação dinâmica com as associações políticas locais, as quais, embora filiadas à *Federação*, lutam para preservar a sua autonomia. Assim, o trabalho importante de Vidal e Zucchi confirmam a profundidade histórica desses processos políticos dinâmicos no Noroeste Amazônico hoje.

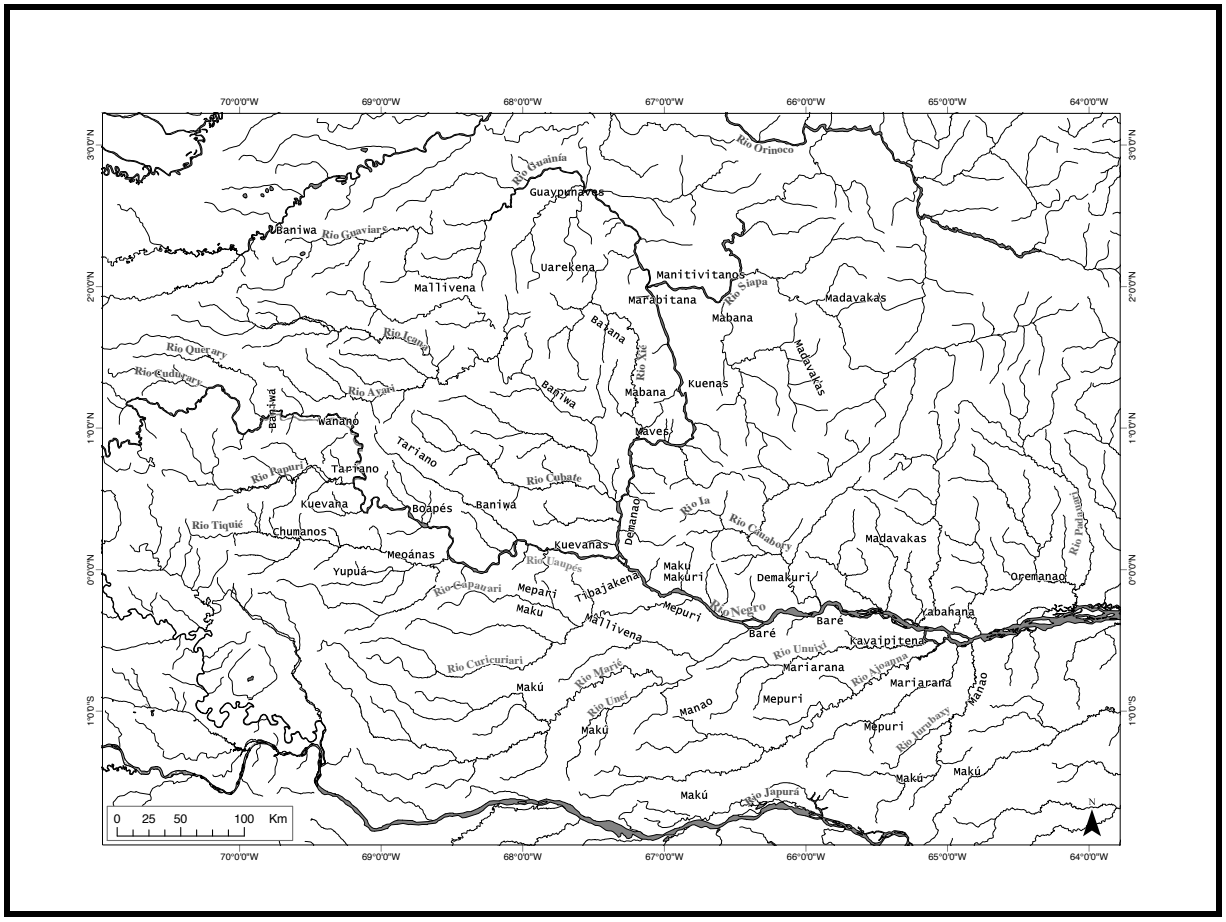
Mapa etno-histórico da região do alto Rio Negro em meados do século XVIII

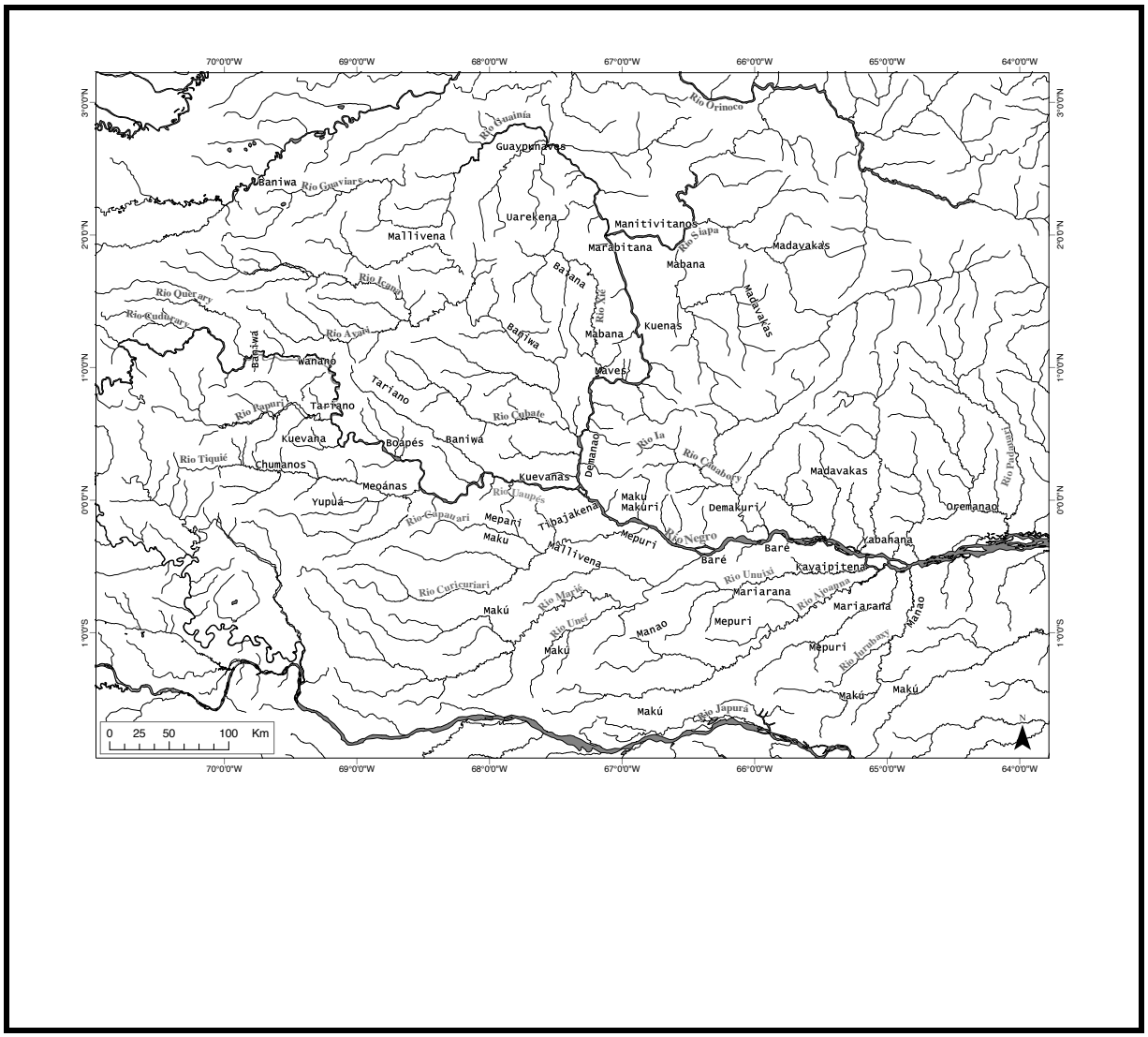
Esse mapa é baseado em minha tentativa de localizar a maioria dos povos da região do Rio Negro até o alto Orinoco em meados do século XVIII utilizando alguns poucos documentos portugueses do início da década de 1750, assim como mapas e documentos espanhóis dos anos 1750 e 60. Minha fonte primária foi Szentmartonyi, cujas informações eu comparei com um documento "anônimo" escrito em 1755 (publicado na *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*).

Trata-se do único período de tempo em que um mapa etno-histórico em que não existia assentamentos portugueses e espanhóis no extremo alto Rio Negro pôde ser feito (comparado aos mapas desenhados por Manuel da Gama Lobo d´Almada em 1784 e 1795, reimpresso pela FOIRN/ISA, 1998:81-82). Por outro lado, tropas escravistas já tinham se estabelecido na região por cerca de uma geração e 1740-50 é um intenso período de guerras e atividades escravistas no alto Orinoco. Ainda, na região desde a boca do Rio Negro até o último assentamento português, mais da metade do trajeto sofreu depopulação e deslocamento como resultado de guerras de extermínio desde 1720-40.

Além disso, algumas precauções devem ser tomadas no uso desse mapa, pois ele apresenta muitas dificuldades: as localizações dos povos mencionadas nos documentos estavam nos rios ou em seus afluentes; na maioria dos casos, não temos idéia de seus assentamentos ou do número deles. Em segundo lugar, eu localizei esses povos quando encontrei uma concordância significativa entre diversas fontes que mencionam sua existência e convergem nas indicações de seus nomes e localizações. Nem todas as

instâncias de grupos puderam ser verificados. Por exemplo, o nome “Chapuena” diz respeito a muitos povos que viviam no Cauabori, Uaupés, Içana e Xié, e poderia até ser um nome pejorativo. Ele desaparece dos relatos no final do século XVIII. Por vezes, o nome dado a um povo refere-se simplesmente ao rio em que viveram e não se trata de uma auto-designação; por exemplo, o povo chamado “Iaminari” – o nome significa “donos do [rio] Ia– talvez fosse os Baré, mas não temos como comprovar isso. Deve ser lembrado ainda que o mapa não mostra os “numerosos povos desconhecidos” nas cabeceiras onde não havia comércio. Finalmente, os nomes de rios e suas localizações algumas vezes apresentam problemas incontornáveis. Usei mapas oficiais de diversos períodos entre a década de 1740 e o início do século XX. Para muitos tributários do Rio Negro, porém, não pude fazer qualquer localização.





MAPA ETNOHISTÓRICO DO MÉDIO E ALTO RIO NEGRO 1749-55

Capítulo 2:
Histórias de Guerras e Alianças

Os Baniwa e Kuripako têm uma tradição guerreira marcante em suas mitologias e histórias orais. Embora tenham abandonado a guerra há muito tempo, ainda conservam vivas as memórias de guerras (*uwi*) levadas a cabo entre eles próprios e com os outros grupos lingüísticos da região do Noroeste Amazônico. Os povos Tukano-falantes que habitam a região do Uaupés, e ao sul deste, lembram-se igualmente, em suas histórias orais, de numerosas incursões guerreiras dos Baniwa e Kuripako. Nos mitos sagrados dos Baniwa, a guerra representava uma dinâmica central nas relações do homem com a natureza e na reprodução dos grupos sociais. Nas fontes escritas dos séculos XVIII a XX, os Baniwa têm uma reputação de "belicosos" e antropófagos (Souza, 1848; Wallace, 1853; Koch-Grünberg, 1906).

O predomínio da guerra entre os Baniwa e Kuripako é em si um fato que merece ser compreendido, ainda que pouca atenção tinha sido dada à guerra tradicional fora do contexto colonial. Em meus estudos da história Baniwa (Wright, 1981) interpretei, detalhadamente, tradições do povo Hohodene, uma fratria Baniwa no Brasil, traçando uma história das guerras de que participou e da construção de alianças, no contexto da intrusão colonial do século XVIII até meados do século XIX. Chernela, no seu estudo da organização social dos Wanana (família Tukano), menciona as numerosas incursões guerreiras dos Baniwa no Uaupés. (Chernela, 1983). Journet dedica um capítulo de seu estudo sobre os Curripaco, da Colômbia (Journet, 1995), à organização social da guerra, apresentando diversas hipóteses sugestivas e estimulantes para explicar a sua natureza.

Neste capítulo, examino o propósito da guerra tradicional dos Baniwa, suas características estruturais e os princípios subjacentes à sua organização. As percepções e observações de outros etnógrafos deste século e de povos como os Wanana do Uaupés, parentes por afinidade e antigos aliados dos Baniwa em guerras, constituem fontes

importantes para a compreensão e avaliação das histórias Baniwa. As evidências explicitadas a partir das tradições orais citadas abaixo, bem como das fontes escritas, sugerem, fortemente, que o estado crônico de guerra entre certos povos do Içana e seus inimigos parece ter tido diversos propósitos entre os quais um era de "acabar com" o inimigo de vez, em troca de alguma perda que o grupo Baniwa havia sofrido; outro era de capturar crianças, mulheres, e determinados bens. As crianças eram criadas "como serventes" e depois vendidas ou trocadas para mercadoria, principalmente armas de fogo com as quais faziam-se mais guerras. Ao mesmo tempo, a guerra foi marcada por uma série de atos rituais, incluindo danças pré-guerreiras, cantos e fórmulas mágicas. A guerra Baniwa em geral pode ser caracterizada assim pela emergência de formas organizadas de relações políticas e sociais intra e entre grupos que estruturaram a hostilidade e, ao mesmo tempo, a própria sociedade Baniwa no estado de guerra.

Assim, este capítulo procura compreender os princípios, a organização e os valores que controlam os atos de "fazer guerra", enquanto um sistema definido pela troca, o qual foi necessário para a produção e reprodução da sociedade Baniwa.[32] Além disso, dedica atenção ao processo de abandono de guerra, descrito em várias tradições, uma vez que essa dimensão esclarece aspectos da sua organização social e política. Meu esforço aqui, todavia, não é o de datar quaisquer tradições, ou seja, colocar em seqüência cronológica ou correlacionar com períodos históricos ocidentais. Enquanto isto é possível para guerras envolvendo brancos, e mesmo para algumas não os envolvendo, trato aqui mais da questão de temporalidade enquanto relacionada às dinâmicas da guerra tradicional, ou enquanto

[32] A maioria das histórias orais que os Baniwa contam sobre seu passado tem as "guerras do passado" como tema central. Sem dúvida, a guerra não é a única dinâmica da história Baniwa, e um estudo mais amplo deveria examinar outros processos tais como a formação de aldeias, as alianças e política de casamentos. Mas o objetivo desse capítulo é de entender este gênero específico e importante da tradição Baniwa.

esclarecedora de concepções nativas de períodos históricos, do que enquanto relacionada à história colonial. Por isso, o fato que esse capítulo segue o da escravidão indígena – um período de intensas guerras no Alto Rio Negro – e antecede os capítulos sobre os movimentos proféticos da metade do século 19, não significa que todas as guerras relatadas aqui aconteceram na segunda metade do século 18 primeira do 19. As guerras de grupos Baniwa e Kuripako foram constatadas nas fontes escritas tanto na metade do século 19 quanto no início do século 20. Depois disso não há mais notícias de guerras no Içana nem na região em geral.

INIMIGOS E ALIADOS

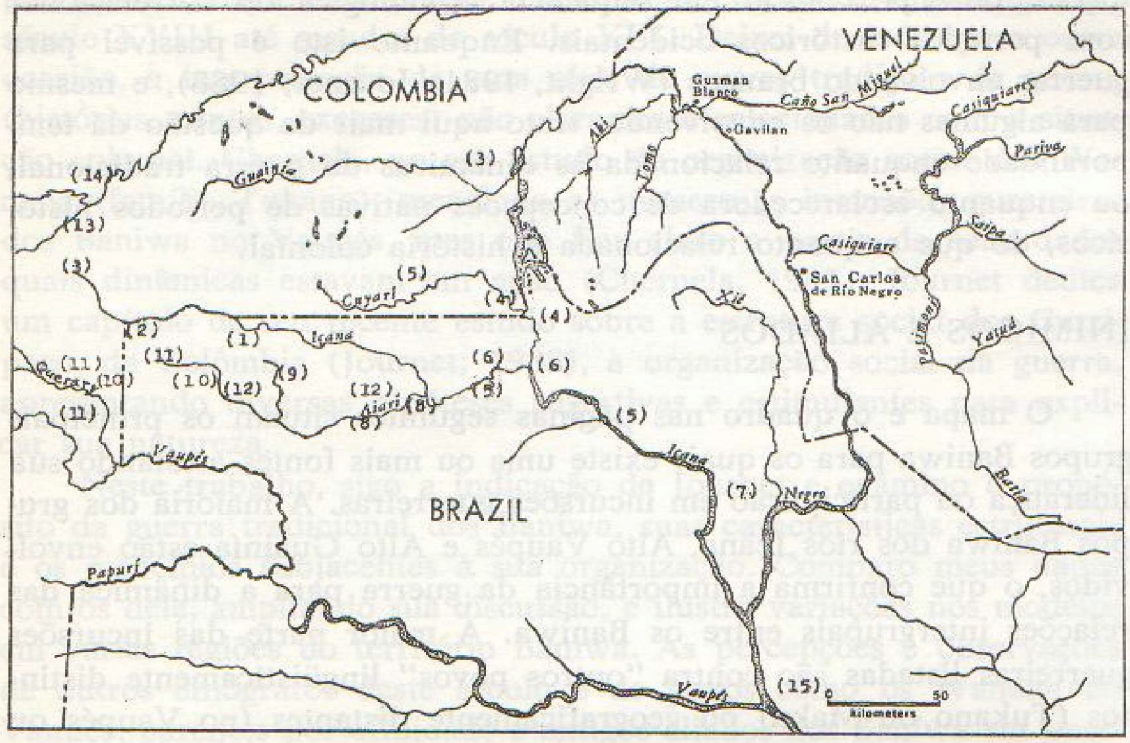
O Mapa e o quadro nas páginas seguintes situam os principais grupos Baniwa para os quais existe uma ou mais fontes atestando sua liderança ou participação em incursões guerreiras. A maioria dos grupos Baniwa dos rios Içana, Alto Uaupés e Alto Guainía estão envolvidos, o que confirma a importância da guerra para a dinâmica das relações intergrupais entre os Baniwa. A maior parte das incursões guerreiras listadas são contra "outros povos" lingüisticamente distintos (da família lingüística Tukano ou Maku) ou geograficamente distantes (no Uaupés ou Papury).[33] Mesmo quando o inimigo é um outro grupo da família lingüística Aruak (Tariana, Warekena), tanto a distância lingüística, quanto a geográfica, caracterizam as relações adversárias. Nos casos em que as guerras foram conduzidas entre os grupos social ou geograficamente próximos (por exemplo, entre os Walipere-dakenai e os Dzauinai do Médio Içana), as histórias orais relatam que as

[33] Os Hohodene do Aiary dizem que seus inimigos tradicionais – *napuunda* ou *nakuema*– são três grupos do alto Uaupés – os Akali dakenai, os Alidali dakenai, e os Athena dakenai. Eles identificaram os últimos como "Karipuna", ou seja, um povo de língua Caribe. Os Alidali dakenai eram um grupo de língua aruak, muito distante dos Hohodene, provavelmente Curripaco do alto Içana. Os inimigos dos Walipere dakenai eram os Kapithi minanai, Kumada minanai, e Padzualieni – todos grupos Kuripaco do alto Içana.

guerras terminaram na formação das alianças através de intercâmbio marital. Guerras contra grupos distantes raramente, se tanto, terminaram desta maneira.

As guerras conduzidas contra outros grupos, todavia, nunca o foram com propósito de conquista ou expansão territorial, ou de submissão do inimigo. Talvez em se tratando dos grupos Baniwa dos rios Querary e Cuduiary, seja possível pensar que as guerras tenham sido conduzidas em defesa do território tradicional contra intrusões por parte dos povos Cubeo. A evidência, porém, contradiz esta hipótese uma vez que

Mapa da região do alto rio Negro, mostrando as localizações dos grupos, ver Quadro



O ALTO RIO NEGRO (mostrando a localização dos grupos, ver Quadro)

QUADRO DE GUERRAS BANIWA *

Grupo (e Localização)	*Inimigo(s)*	*Fontes*
1) Kapithi-minanai (alto Içana)	Cubeo (Querary)	1,2
2) Kumadene (alto Içana)	Cubeo (Querary)	1,2
3) Adzanene (alto Içana)	Cubeo (Querary); Desana, Maku	1,2,3
4) Muriwene (boca do Cuiary, médio Içana)		
5) Oalipere-dakenai (médio Içana, Cuiary, Aiary)	Dzauinai (médio Içana); Maku (Vaupés)	1,3,4
6) Dzauinai (médio-baixo Içana),	Oalipere-dakenai (médio Içana, Cuiary)	1,4
7) Wadzuli-dakenai (baixo Içana-Rio Negro)	Oalipere-dakenai, Molé-dakenai, Hohodene	1,4
8) Hohodene (médio Içana-Aiary), Molé-dakenai (alto Aiary-médio Içana)	Tariana (médio Vaupés)	1,4
9) Molé-dakenai	Tariana; Kapithi-minanai; Kumadene	1,4
10) Dzuremawa (Querary-Cuduiary-Aiary)	Súlia (Papury), Maku (Papury)	1,2,5
11) Koreteraböawö (Querary-Cuduiary-Içana)	Quenei (Querary), Maku (Querary)	1,5
12) Maulieni (Aiary)		
13) Toké-dakenai (alto Içana)	Dêrunei, Warekena	1,3
14) Padzualieni (alto Içana)	Toké-dakenai	1,3
15) Brancos (Rio Negro)	Hohodene, Oalipere-dakenai, Molé-dakenai	1,3,4

* Este Quadro inclui os grupos mencionados nas tradições orais sobre os quais existem informações concretas. É possível que haja outros.

Fontes:

1. Tradição Oral
2. Koch-Grünberg (1909)
3. Journet (1988)
4. Wright (1981)
5. Chernela (1979)

os falantes de línguas Aruak desses rios rapidamente assimilaram a língua e cultura Cubeo e conduziram suas guerras contra outros povos distantes, Maku e outros. Além do mais, os inimigos Aruak dos Cubeo eram os Kuripako do Alto Içana e Guainía e os Walipere dakenai do médio Içana.

Os inimigos mais freqüentes, então, foram os outros grupos lingüísticos ao sul do Guainía-Içana com os quais, na maioria dos casos, não havia relações de afinidade ou aliança. No único caso onde tais relações existiriam, os Baniwa recrutaram seus afins como aliados em guerras contra inimigos. Nesse sentido, certos grupos Baniwa do rio Aiary têm estado há muito tempo ligados por afinidade às comunidades Wanana do Uaupés. De acordo com os Wanana, esta aliança garantiu sua própria segurança em relação às investidas dos Baniwa. Posteriormente, com base nas obrigações determinadas pelo parentesco por afinidade, os Baniwa recrutaram os Wanana em suas investidas contra os Cubeo, afins dos Wanana (Chernela, 1983, p. 48-53), [34] e os Sulia, um grupo Tukano do Papury. O *status* conferido pelo parentesco por afinidade, todavia, não é sempre, em si mesmo, uma garantia contra eventuais ataques de outros grupos. O grupo Cubeo Dzuremawa do Querary, por exemplo, é lembrado por suas investidas contra comunidades Wanana. Nestes casos, podem ser feitas distinções entre afins e verdadeiros afins, estes nunca sendo perpetradores ou vítimas de ataque.

Raramente, se tanto, encontra-se evidência de hostilidades entre grupos da mesma fratria; isto é, a guerra é incompatível com relações de parentesco definidas pela ideologia de descendência de ancestrais comuns. Se foram desenvolvidas hostilidades entre grupos aparentados, isso ocorreu em pequena escala e teve curta duração. A guerra,

[34] Journet também observa que afins de afins poderiam ser considerados inimigos (1995: cap. IV).

freqüentemente, ocorreu entre grupos de diferentes fratrias. Existe uma série de histórias de hostilidades, por exemplo, entre os Hohodene, Walipere-dakenai e Dzauinai, todos do Médio Içana, que vivem relativamente próximos uns dos outros, mas que pertencem a diferentes fratrias. Não obstante, essas guerras terminaram na formação de uma tripla aliança, na qual os três grupos começaram a trocar mulheres depois de abandonarem a guerra. Grupos irmãos, da mesma fratria, podiam requisitar apoio mútuo nas suas investidas, bem como o de fratrias de afins aliados. [35]

Em resumo, podemos dizer que a guerra para os Baniwa situava-se mais na periferia da sociedade, ou seja, onde nenhum tipo de relação permanente tivesse sido ou pudesse ser desenvolvido. A guerra poderia ser o prelúdio para a criação de relações sociais entre grupos relativamente contíguos, mesmo que fossem de famílias lingüisticas diferentes, mas as relações com grupos geográfica e socialmente distantes eram freqüentemente estruturadas por hostilidades, permanecendo tais grupos como adversários permanentemente em oposição com os quais nenhuma relação de aliança poderia ser desenvolvida.

Nos casos de grupos aliados da mesma fratria, freqüentemente era reconhecida a liderança comum de chefes de guerra (*uwi lhiwída,* cabeça de guerra),. Segundo as tradições, estes foram os protagonistas que ou iniciaram as guerras ou lideraram os guerreiros em investidas de vingança. Conforme a descrição de Journet (1995, cap. IV), o líder de guerra Kuripako é "ele que marcha como primeiro da fila", embora não fosse ele a realizar a violência: "Naquele momento da batalha, não é o líder de guerra quem mata; ele envia seus subordinados para atacar o inimigo" (Journet, 1995, p. 208). Para Journet, essa

[35] Chernela menciona que os Kuripako do Guainía "uniram vários grupos de parentes consangüíneos e por afinidade em suas guerras e chamavam de 'irmão' a todo grupo que se aliava a eles na guerra." (1983: 49)

distinção é coerente com as distinções hierárquicas entre chefes e subordinados, irmãos mais velhos e mais novos, que operam na sociedade em tempos de paz. O líder de guerra é também quem distribui a carne do inimigo morto entre os membros da comunidade vitoriosa (Journet, 1995, cap. IV). Uma das histórias que apresentaremos nesse capítulo, sobre *Mulitu,* um grande chefe de guerra dos Walipere-dakenai, mostra a dinâmica entre esses líderes e seus guerreiros.

HISTÓRIAS DE GUERRAS E SUA INTERPRETAÇÃO

Para compreender a dinâmica de guerra Baniwa, seus motivos, valores e formas de relações, apresentaremos uma série de resumos e comentários de histórias que ilustram pontos-chaves para esta discussão. As histórias foram contadas por anciões Hohodene, Maulieni, e Walipere-dakenai do Aiary.

I. Guerra contra um Pajé do Uaupés

Uma vez um pajé do alto Uaupés matou um povoado inteiro de Hohodene com relâmpago e trovão. A guerra começou com esse pajé. Aí os parentes deles se juntaram para matar aquele pajé. Foram no Uaupés todos e mataram logo o pajé e sua família com flechas, *mawakuli*. Essa foi a primeira guerra.

II. Os Walipere dakenai fazem Guerra no Rio Japurá

Os Walipere dakenai foram fazer guerra lá na cabeceira do Japurá. Juntou o pessoal – os Hohodene, Maualinai – e foram matar. Pegaram os filhos do pessoal de lá, daqueles que eles mataram, chama-se *namairuwa*, os filhos crianças.[36] Voltaram

[36] O narrador explicou, esses filhos são "como a gente tem, para ajudar os velhos, como secretaria. Antigamente faziam isso."

para o Brasil. Quando já ficaram homens, já grandes, eles vendiam-nos no Brasil, como pagamento. Vendiam os *namairuwa* no Brasil para conseguir armas, e com essas armas faziam mais guerras, para matar de novo.

III. Guerras dos Dzauinai, Walipere-dakenai, Hohodene

Os Dzauinai viviam em cinco aldeias na foz do Rio Aiary. Os Dzauinai eram matadores; eles matavam com flechas, lanças e clavas. Eles matavam muitas pessoas e faziam prisioneiros. Eles comiam gente. Foi a troca deles (*nakoada*), a vingança deles. Eles matavam crianças também. Eles usavam couro de anta como escudos. Eles matavam muitas pessoas. Tão logo eles tinham matado em um em troca, eles matavam outro (*koadzuka nainoa nakoadawa anaha, koadzuka nainoa ana apada*). Eles pegavam pessoas e as comiam em troca (*nakoada*). Eles matavam e comiam. Assim eles viviam, os Dzauinai e Walipere-dakenai. Eles estavam acabando com as pessoas (*nawadzakane*).

Então, um dia, os Dzauinai pensaram, "nós estamos vivendo de maneira má. Muitos nós matamos. Agora, seu Walipere-dakenai, nós vamos dar a você uma mulher e nós vamos receber uma mulher em troca. Nós vamos ser cunhados (*wetenaaki*). Depois, nós vamos dar uma mulher para o chefe Hohodene." Assim eles abandonaram sua matança. Então eles pegaram suas coisas de fazer guerra, as clavas e lanças, e jogaram fora todas elas num igarapé.

IV. Guerra Walipere-dakenai e Dzauinai

Um dia uma mulher Walipere foi com seu filho para a aldeia Dzauinai do Kakaiperi [Lago do Morcego]. Os Dzauinai mataram os dois, assaram, e os

comeram. “Cheios de felicidade ficaram seus corações” (*huiwi nakaale*). Então o marido da mulher foi contar ao pai dela na aldeia Walipere do Dzateam. Ele pediu uma troca (*rokoada*) pela morte dela, mas avisou que o chefe Dzauinai era perigoso. Os Walipere fizeram clavas mágicas e foram à aldeia Dzauinai onde mataram as pessoas. Eles pedaçaram os mortos, os assaram, e encheram cestos com a carne deles. Eles voltaram para sua aldeia e os comeram. “Ele matou, eles comeram, em troca para ela, a filha deles” (*linoaka nainhakaro rokoada roa nenipe*). Assim os Walipere-dakenai mataram as pessoas.

V. Guerras Walipere-dakenai e Wadzuli-dakenai

Um homem dos Wadzuli-dakenai tomou como esposa uma mulher Walipere-dakenai. Então um dia ela morreu. Depois, os Wadzuli-dakenai decidiram fazer guerra contra os Walipere-dakenai. Eles foram à nascente do Igarapé Pamaale [médio Içana] e atravessaram a floresta para a nascente do Rio Cuiary. Os Wadzuli-dakenai se ajuntaram. Os Wadzulinai chegaram liderados pelo seu chefe chamado Mayanali e cinco canoas. Eles enviaram um homem para falar com os Walipere-dakenai. O chefe dos Walipere-dakenai mandou matar um peixe e foi chamá-los para comer com eles. No meio da floresta, os Walipere encontraram os Wadzulinai, os cumprimentaram como cunhados, e ofereceram o peixe para eles comerem. Eles sentaram em um círculo, muitas pessoas. Dois homens Wadzulinai sentaram no meio com terçados e flechas. Então, repentinamente, num sinal do chefe dos Walipere dakenai, eles pularam e mataram os Wadzulinai. Os Wadzulinai tentaram fugir por dentro do rio. Os Walipere acabaram com os guerreiros Wadzulinai. Os Wadzulinai viviam na aldeia do Carmo no Içana.

Então, um outro povo, os Kapithi-minanai, aliados dos Wadzulinai, e outro, os Kumadene, fizeram guerra. Eles chegaram em quatro canoas ao rio Cuiary. Eles trouxeram muitas flechas envenenadas com eles. Eles foram pegar as crianças Walipere. Mas não as encontraram. Em vez disso, eles encontraram o chefe Walipere. Então, os Kapithi-minanai retornaram para a sua aldeia.[37]

Mais tarde, os Wadzulinai fizeram guerra contra os Hohodene e Molé-dakenai[38] mas, dessa vez, eles foram com uma força policial dos brancos.[39]

KOADA (TROCA)

Nas histórias I, III, e V, percebemos que as guerras pareciam não ter outro propósito senão o de "acabar com" (*nawadzakane*) o inimigo, e que a dinâmica da guerra era motivada pela vingança, conforme se deduz da palavra *nakoada*, "a troca deles". O conceito-chave *koada* aparece em várias histórias aqui citadas para descrever ações de matança e de guerreiros. É a dinâmica essencial que põe em movimento uma sucessão de ações recíprocas de hostilidade, todas interligadas. A combinação do incessante desejo (expresso na frase "alegremente ele acabou com eles", *huiwi da liawadzane*) de destruir

[37] Essa história é contada em mais detalhes abaixo, pois é a história do grande chefe de guerra *Mulitu*. Foi depois dessas derrotas que os *Wadzulinai* espalharam pelo Içana e Rio Negro.

[38] *Identificação dos Molé-dakenai*: os Molé-dakenai, de tradições Hohodene, são um grupo para o qual existem informações conflitantes. Seu nome em língua geral é "Akaiaká-mirí" o que os identifica com os Muriweni, "filhos da Sucuri", do Médio Rio Içana. Todavia, as tradições afirmam que a maloca dos Molé-dakenai ficava no Alto Rio Aiary, acima de Jurupary Cachoeira, num igarapé no meio da floresta, vizinhos aos Dzuremawa, "filhos da jibóia", grupo Cubeo dos rios Querary e alto Aiary, *ou* aos Koreteraböawö, "povo da cobra", outro grupo Cubeo (mas de origem Baniwa) da mesma região. O fato de os Dzuremawa considerarem os Maulieni do alto Aiary como "irmãos" sugere que os Dzuremawa estavam relacionados aos Molé-dakenai, que também se consideravam irmãos dos Maulieni. O fato de os quatro "grupos-cobra" terem nomes parecidos – povo da cobra, filhos da jibóia, filhos da sucuri, e Molé-dakenai, "netos da cobra" – também sugere a existência de uma antiga fratria de grupos amalgamados de Cubeo e Baniwa. Um equivalente seria a fratria dos "grupo-onça" que inclui os Dzauinai, "povo onça", Dzauinai theyri, "mestres do povo onça", Dzauiminanai, "donos da onça", e Dzaui-dakenai, "netos da onça."

[39] Neste ponto da história começa a narração de uma guerra e descimento forçado dos Hohodene para o baixo Rio Negro. É a história do *Keruaminali*, antepassado e líder de guerra dos Hohodene, para a qual ver a versão completa no livro *Waferinaipe Ianheke. A Sabedoria dos Nossos Antepassados* (ACIRA/FOIRN, 1999).

ou acabar com o inimigo, juntamente com a busca de uma vingança em troca, parece, então, ter sido a força movedora da guerra Baniwa. Isto está apropriadamente resumido na frase "tão logo eles tinham matado um em troca, eles matavam outro". A desforra era tirada contra comunidades inteiras pela perda de uma pessoa de uma delas, e poderia se prolongar por uma série de guerras, embora o empenho nas guerras fosse de eliminar todos de uma vez e não prolongar a vingança.

As guerras Dzauinai da história III confirmam a visão de que hostilidades, guerras e canibalismo são o outro lado das alianças feitas através do intercâmbio marital, pois o fim da guerra ocorre com a doação de mulheres. Além do mais, podemos citar outra evidência: a palavra para a troca de mulheres através do casamento, que freqüentemente toma a forma de troca de irmãs, é *rokoama* , "em troca para ela". A palavra para o pagamento da noiva (isto é, o noivo paga ao pai de sua noiva com objetos manufaturados ou serviços prestados pelo ato de tomar uma filha) é *nakoadadali*, "a troca deles". Assim, o que se verifica, é que o mesmo vocabulário para a guerra "em troca" é usado para a troca matrimonial, o que sustenta a visão de que a guerra é uma forma de reciprocidade cujo inverso é a permuta matrimonial.

A CAPTURA DE PRISIONEIROS

A captura de prisioneiros, principalmente de mulheres e crianças, foi outro objetivo evidente das guerras Baniwa. Chernela (1983), por exemplo, cita diversos informantes que afirmaram que os Baniwa capturavam meninos e meninas e matavam pessoas mais velhas. "Freqüentemente os prisioneiros vendiam as crianças do sexo masculino aos brancos em troca de mercadorias e dinheiro, as jovens eram tomadas como esposas" (Chernela, 1983, p.48). De acordo com os Wanana,

"Os Baniwa levavam muitas mulheres e não soltavam nada, e em alguns povoados eles roubavam as mulheres (...) Durante a guerra dos Baniwa, com as outras turmas, realmente os Baniwa eram muito espertos de roubar mulheres e os meninos. Atualmente existem estas mulheres que eles roubavam durante a guerra de outras turmas. Por isso, hoje em dia, tem as mulheres de Cubeos que os Baniwa roubaram (...) Os Baniwa tratavam bem legal os meninos e meninas e as mulheres que eles roubavam. Os Baniwa tratavam os meninos e meninas como parentes. Quando foram mais grande, se for uma menina, obrigavam a casar com seus filhos, e para meninos quando for grande, os Baniwa compromissavam de casar com suas filhas (...) e as mulheres mais velhas que eles roubaram e os velhos Baniwa casaram com elas" (Chernela, 1983, p.24).

O termo *mairuwa* é usado para designar crianças capturadas em expedições de guerra; esta palavra também é aplicada a jovens animais selvagens apanhados em caçadas para serem criados e domesticados como xerimbabos (Journet, 1995, p.256).[40] Os Kuripaco consideravam que o objetivo de capturar crianças era transformá-las em "parentes", tendo em vista aumentar a população do grupo, sendo que em certos casos as crianças capturadas poderiam originar outros grupos dentro das fratrias (por exemplo, crianças Maku capturadas que deram origem ao grupo Baniwa de "servos", os Hawadzuli-dakenai) (Journet, 1995, p. 158).[41] Conforme a História II, os Walipere dakenai criaram os *mairuwa* para depois vender – isso evidentemente já na época de contato, para conseguir armas de fogo com as quais podiam continuar as guerras. Isso significa que as práticas

[40] É possível que a palavra literalmente significa "manso", sendo o negativo da palavra para "bravo, feroz", *kerowa* (*ma-* = prefixo negativo), usada para se referir a guerreiros, como o guerreiro-chefe antepassado dos Hohodene, *Kerowaminali*.

[41] A captura de crianças também se ajusta à lógica de *koada* porque se uma criança de um grupo fosse morta, o objetivo da guerra seria obter uma substituta.

tradicionais de guerra foram exacerbadas pela introdução de armas de fogo. A história do líder de guerra Walipere dakenai, *Mulitu*, citado abaixo diz claramente que as meninas podiam ser capturadas para depois virar as esposas de seus captores.

Na História V, encontramos menções feitas à procura de crianças como o motivo das investidas dos Kapithi-minanai contra os Walipere. Em outra tradição (ACIRA/FOIRN, 1999), os Hohodene entendem que os descimentos dos Baniwa, efetuados pelos portugueses para o Baixo Rio Negro a partir dos meados do século XVIII, tinham como um dos seus motivos a captura de crianças para tranformá-las (*padamawa*) em soldados brancos. Isto é coerente com o juízo feito pelos Baniwa a respeito da guerra de que a captura de crianças aumenta não apenas o número de indivíduos mas também o poder militar, pois as crianças podem ser transformadas em guerreiros.

CANIBALISMO

O canibalismo está presente na maioria das histórias orais Baniwa e Kuripaco, nas histórias Wanana sobre a guerra Baniwa, e nas fontes escritas. Não há razão, então, para duvidar de sua existência do passado, embora seja difícil reconstruir em detalhes, a partir das próprias histórias, qualquer coisa sobre sua prática. O ato de comer o inimigo fazia parte da lógica de troca, conforme indicam as frases citadas nas histórias acima: "ele matou, eles comeram, em troca para ela, a filha deles". Com a eliminação do inimigo, o canibalismo é expresso com um desejo realizado – "com corações felizes eles comeram" (*huiwi nakaale*) -, como a realização ou conclusão de uma troca.

Na história IV, a ação realizada por parte dos Dzauinai, de matar e comer uma mulher e seu filho, é suficientemente séria para provocar uma forma extrema de troca, através do ato de matar violentamente e comer todos os inimigos, incluindo o chefe

responsável pela morte inicial. Nesse contexto, o canibalismo é visto como a forma extrema de vingança.

Journet (1995) aponta para a semelhança entre o tratamento dispensado pelos Kuripako às vítimas de uma guerra a aos animais alvos de caçadas. Os Kuripako, explicitamente, comparam os inimigos mortos a porcos selvagens e as expedições de guerra a expedições de caça de porcos. A história Dzauinai sustenta esta analogia, pois as vítimas, como animais caçados, são "pedaçadas", assadas, levadas para a aldeia e repartidas entre os guerreiros.[42] Está inteiramente de acordo com a mitologia Baniwa que os inimigos sejam vistos como animais, especialmente como animais sociáveis, tal como os porcos selvagens que sempre andam em bandos e são comumente caçados em expedições coletivas. Contudo, a analogia é, provavelmente, uma dentre várias segundo as quais os Baniwa viam seus inimigos. Nos mitos baniwa e cantos rituais para abençoar a comida de pessoas em reclusão, por exemplo, os especialistas em canto invocam o guerreiro *Nhiãperikuli* – que tem fortes ligações com guerras e guerreiros -, que junta todos os peixes no topo da Serra de Tunui, mata-os com suas flechas e corta fora suas cabeças, tornando-os bons para serem comidos sem perigo. Peixes, macacos e passáros poderiam também servir como metáforas para inimigos mortos. Desse modo, podemos compreender o significado da refeição ritual na história IV, quando os Walipere dakenai matam um peixe e oferecem a seu inimigo para ser comido, o que precede à matança dos Wadzulinai.

A decapitação também era uma prática utilizada no tratamento de inimigos mortos, servindo como uma precaução ritual contra presságios malignos produzidos pelos olhares

[42] Segundo os índios, depois de matar, o corpo do inimigo foi pedaçado e algumas partes levadas de volta para a aldeia para serem moqueadas, o resto sendo pendurado em galhos duma árvore.

dos mortos. De acordo com os Wanana, depois que os Baniwa comiam suas vítimas eles purificavam seus estômagos com água e medicavam seus olhos com remédios da floresta, o que é coerente com a preocupação de repelir presságios malignos. Os guerreiros deviam também observar restrições rituais a absterem-se de comida tanto antes quanto depois das expedições de guerra (Chernela, 1983; Journet, 1995).

Precauções rituais eram fundamentais no ato de cozinhar e de comer o inimigo. De acordo com os Hohodene, era necessário entoar cantos para evitar a vingança, em troca, que o espírito do inimigo morto poderia atrair sobre os matadores. Nestes cantos, a intenção é neutralizar a troca, e o canto é endereçado ao espírito do inimigo:

"*Yawe yawe yawe yawe*

Yawe yawe yawe

Makoada naka wainoaka hwepoonidakawa yawe yawe yawe
(Nenhuma nós nosso inimigo (refrão)
troca matamos

Makoada naka wamulukupitaka hwepoonidakawa yawe yawe yawe
(Nenhuma nós matamos nosso inimigo
troca com lanças

Inhaidali mamika piakalepemi yawe yawe yawe
(Espírito ? tua aldéia
do inimigo
morto

Makoadaka naka wahuidalutaka hwepoonidakawa yawe yawe yawe
(Nenhuma estamos felizes nosso inimigo)
troca

Makoadaka naka wamulukupitaka hwepooidakawa yawe yawe yawe
(Nenhuma matamos nosso inimigo)
troca com lanças

Inhaidali mamika piakalepemi yawe yawe yawe
(Espírito ? tua aldéia
do inimigo
morto

Makoada naka wainoaka hwepoonidakawa yawe yawe yawe
(Nenhuma nós matamos nosso inimigo
troca

Yawe yawe yawe"

A intenção do canto é neutralizar o perigo associado ao ato de comer o inimigo, aqui referido como sua fantasma (*inhaidali*), através da negação do valor (*makoada*, nenhuma troca) da vítima e da vingança que ela poderia atrair. É um canto ao mesmo tempo preventivo e curativo cuja finalidade é permitir o ato de comer a carne do inimigo.

O ABANDONO DA GUERRA

Segundo os relatos dos Wanana, os guerreiros Baniwa tinham outros objetivos em suas incursões – a tomada de pimenta, algodão, e de armas do inimigo. Enquanto a significação da pimenta e do algodão permanece obscura, a tomada de armas é compreensível em termos da ideologia dos guerreiros Baniwa. Existe uma rica variedade de armas (*nainuashupa*) reais e mágicas, descritas nas histórias orais, o que dá a impressão de que a produção de instrumentos de guerra era uma parte importante da identidade do guerreiro, e de que o ideal, expresso nos mitos e histórias orais, era a invencibilidade do guerreiro através de suas armas. Se o objetivo da guerra era eliminar o inimigo, então as armas tomadas ou eram troféus do inimigo ou eram usadas para aumentar o próprio arsenal.

Quando a guerra foi abandonada pelos próprios grupos, segundo as tradições, todos os instrumentos de guerra foram ajuntados e colocados no fundo de um igarapé. Em outras histórias, o evento é descrito como sendo da maior importância, uma ruptura com um certo modo de vida e passagem para outro: ao "meio-dia" (um momento de significado religiosa, mítica e ritual), os povos que tinham estado travando guerras incessantes, matando e comendo umas às outras, repentinamente param, dando-se conta de que "estavam acabando

uns com os outros." Este momento é, às vezes, reforçado nas narrações pela presença dos brancos que, através do governo ou dos padres, também ordenam que os Baniwa parem com a guerra e o canibalismo. Todavia, é claro nas histórias que a decisão de abandonar a guerra deveu-se, primeiro, à dinâmica intergrupal e segundo, às guerras organizadas pelos brancos contra os índios do Alto Rio Negro. Nesse sentido, é claro que existe no pensamento histórico Baniwa uma divisão entre o estado de sua sociedade "em guerra" (em um mundo pequeno e limitado, de violência interminável) e a história do pós-guerra, que coincide com a presença e o governo dos brancos, mas que começa com uma série de guerras dos brancos contra os Baniwa. Outras mudanças são mencionadas como tendo ocorrido paralelamente: o governo ensinou as pessoas a fazerem canoas (antes só andavam em cascas de pau) e enviou-lhes facões para trabalharem.

O abandono da guerra de maneira alguma significou o fim das relações hostis com outras fratrias, outros povos, ou mesmo dentro das fratrias. A vingança por envenenamento (*manhene*), ou por feitiçaria, continua a ser parte importante da dinâmica das hostilidades em todos os níveis da sociedade. Sem encetar maiores explicações aqui, vários pontos deveriam ser observados sobre o envenenamento, a feitiçaria, e a vingança em comparação com a guerra: 1º.) o princípio que governa o envenenamento por vingança está relacionada a *koada*, mortes em troca, mas o tipo de pessoa que dá veneno – o *mánhene-iminali*, ou dono-de-veneno, verdadeiro bruxo, *matiára* em língua geral – mata por motivos distintos do guerreiro, e utiliza mecanismos distintos – entoações, substâncias venenosas; 2º) os inimigos de guerra eram conhecidos, mas o envenenamento é extremamente escondido. A própria palavra para veneno, *manhene*, literalmente significa 'não-se-sabe', sendo o veneno uma substância escondida na comida ou bebida da vítima por pessoas cuja identidade é desconhecida; 3º) diferente das guerras, a bruxaria freqüentemente envolve as ações e os

serviços de pajés – antigamente, eram os pajés do povo Guahibo da Venezuela -, que são pagos para adivinhar quem são os realizadores dos assassinatos e agir contra eles a longa distância; e 4º) existe uma maneira mais direta e aberta, *kapuamina*, em que os parentes da vítima acusam abertamente o suspeito de ter matado um filho/-a a e com isso mata o assassino de cacetada ou facão.

Isto nos leva a sugerir que, historicamente, com o abandono da guerra, os líderes de guerra claramente tiveram sua importância diminuída até desaparecerem por completo. A autoridade dos pajés, por outro lado, aumentou tendo em vista seu papel de guerreiros cósmicos, tomando ações contra as forças externas e ameaçadoras através de seu poderes xamânicos e guiando o seu povo ameaçado de ataque. Desta forma, verificamos que, desde pelo menos a metade do século 19, quando a guerra foi abandonada em muitas partes do território Baniwa, os pajés vêm sendo vistos, cada vez mais, como líderes políticos e religiosos nas lutas dos Baniwa contra os Brancos. Os pajés mais poderosos, do povo chamado *Dzauinai-thayri* (mestres do povo onça, o *sib* chefe de uma fratria Baniwa do Rio Guainía e, antigamente, do médio Içana) tornaram-se, de certa maneira, comparáveis aos poderosos líderes de guerra do passado. Isto veremos no capítulo seguinte sobre o primeiro dos profetas Baniwa, Venâncio Kamiko.

Com esse contextualização, podemos apresentar a história das guerras do *Mulitu*, chefe de guerra Walipere dakenai, que me foi contada por um velho Walipere dakenai do Rio Aiary, em 2001 (com notas informativas e minhas perguntas ao narrador entre colchetes).:

> "Nas cabeceiras do Pamaali [igarapé Pamaale, no médio Içana] morava no mato, num lugar chamado Pena de Tucano, *Dzatheam*, morava Mulitu. O outro grupo, o inimigo dele, morava no Içana e Rio Negro. Esse inimigo, *likuema*, era os

Wadzuli minanai. Eles vieram subindo até chegar próximo ao lugar dele. Esse Wadzuli minanai mandava recado para Mulitu que ele ia lá com ele, que ele ia buscar penas de tucano. Mas isso era puro engano. O objetivo dele era de brigar com ele, matar ele. Eles foram subindo. Mulitu mandou um vigia para ver onde estava o inimigo. Mulitu mandou o vigia dele e os Wadzuli mandaram o vigia deles. Ai os dois foram se encontrar. O vigia dos Wadzuli perguntou ao vigia do Mulitu – "aonde você vai ?' 'vou pescar', ele respondeu, 'e você, para onde vocês vão ?' 'Vamos lá com Mulitu tirar pena de tucano'- mas isso era engano, o objetivo era de matar ele. O vigia de Mulitu levou a notícia que já estava aproximando, já era perto deles chegarem. Mulitu ficou preparando para receber. Mulitu era muito cabeludo, como antigamente, o cabelo dele era cumprido. Mas ele cortou o cabelo dele para o inimigo dele não o reconhecer. Os Wadzuli vieram, se encontraram, se cumprimentaram. Mulitu perguntou para ele, 'o quê vocês têm para comer ?' 'Temos um peixe pirarara', respondeu. Mulitu disse, 'não tenho nada, então vamos juntar, preparar comida, vamos comer, vocês vão para cima e nós vamos para baixo. Aí rapidinho mandou preparar essa comida. Fizeram a refeição numa praia. Cada inimigo segurando o outro, o braço esquerdo agarrando o braço do outro. Ai Mulitu autorizou cortar. Aqueles que tinham terçado na mão, cortaram o inimigo bem no pescoço. Cortaram a cabeça do inimigo. Acabaram com todos. E flechavam. Ai um Wadzulinai, tal de Guariba, *Tchitchi*, foi o único que escapou. Ele se jogou no rio e foi nadando. Ele procurou um pau que tem buraco e entrou, lá ele se salvou. Voltou para o sítio deles. O pai do *Tchitchi* veio e viu bastante daquelas flechas flutuando no rio. Ele viu o filho dele flutuando. Deu uma volta, ouviu o grito do filho dele e foi ver. Era o filho dele. 'Acabaram com nós', ele falou. Ai voltaram para a casa

deles. Os Walipere acabaram com os Wadzulinai tudo. [*Mas porque os Wadzulinai foram fazer guerra com os Walipere dakenai ?*] Nós não chegamos a uma conclusão, porque os Walipere dakenai sempre guerreavam no Uaupés, no alto Uaupés, no Cuduiary. Os inimigos dos Walipere dakenai eram os Puaweri, Cubeo, Puimawa, Othialiri – todos Cubeo. Os Walipere não fizeram guerra com os Tukano.

"Esse Mulitu casou com cinco mulheres de cinco tribos diferentes: os Hohodene, Puaweri, Kapithi minanai, Kumada minanai, e outra. Por isso, na lei dos Walipere dakenai, todos são cunhados deles. E teve filhos, com duas mulheres, teve filhas mulheres, e com as outras três mulheres teve filhos homens.

"Aí teve uma segunda guerra. Mulitu foi morar lá longe, no baixo Solimões, mais abaixo de Manaus. Foi lá para fugir da guerra, para não mais guerrear, tentou fugir. Lá para baixo. Depois, voltou e povoou Manaus. Tinha muitas pessoas. Eram Walipere dakenai, todas as pessoas que moravam no Cuiary. Um grupo grande, juntou todos os cunhados dele, com os filhos deles e foram para baixo, longe. Depois voltaram para Manaus e povoavam lá com casas para eles. Não tinha brancos em Manaus nessa época. Quando já tinha povoado, aí que os brancos chegaram. E guerreavam, espancavam os Walipere de novo. Ai saiu desse lugar, de Manaus, e fundou e povoou de novo a cidade de Barcellos. Com os cunhados dele, bem organizados. Aí chegaram os brancos de novo querendo guerrear com ele. Ai ele fugiu de novo e veio parar na cidade de São Gabriel. Parou de novo, fizeram casas, e chegava de novo esse Branco. Ai ele foi para São Miguel e povoou lá. O branco veio se aproximando invadindo o terreno dele. Em São Gabriel, teve briga com os Brancos, e muitos dos cunhados do Mulitu estavam morrendo e ficando cada vez mais revoltados com ele. O Branco não procurava matar Mulitu, só os

cunhados, mais revoltados. Mulitu não. Então em São Gabriel revoltaram contra Mulitu e ele foi para Caraiuru-poço, abaixo da foz do Içana. Os próprios companheiros mataram Mulitu, o chefe deles, porque foi por culpa dele que muitos morreram. Depois o resto espalhou.

"O nome em português de Mulitu foi Federico Lodovi Lopes [foi o tataravô do narrador]. Os filhos dele entraram no Cuiary, Içana, Aiary, Quiary, Miriti, Uirauassú, Uaraná. Teve cinco filhos: Adarekua, que foi morar no Quiary; Kadauiari, que foi morar no Miriti; Kadaakawali, no Uirauassu; Poátha, na cabeceira do Aiary; Tchietchiero, na cabeceira do Uaraná [todos no Aiary]

[*Conhece uma história sobre Uetsutáli ?*] Era filho de Poátha. O nome dele quer dizer 'coçar unha', o que significa que ele quer atacar e matar inimigo. [*Quando foi a última guerra dos Walipere dakenai ?*] Foi com Uetsutáli que acabou. Quando ele morreu, ai parou de fazer guerra.

"Poátha pegou uma menina dos Cubeo como *mairuwa*. Fez guerra contra os Cubeo, matou todo um grupo e capturaram a filha do inimigo. Poátha foi flechado mas ele cortou a flecha, tirou o veneno, ai se salvou. A menina que ele capturou tinha só 12 ou 13 anos. Quando ela ficou grande, Poátha ficou com ela para ter filhos. Um dos seus filhos era meu bisavô.

"Tem outra história de como os Hohodene e Walipere dakenai foram fazer guerra contra os Maaku lá do Papury. Pegaram as crianças e levaram para Marabitanas, onde vendiam para os comerciantes. Essas crianças, quando cresciam, procuravam fugir dos comerciantes, e já que não podiam mais voltar para seu povo – tinham acabado com seu povo – eles foram subindo o rio Guainía e lá se

formaram outros povos Baré, Dzauinai, e Umari – no alto Rio Negro, na Venezuela."

Guerra e Etnogênese

O que nos interessa é a segunda parte dessa história, que começa com uma "grande guerra" (que o interprete, com certa ironia, chamava de "A Segunda Guerra Mundial.") pois traz novas perspectivas que vão além das descrições das guerras, e que permite-nos voltar à discussão no Capítulo 1 sobre processos de etnogênese no Alto Rio Negro. A história apresenta uma visão indígena de etnogênese através da interpretação que faz dos processos e da dinâmica da expansão colonial no Rio Negro, e as estrategias dos Walipere dakenai diante disso.

Em primeiro lugar, é curiosa a inversão política dos Walipere dakenai que ocorre no início do episódio. Enquanto que, no primeiro episódio, os Walipere dakenai totalmente dominaram os Wadzulinai, praticamente "acabando com eles," no segundo, já estão "fugindo da guerra" para bem longe de seu território, ao baixo Solimões, ou Amazonas. Os Wadzulinai haviam voltados mas surge a pergunta – como voltaram, se eles foram derrotados ? Em outras histórias orais dos Hohodene, os Wadzulinai se aliaram com os Brancos para atacar os seus inimigos, os Hohodene e outros chefes Baniwa, levando-os prisioneiros para as cidades do Baixo Rio Negro. Aparentemente uma investida parecida ocorreu contra os Walipere dakenai, com a diferença de que os Walipere dakenai e seus cunhados se juntaram e fugiram da região para bem longe. Evitaram a dominação; a grande migração foi uma estrategia para escapar da derrota nas mãos dos seus inimigos, aliados com os Brancos.

Em segundo lugar, há o detalhe notável de que o chefe de guerra Mulitu se casou com cinco mulheres de cinco "tribos" diferentes, ou seja, de cinco fratrias Baniwa e Kuripako: duas Kuripako, uma Cubewa, uma Hohodene, e uma Dzauinai. De fato, o casamento entre o chefe de guerra dos Walipere dakenai e o chefe de guerra Hohodene, Kerowaminali, é relatado em detalhes no livro de histórias Hohodene e Walipere dakenai (ACIRA/FOIRN, 1999). Essa estrategia de múltiplos casamentos ampliou enormemente o seu potencial político e militar, formando o que Vidal chamou de uma "confederação multiétnica"(ver Capítulo 1 acima), uma nova formação sócio-política e multilíngüe, liderado por um chefe de guerra cujos objetivos poderiam ser ou de resistir o avanço colonial ou de controlar as redes de comercio. No caso do Mulitu, o objetivo da confederação era de fugir da guerra e povoar o Rio Negro. Esses povoamentos, segundo a história, foram estabelecidos "antes da chegada do Branco." Sabemos, pelas primeiras fontes escritas sobre o Baixo Rio Negro, que os Portugueses fizeram as primeiras entradas nesse rio no final do século 17. As mesmas fontes não deixam dúvida de que entre os primeiros habitantes do lugar onde seria erguida a fortaleza de Barra (depois Manaus) foram os Baniwa, embora não se sabe como chegaram lá nem porquê. Talvez fossem levados por escravisadores, mas não existe certeza (Sweet, 1974).

Independente disso, o que me parece mais significativo é a afirmação da presença das primeiras povoações dos Walipere dakenai e seus cunhados nesse lugar *anterior à chegada dos Brancos*. O líder Mulitu parece aqui quase como uma figura profética, liderando os seus seguidores (cunhados) numa grande migração para uma terra de refúgio, onde podiam construir os seus povoados e viver em paz.

Mas a expansão colonial foi implacável e violenta, e por isso as estrategias de sobrevivência da confederação continuavam a ser a fuga até eles chegaram em São Gabriel.

Lá houve uma desavença entre Mulitu e seus cunhados; devido às perdas que eles haviam sofridas nos ataques dos Brancos, os cunhados "se revoltaram" contra o seu líder. A confederação fragmentou-se, desintegrou-se, e os cunhados acabaram matando seu próprio líder, ilustrando o ponto que foi levantado no capítulo anterior de que essas confederações eram formações efêmeras, de curta duração, devido justamente ao impacto da expansão do sistema colonial no século 18.

Finalmente, a história aponta uma terceira forma de etnogênese, do ponto de vista dos Walipere dakenai, talvez a forma mais comum na história das relações interétnicas nessa região, e que é uma elaboração, no contexto colonial, de formações grupais pré-coloniais. Como disse anteriormente, a captura dos Maku – do Papury – às vezes produziu novos sibs que foram incorporados nas hierarquias de seus captores. No contexto colonial, porém, as crianças Maku, segundo a história oral, foram vendidas a comerciantes brancos em Marabitanas no Alto Rio Negro. *De fato, as fontes escritas citadas nos capítulos 3 e 4 confirmam que isso foi uma prática de vários povos – Baniwa e Tariana – na metade do século 19*. Foram as chamadas "pegas" em que crianças Maku e Carapanã (do alto Uaupés e Papury) foram capturadas e vendidas em Marabitanas. Mas a história oral inverte essa situação trágica por dizer que, quando as crianças cresceram, fugiram das casas dos comerciantes e, já que não podiam mais voltar às suas aldeias, formaram novos grupos, tais como os Umari, incorporados nos povos Baré, e Dzauinai do Rio Guainía. Um dos líderes proféticos que nós vamos discutir no Capítulo 4, Alexandre, foi uma dessas crianças criadas por um comerciante em Marabitanas.

Assim, as histórias orais das guerras e alianças abrem novas perspectivas para entender a dinâmica social e política dos povos do Alto Rio Negro.

Capítulo 3:
Kamiko, Profeta Baniwa, e o Canto da Cruz

Durante grande parte do começo do século XIX, o alto rio Negro brasileiro permaneceu uma fonte de mão de obra, produtos da floresta e certas matérias-primas para o sustento dos povoados coloniais. O governo tentou com pouco sucesso instituir um sistema de trabalho e estabelecer imposto sobre a farinha de mandioca controlados por chefes índios por ele reconhecidos. Nos anos de 1830, comerciantes brasileiros começaram a operar na região de São Gabriel e Marabitanas, no alto rio Negro, e pelos anos de 1850, quando o sistema mercantil estava firmemente estabelecido, eles estavam conduzindo um próspero negócio com seus companheiros venezuelanos (Primov s.d.: 40; Wright 1981: 210-11).

O governo territorial em San Fernando de Atabapo, na Venezuela, deixou a administração do rio Negro essencialmente nas mãos dos funcionários locais, ou comissários, que normalmente eram da classe de comerciantes crioulos. Como no Brasil, os índios eram explorados no comércio e freqüentemente forçados a trabalhar em serviços não remunerados. Os abusos deste sistema se tornaram tão flagrantes que, por volta do começo de 1840, o governo venezuelano tentou, inutilmente, introduzir reformas. Os índios novamente procuraram refúgio dos maus tratos e exploração, embrenhando-se na floresta.

Por volta dos anos de 1850, o rio Negro tinha se tornado o centro econômico mais ativo do território, principalmete devido ao florescimento da indústria de construção de barcos em San Carlos e Maroa, da indústria de fabricação de corda e do comércio com o Brasil. Apesar dessa aparente prosperidade, entretanto, os povoados permanentes quase não podiam arcar com seu próprio sustento, sofrendo com a escassez crônica de comida e a falta de dinheiro. Os trabalhadores índios freqüentemente estavam em grande dívida com os construtores crioulos de barcos e somente trabalhavam às custas de liberais provimentos de cachaça (Spruce 1970: 377-78, 475). As relações étnicas entre os índios e os não-índios

eram baseadas nas diferenças de classe através das quais os comerciantes não-índios e os funcionários locais oprimiam e exploravam a população índia e seus descendentes. Entretanto os índios não estavam nem um pouco satisfeitos com a situação. Richard Spruce, o botânico inglês, observou, durante as suas viagens ao alto rio Negro, em 1853, que os Barés de San Carlos estavam "preparando um massacre geral de brancos", que ocorreria no dia de São João, quando "velhas dívidas seriam pagas. Alguns diziam que eles tinham se submetidos por muito tempo aos brancos e que era uma coisa muito comum matar um branco e jogar o corpo no rio..." (Spruce 1970: 348-49).

Um único missionário carmelita visitava periodicamente o alto do rio Negro brasileiro durante o segundo trimestre do século XIX, mas sua influência na religião indígena parece ter sido mínima. Festivais católicos populares haviam se integrado completamente ao ciclo ritual anual tanto na Venezuela quanto no Brasil. Uma das principais influências na articulação do Catolicismo popular e da religião indígena derivou dos "Zambos", descendentes de índios e negros da área venezuelana do Rio Negro. Os Zambos tinham uma tradição histórica de se rebelarem contra os brancos, que datava no século XVI, e de se aliarem aos índios do alto Orinoco (Humboldt 1907: 66). Nos meados do século XIX, um pregador zambo havia se tornado tão conhecido por suas observações religiosas que recebeu o nome de Padre Arnaoud (Spruce 1970: 451). Os ensinamentos de Arnaoud exerceram uma influência chave na história em questão. Embora possa ser exagerado atribuir a ameaça de rebelião dos Baré, no dia se São João, em 1853, a religião de protesto ensinada pelos Zambos, de qualquer modo o padre Arnaoud ensinou e criou Venâncio Anizeto Kamiko, o profeta Baniwa que iniciou uma série de rebeliões proféticas em 1857.

“Civilização e Catequese”: 1852-1855

No começo dos anos de 1850, o recém-formado governo provincial em Manaus instituiu um programa para a “civilização e catequização” dos índios do vale do alto Rio Negro. O governo restabeleceu o sistema de Diretórios de Índios, aumentou o número de missionários e instituiu um programa de mão-de-obra para “serviço público”, em que se esperava que chefes reconhecidos pelo governo enviassem a Barra (Manaus) trabalhadores e crianças, a quem poderiam ser ensinadas as artes da “civilização”. A política oficial do governo classificava os povos nativos em índios da floresta (gentios), índios aldeados e índios “civilizados”. Os diretores e missionários tinham a responsabilidade de atrair gentios para os rios principais, onde eles seriam mais acessíveis, enquanto os aldeados forneceriam mão de obra para os programas de “serviço público”. Para atingir esses objetivos, os Diretores confiavam no apoio e na aliança com os comerciantes e com vários chefes poderosos do rio Uaupés, que agiriam como intermediários na negociação das transferências, providenciando trabalhadores adultos e crianças e organizando buscas punitivas contra as tribos que resistissem.

De 1852 a 55, o Diretor de Índios, Jesuíno Cordeiro, e um missionário capuchinho, Frei Gregório José Maria de Bene, efetuaram mudanças importantes nos índios do Uaupés e Içana, que marcaram o período como sendo de transição crítica. Bene afirma ter batizado mais de 700 indivíduos nos dois rios, de janeiro a agosto de 1853, realizado 50 casamentos e atribuído nomes de santos a capelas construídas em 24 vilas (In: Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas*, I (2), pp. 28-38). Ele afirmou que teria feito mais, porém, no Içana, muitos povoados estavam desertos, tendo os seus habitantes ido extrair salsaparrilha para liquidar suas dívidas com o Diretor de índios. Ele enfrentou grandes dificuldades quanto aos casamentos por causa da

[MAPA CAPUCHINO DO NOROESTE AM. – SÉCULO 19]

prática da poligamia e do ”concubinato”; mesmo assim, ele casou pessoas da mesma fratria, o que é uma violação de costume para os Tukano e Baniwa. Ele fez com que as crianças batizadas usassem roupas, e de acordo com alguns relatos, exigia pagamento pelos batismos realizados.

Enquanto a intensiva campanha evangelizadora de Bene fosse talvez familiar aos índios, o programa de “civilização” de Cordeiro exigia mudanças mais abruptas. No primeiro ano de seu trabalho, Cordeiro – com a ajuda e a aliança de cinco chefes Tukano, Tariana, e Miriti tapuya - fez construir dez novos povoados no Uaupés, convencendo (por meio de brindes de ferramentas e pano) muitos povos ainda não-contactados a sair dos seus assentamentos na floresta para as margens dos rios, onde, “por ordem do governo”, eles cortariam madeira e construiriam novas casas diferentes dos padrões tradicionais de seus assentamentos; os novos povoados (ver Tabela abaixo)“concentravam” um grande número de pessoas de diferentes grupos, tornando-as mais acessíveis para os programas de trabalho do Diretor. Periodicamente, Cordeiro levava adultos e crianças para o serviço público e orfanatos em Manaus e, para realizar esse programa, ele sempre ia acompanhado de tropas militares. Ele logo se tornou inimigo de muitos dos comerciantes do Uaupés, ao impedir que eles entrassem nas aldeias ou negociassem com os índios e ao policiar os seus abusos, embora Frei Gregorio de Bene o acusasse de conduzir o seu próprio negócio e de ”encher a sua casa de índios” capturados à força. No entanto, não conseguiu controlar totalmente a entrada dos comerciantes no Uaupés, como Alfred Wallace em 1853 (p. 209-10) e Richard Spruce em 1852 (1970, p. 319) observaram; na verdade, alguns desses comerciantes provaram a ser extremamente úteis para os próprios interesses do Cordeiro no novo programa de “civilização.”

Para ilustrar como Cordeiro implementava esse programa, recorremos a Alfred Russell Wallace que esteve no alto Uaupés fazendo as suas pesquisas nos meses de março e abril de 1852, quando um regatão chamado Chagas, sócio de Jesuino Cordeiro, veio pedir a Wallace que lhe vendesse a sua canoa, pois Cordeiro a precisava para "levar os chefes dos rios Uaupés e Içana a Barra para receber cartas-de-patente". Wallace recusou, e quando ele estava descendo o rio, ele anotou que "quase não havia homens na aldeia dos Cubeo, pois os srs. Jesuino e Chagas haviam levado consigo todos os que encontraram, a fim de ajudá-los no ataque que iriam desfechar contra a tribo dos carapanás. O objetivo do ataque era conseguir uma boa quantidade de mulheres e meninos para presentear uns amigos em Barra." (Wallace, 1979 [1853], p. 224) Uma semana depois, Wallace encontraram em Caruru Cachoeira "Cordeiro, Chagas, e os outros com sua flotilha de canoas e para mais de 20 prisioneiros. À exceção de um, todos os demais eram mulheres e crianças. No ataque, 7 homens e uma mulher foram mortos."(p. 225) Todos foram levados ou para os fortes de Marabitanas e São Gabriel ou para Barra.

Um ano depois, Cordeiro voltou para o Cuduiary, provavelmente pretendendo realizar outro ataque, quando foi surpreendido por um ataque dos Carapaná contra ele e os Cubeos em retorno para as perdas que eles tinham sofrido. Mas vejamos como Cordeiro descreveu o incidente:

"Comunico a V.Ex. que estando eu pacificamente fundando a Povoação de Santa Cruz dos Cobeos sobre a Caxoeira do Mutum, foi atacado às cinco horas da manhã do dia 13 de Abril, por huma porção de Gentio da nação Carapaná e de outras que se reunirão a ella, e julgando eu que estes gentios Errantes vieram a cumprimentar-me, ou falar comigo sobre qualquer outra coiza, não recuzei o ceu desembarque e quando eu cheguei a porta de minha rezidencia he que ví que os malvados vinhão armados com frexas, curabys ervados,

murucús ervados, lanças em cabadas, Taquaras e cacetes; he neste mesmo instante que me dizem que estes mal-intencionados vinhão me matar e roubar, e usando eu de Prudencia mandei perguntar a elles o que querião he quando dois delles mais atrevidos começão a dar cacetadas em os Indios da Povoação e como eu vi que estes gentios vinhão com resignação de malvados; e já o pacifico Indio da Povoação estava derrobado com a cacetada então mandei atirar hum tiro para atemorizar a elles, e proveio deste tiro ficaram dois dos malvados feridos; que morrerão logo depois de um dia, mandei imediatamente pedir socorro do Comandante do Forte de São Gabriel de 15 praças armadas para minha defeza que logo foi socorrido no prazo de 15 dias, pella grande distância, porem os malvados gentios se ... pelas matas suas abitações e ficou todo em tranquilidade..." (Cordeiro-Presidente, In Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas*, I, 3, p. 59; original no Livro de Correspondências dos Diversos Diretores, 1853, Arquivo Público do Amazonas).

Cordeiro recomendou que se coloque um permanente destacamento de 10 praças na mesma aldeia "para que não tornem esses Gentios bravios agredirem as outras Povoações e Aldeas novamente criadas..." De fato, as perseguições contra os Carapaná e outros povos para vender as crianças e mulheres eram práticas comuns nessa época, mesmo antes da chegada de Cordeiro na região. Em 1851, durante a sua primeira viagem ao Uaupés, Wallace observou uma cena em São Jeronymo (Ipanoré) quando, durante uma dança,

"Bernardo, um índio de São Jerônimo, [provavelmente Tariana] chegou de viagem que fizera ao Rio Papuri. O Sr. Lima [regatão que acompanhou Wallace] havia mandado seu filho ao seu encalço, pedindo-lhe que lhe arranjasse uns meninos e umas meninas índias...'Arranjar meninos' significa empreender um ataque contra a maloca de uma outra nação, e capturar todas as crianças que não conseguissem fugir e não fossem mortas....

“Os negociantes e as autoridades de Barra e do Pará encomendam, aos viajantes que comerciam com os índios, alguns meninos e meninas para trabalharem em suas casas, bem sabendo qual é a maneira pela qual elas são conseguidos. A bem de verdade, o próprio Governo de certo modo autoriza essa prática.”(1979, p. 189)

Em outras palavras, parte do programa de “civilização” dos índios implantado pelo Diretor dos Índios envolvia justamente essa prática de “agarramentos” e “pegas” de menores e adultos.

Dois anos depois, Spruce escreveu a Wallace que esse mesmo Bernardo, notório intermediário a serviço dos regatões, fazia negócios com Chagas, amigo do Jesuino Cordeiro, subindo o rio Papury para pegar crianças (Spruce, 1970, p. 329-30). Cordeiro, de fato, escreveu ao Presidente da Provincia que o Bernardo tinha capturado dez crianças Carapaná do alto Papury, voltou para o Papury, onde aparentemente vendeu-as para algum comerciante que as levou para as fortalezas de Marabitanas e Barra *(*In: Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas,* I, 3, p. 66; Spruce, 1970, p. 329-30). Mas foi o próprio Jesuino Cordeiro que, em 1854, convenceu o mesmo Bernardo Pedro a ser seu aliado e o nomeou “Tuixaua” da aldeia de São Jeronymo pedindo ao Presidente da Provincia que mandasse um carta patente oficializando essa cargo.

Foi assim que Spruce chegou à conclusão de que:

“As fazendas reaes desapareceram e o governo brasileiro promulgou decretos contra o agarramento dos nativos e a redução deles à escravidão, no entanto a prática ainda existe e é levado a cabo. Digo isso com certeza, porque desde que eu subi o Rio Negro, duas dessas expedições foram enviadas a um afluente do Uaupes, chamado o Rio Papury para fazer pegas entre os índios Carapaná... Também já vi and conversei com duas das meninas roubadas dos Carapaná nessas expedições...”(Spruce, 1970, p. 355)

Em meados de 1853, Cordeiro relatou os primeiros sinais de resistência ao programa de civilização, por parte de um índio do povo "Jurupary tapuya" [Kuenai ?] do alto Uaupés que protestou, avisando o povo dele que não saisse da floresta pois o reassentamento era um mero pretexto para uma posterior transferência para Barra. Cordeiro rapidamente suprimiu esta resistência, prendendo o indivíduo. Um ano mais tarde, Cordeiro escreveu que oito povoados no Uaupés tinham sido subitamente abandonados por causa de abusos militares, especialmente de retirar pessoas de suas casas à força. Em 1855, ele alertou sobre uma rebelião em formação no Uaupés, onde havia índios "que não querem mais obedecer aos seus chefes"(Jesuíno Cordeiro a Frei Gregorio, In: Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas*, I (2), p. 38).

População das Aldeias do Rio Uaupés e Afluentes, 1853[43]

Aldeia/Rio	Povo	População
São Joaquim/Rio Uaupés	Chuéuana [=Kueuána]	108
Sto. Antonio do Nana Rapecuma/Uaupés	Tucano	124
São Jeronimo [=Ipanoré]/Uaupés	Tariana	147
São Domingos/Uaupés	Júrua	168
Jauarethe Caxoeira/Uaupés	Tariana	263
Jabuty Rapecuma /Uaupés	Tucano	54
Caruru Caxoeira/Uaupés	Anana [Uanano]	207
Pacú Caxoeira/Uaupés	Cainátary	174

[43] Fonte: "Relação das Povoações e Aldeias e seus habitantes no rio Uaupés", Jesuino Cordeiro-Presidente da Provincia do Amazonas, Correspondência dos Diretores das Aldeas dos Rios Uaupés e Içana, 1853. Folha 104. Arquivo Público do Estado do Amazonas.

Aracapury Caxoeira//Uaupés	Ananaz [Uanano]	251
Mucura Garapan/Uaupés	Cubeos	58
Santa Cruz dos Cobeos/ Mutum Caxoeira	Cubeos	261
Mandihíy Caxoeira	Macu	78
Cubio Paraná	Bejú	187
Bacati Paraná	Mirity tapuya	398
Tracuhá Tuía [=Taraquá]/Tiquié	Tucana tapuia	71
Ambaúba Ipana/ Tiquié	Tucana	151
Aracapa Caxoeira/Papury	Pira tapuya	114

Claramente o programa de "civilização" estava começando a se desestruturar. Agravando esta situação, os índios estavam passando por dificuldades em prover as necessidades de subsistência nos novos povoados. Em 1853, Richard Spruce relatou que no Uaupés a situação se aproximava da completa escassez de víveres; e, em 1857, os Baniwa do Içana reclamaram às autoridades de suas condições extremamente miseráveis, da fome, da exploração pelos comerciantes e dos abusos militares (Wright 1981: 271).

Neste contexto, os índios do alto Rio Negro articularam sua rebelião procurando reverter as profundas desigualdades entre os índios e brancos.

Venâncio Anizeto Kamiko nasceu nas primeiras décadas do século XIX na aldeia de Tsipinapi, no baixo Rio Guainía, entre Marôa e San Carlos. Os documentos dizem que ele foi criado por um "Don Arnao", um religioso famoso de San Carlos, quem o biólogo Richard Spruce descreveu em 1853 como "um senhor de idade, um Zambo, cujo talento para cantar missas e liturgias, e atenção estrita em práticas religiosas têm lhe ganhado uma

grande influência e o título de 'Padre Arnaoud.'" (Spruce, 1970, p. 451). As narrativas Baniwa sobre Venâncio o descreve como um pajé poderoso, com a capacidade de transformar para escapar de seus inimigos e dotado com poderes clarividentes extraordinários. Assim a sua formação religiosa combinava um conhecimento profundo das religiões cristãs e indígenas.

Como era de costume para homens indígenas da época, Venâncio se empregou como um madereiro na indústria de construção de barcos perto de San Carlos. Mas contraiu dívidas com os seus patrões, que o ameaçou com o apresionamento. Ele fugiu de San Carlos e foi para Marôa, onde foi empregado pelo comissário indígena, Carlos Bueno. Bueno o mandou levar mercadoria para o Rio Içana no Brasil e alí ele comprou uma quantia de pano do regatão Manoel Francisco Gonçalves Pinto, um caboclo morando na aldéia Walipere-dakenai de São José do Arara no Içana. Mas, Venâncio foi obrigado a cortar madeira para pagar a sua dívida com Pinto. Sem dúvida, o peso de todas as suas dívidas contribuiu a uma percepção de opressão, que se identificou com muitos outros índios da região na época.

Em 1857, quando estava morando em Santa Ana do Cuiary, uma aldéia de índios Muriueni (um sib Baniwa), Venâncio começou a pregar e ensinar as doutrinas que aprendeu com Padre Arnaoud, muitas vezes dizem os documentos, na presença de uma cruz. Venancio sofria de uma doença chamada catalepsia, "um tipo de paralisia em que o corpo inteiro fica rígido e imóvel," acompanhado por convulsões e a morte dos aflitos se não forem atendidos." (Alexandre Rodrigues Ferreiro, 1885, p.144) Esta doença também foi constatada entre os índios de San Carlos em 1853 (Spruce, 1970, pp.378-79) e aparentemente foi agravada pelo consumo excessivo de cachaça.

Milagrosamente, Venâncio sobreviveu a sua doença e atribuiu a sua salvação a uma chamada divina. Segundo as testemunhas do regatão Pinto e de um Padre Romualdo Gonçalves de Azevedo, enviado pelo governo para investigar os "distúrbios" na fronteira, Venâncio falou que, durante os seus ataques de catalepsia, ele morria, viajava ao céu, e conversava com Deus que lhe deu ordens para que ninguém cortasse mais madeira, que eles deviam lhe dar galinhas, porcos, etc., e que tinha ordens para perdoar as dívidas de todos que lhe deu presentes. (In: Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas*, 1 (4), p. 116; 2 (5), p 14)).

Os poderes de um pajé Baniwa aumentam se sobreviva uma doença forte, e que é muitas vezes atribuída a uma chamada divina. A experiência religiosa do Venâncio, porém, ultrapassou as expectativas normais porque ele não somente superou a morte, ele também foi ordenado com a responsabilidade de liquidar as dívidas do povo, absolver os seus pecados, e protegê-lo do perigo. Estes poderes são semelhantes aos de um santo a quem se paga uma promessa ou se pede ajuda numa críse. De fato, Venâncio começou a se auto-intitular "santo"(In: Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas*, 2 (5), p. 14), e as suas ordens para lhe dar presentes eram uma prática comum nos cultos de santo no Rio Negro na época, como são da Amazônia em tempos mais atuais (Wallace, 1979[1853], cap. 9; Galvão, 1959).

Logo depois, Venâncio começou a se auto-intitular "Christu." Como *Nhiãperikuli*, o Criador/Transformador dos Baniwa e outros povos aruaque da região, Christu é considerado um salvador que livra o mundo das forças que ameaçam destruí-lo, vencendo-as através de seus poderes milagrosos. Acredita-se que os pajés mais poderosos entre os Baniwa, os *Dzauinai thayri* (chefes dos Dzauinai, fratria Baniwa do Guaínia) também têm a

capacidade de superar todo tipo de dificuldade e assim, eles são considerados "como *Nhiãperikuli, ou Christu.*"

Pelos anos de 1857 e 58, Venâncio continuou a ensinar nas aldéias do Içana, e a sua fama espalhou pelo Rio Negro e Guainía. Centenas de índios e caboclos da região vieram a visitá-lo, pedir a sua proteção, e lhe trazer presentes. Logo os índios do Uaupés também vieram visitar o messias, mas os povos que constituiram os seus seguidores no início certamente eram de nove ou dez aldeias ribeirinhas do Içana e Alto Rio Negro: Marabitanas, São Marcellino (na boca do Xié), Guia, São Felippe, Santa Ana, Tucano ponta, as aldeias do Piraiuara, Tunui, Sta. Ana de Cuiary, e Jandú Cachoeira.

Logo, os seguidores mais íntimos de Venâncio assumiram títulos sagrados dentro do movimento. Três pessoas velhas – Nazária Josefa, Narciso José, e Venâncio José Furtado – foram conhecidos como Santa Maria, São Lourenço, e Padre Santo (In: Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas*, 1 (2), p.62). Enquanto Venâncio ensinava em certas aldeias, enviava os demais a outros lugares para chamar mais índios ao movimento. Organizavam grandes reuniões, durante as quais Venâncio ensinava, ouvia confissões, celebrava casamentos e batismos; e, em seguida, celebrava danças e rituais com cruzes, bebidas, etc, no mesmo espírito das festas dos Santos e dos rituais de troca (*dabukuris*) típicas da região.

Quando a força do seu movimento tinha chegado a um certo ponto, Venâncio resolveu anunciar que o fim do mundo estava para acontecer. Profetizou que no Dia de São João (24 de junho de 1858), o mundo acabaria num fogaréu, e que Deus desceria à Terra para realizar o Juízo Final. Mandou que os seguidores lhe dessem todas as suas possessões e cessassem todas as usas atividades econômicas, enquanto dançavam em preparação para a conflgração. O mundo inteiro, exceto o Rio Içana, queimaria; da conflagração, somente

seriam salvos os que dançavam – provavelmente com cruzes – cantando as palavras “garça! garça!” repetidas vezes, dia e noite, até o fim.

ESTATUETAS DE VENÂNCIO KAMIKO. DO MUSEU NACIONAL

No calendário ritual da Amazônia Católica daquela época, o Dia de São João era um dos principais dias santos. Celebravam-se grandes festas e nas vésperas, fogueiras eram feitas. Os celebrantes dançavam ao redor das fogueiras e, de vez em quando, pulavam por elas para se purificar de doenças e do mal-estar. No Alto Rio Negro, no anos de 1850, o Dia de São João tinha um significado politicamente forte e potencialmente explosivo, porque acreditava-se que naquele dia, as relações políticas e econômicas dominantes seriam aniquiladas. Em junho de 1853, o biólogo inglês, Richard Spruce, notou que os índios de San Carlos se preparavam para uma rebelião contra a sociedade branca dominante, que começaria no Dia de São João, quando "velhas dívidas seriam pagas" e o governo dos brancos acabaria (1970, p. 348-349). Quatro anos depois, Venâncio profetizou que o tempo tinha chegado para a realização das esperanças populares de uma transformação radical.

Para garantir o compromisso dos seus seguidores, Venâncio exigiu "pagamentos de tributo" em coisas materiais, porque, segundo lhes aconselhou, no Céu não precisariam de roças ou possessões temporais, nem precisariam se preocupar com a fome ou a miséria que sofriam (Arquivo Histórico Nacional, 1858 a, fls 62-65). Em troca de bens materiais, Venâncio ofereceu aos seguidores a sua libertação do estrangulamento político e econômico nas mãos dos brancos. A fome que sofriam – em grande parte devida à exploração dos regatões e dos militares – seria superada por jejuns rituais e a rejeição de suas roças, porque as suas necessidades seriam satisfeitas no céu. Utilizando símbolos e práticas da religião cristã, Venâncio criou um novo sentido de autoridade e poder religioso entre os índios, pois podiam celebrar os seus casamentos e batismos sem a necessidade de missionários católicos.

Provavelmente, a primeira das autoridades brasileiras a tomar conhecimento do movimento foi o Frei Manuel de Santa Ana Salgado, o então vigário de São Gabriel e

Marabitanas. Em outubro de 1857, Salgado foi a São José do Arara e chamou o messias, então ensinando em Jandú Cachoeira. Mandou que Venâncio desistisse das suas atividades e voltasse à Venezuela, ameaçando-o com a represália policial caso ele não cumprisse a ordem. Entretanto as notícias dos movimentos tinham chegado ao Diretor dos Índios do Içana, Capitão Mathias Vieira de Aguiar, que despachou (em 23 de novembro de 1857) uma grande força militar ao Içana. Cerca de 20 canoas de soldados foram ao baixo Içana e, quando chegaram, brutalmente saquearam uma maloca onde os índios celebravam uma festa; mataram galinhas e porcos; roubaram artesanato; e levaram presos os 3 líderes, Padre Santo, São Lourenço e Santa Maria. Na volta , as tropas aterrorizaram outras aldeias com ameaças de que outras tropas viriam para matar todos os índios.

Os três velhinhos foram levados a Marabitanas e depois mandados para Manaus onde teriam de trabalhar no "serviço público." Os três, foi constatado, sofriam de doenças e tinham em seu poder objetos relacionados aos rituais do Venâncio: uma caixa pregada, dois pacotes embrulhados, um com pano velho e outro com pano feito de casca de pau; três espingardas velhas e uma carabina, e duas violas antigas. (In: Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas*, 1 (3), p. 62-63; 1 (4), pp. 111-125; 2 (5), pp.11-15; 2 (7), p.82-90).[44]

Como resultado desta depredação, os índios do Içana, do Baixo Uaupés, e do Alto rio Negro fugiram em pânico para esconderijos nos matos, nas cabeceiras do Içana, e na Venezuela: em novembro de 1857, foram vistos cerca de 400 índios fugindo em 45 canoas pelo Rio Cuiary em direção à Venezuela (In: Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas*, 1 (4), pp. 111-115, 125). Quatro grandes aldeias foram completamente abandonadas e uma

[44] As violas foram usadas em danças como as dos dias-de-santo celebrados em Marabitanas e San Carlos na época. A caixa pregada faz lembrar da história de Venâncio citada mais abaixo, que conta como ele escapou três vezes de uma caixão pregada em que foi colocado pelas autoridades brancas para testar seu poder de santo.

das maiores, Tunui Cachoeira (com uma população de 76 pessoas em 1856, em 14 casas), foi "reduzida às cinzas". Uma das quatro aldeias atingidas foi São José do Arara, aldeia de índios Hohodene e Walipere-dakenai, onde o regatão Manuel Gonçalves Pinto morava. Os Hohodene se restabeleceram no rio Aiary; apesar das várias tentativas posteriormente feitas pelos militares de persuadi-los a voltar ao Içana, os índios se recusavam, resolvendo se opor aos brancos e manter a sua autonomia política e econômica. Estes eventos são lembrados nas hisórias orais dos Hohodene quando eles se recusaram a seguir um regatão caboclo ao Rio Negro.

No final de 1857, Capitão Joaquim Firmino Xavier, encarregado das Obras da Fortaleza de Cucuy [45]iniciou uma viagem ao alto rio Içana, para levantar a população das aldeias, "juntar os índios dispersos" para que mandassem trabalhadores à nova fortaleza, e para se informar sobre os três indivíduos presos pelo Capitão Mathias. Os números das populações nas aldeias contrastavam dramaticamente com as de um levantamento realizado dois anos antes pelo Diretor dos Índios, Capitão Pinheiro (ver Tabela abaixo). De um total de 600 Baniwa morando em 11 aldeias em 1856 no Içana, Xavier encontrou não mais de duas dúzias de pessoas numa viagem que alcançou quase as cabeceiras do Içana no Brasil. Ele mandou os poucos Baniwa que encontrou a ir aos refúgios de seus parentes e tentar persuadí-los a voltar para as suas aldeias. Mas, como um chefe da aldeia de Jandú Cachoeira lhe respondeu, a maioria não queria voltar:

"a sua gente ainda não querião sahir do matto, pois estavão com medo, e não acreditava em promessas, porque alí já andarão muitos homens brancos, e entre elles o

[45] Desde 1854, o Presidente da Provincia, Herculano Penna, preocupado com as migrações constantes dos povos indígenas para Venezuela e a passagem livre nas fronteiras entre os dois países, mandou Major Hilário Gurjão numa expedição de reconhecimento das fronteiras. Gurjão foi instruído a demarcar um local próximo a serra de Cucui para a construção de uma nova fortaleza, o que ele fez. O militar designado a chefiar a construção da Fortaleza de Cucui foi Capitão Joaquim Firmino Xavier, um militar com bastante experiência em fortalezas de fronteira, inclusive Macapá e Tabatinga.

Capitão Pinheiro, e o Tenente Jesuino, que os enganarão com promessas, e depois os amarrarão, e matarão a muitos, levando seus filhos para seus escravos." (Relatório, 1858. In: Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas*, vol. 1 (4), p. 122).

População das Aldeias do Rio Içana, 1856-1858[46]

1856

Aldeia	**Povo**	**População**
S. Matheus	Baniwa	45
Senhora do Carmo	Baniwa	60
Senhora de Nazareth	Iuarethe Tapuia [=Dzauinai]	33
S. Antonio (Tunui)	Iuarethe Tapuia	76
Santa Anna (do Cuiary)	Muriuenne	87
S. José (do Arara)	Siussy [=Walipere dakenai]	42
S. Lourenço (Jandú)	Siussy	61
S. João Baptista	Quaty [=Kapithi minanai]	50
S. Pedro	Ipeca [=Kumada minanai]	54
S. Bento	Pajuarieune [=Padzualieni]	29
S. Roque	Quaty	49

[46] Fontes: Felisberto Antonio Correa de Araujo, 3 fev., 1856 (In:Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas*, II (7), pp. 91-2); Joaquim Firmino Xavier-Presidente do Estado, "Relatório" nov-dez., 1857 (In: Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas*, I (4), pp. 112-125), os números na coluna a esquerda são de novembro de 1857, na direita de dezembro de 1857; Capitão Pinheiro – De Sousa. Documento no. 30 no AHN, 1858 a; Joaquim Firmino Xavier, "Relatório..." In: Avé-Lallemant, vol. III, Cap. 4.
:

TOTAL: 586

1857		**Agosto, 1858**	**Dezembro, 1858**
S. Matheus	_____	36	46
Carmo	"poucos" - 35	4	29
Nazareth	0 - 6	52	45
Tunui	0	14	48
Sta. Ana	"poucos" – 41		__
São José (cont.)	0		31
Jandú	"poucos" – 23		87
São João Baptista	"poucos" - 48		73
São Pedro	0 - 20		__
São Bento	0		__
São Roque	0 - 24		69
Sta. Rita			56
São Joaquim			
Outros lugares	"números desconhecidos nas cabeceiras e nos matos"		

Xavier garantiu aos Baniwa que encontrou durante a sua viagem que não aconteceria mais perseguições durante o seu comando. Em seguida, mandou-lhes limpar as aldeias, erigir novas capelas e casas para as autoridades, abrir lugares para cemitérios, e mandar trabalhadores para as obras de Cucui. Ele concluiu a sua viagem levando consigo 25 pessoas (de um total de 200 que ele encontrou) para trabalhar nas obras, e combinou com os Baniwa que estes 25 seriam substituidos cada três em três meses por outros. Concluiu o seu relatório em um tom otimista:

"Poder-se-ia alcançar extraordinário surto de povoações e aldeas, se o Governo estabelecesse depósitos de objetos de que os índios mais necessitam, e mesmo que lhes incitam a vaidade. Teriam então de levar a esses depósitos seus produtos, drogas, e

trabalhos artísticos, para que os comprassem aí, e obtivessem em troca os objetos que precisam... O mais trabalhador adquiriria os melhores artigos." (*ibid.*, p. 125)

Xavier não podia ter realizado os seus objetivos se não fosse a sua aliança com certos regatões. Um em particular, Francisco Gonçalves Pinto, foi o mais útil para Xavier. Pinto tinha morado na aldeia Walipere dakenai de São José de Arara por mais de doze anos, fazendo canoas; era um caboclo que falava língua geral e provavelmente Baniwa. Já tinha ajudado outros Diretores de Índios antes do Xavier. Por isso, Xavier o nomeou como supervisor dos índios e o deixou continuar a vender a sua mercadoria no Içana. Em troca, Pinto fornecia os bens e a farinha que Xavier precisava, e mandava trabalhadores Baniwa ao serviço público. (In: Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas*, vol. I (4), p. 17) Pinto foi o único regatão que Xavier deixou trabalhar no Içana enquanto ele era Diretor dos Índios, dificultando o acesso de todos os outros. Em 1858, foi determinado por uma comissão oficial que Pinto valeu-se da tática de "pegas" e escaramuças – às vezes com o apoio militar da Guarda Nacional - nas aldeias do Içana para obter os trabalhadores. (Wright, 1981, p. 270)

Em março/abril de 1858, Xavier relatou ao Presidente do Estado que os Baniwa já estavam voltando às suas aldeias, que várias novas aldeias haviam sido construídas, que os índios estavam mandando trabalhadores para a obra da Cucuy, e que em geral, as coisas estavam "prosperando." (In: Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas* II, 5, p. 17). No entanto, quando um Capitão Pinheiro viajou pelo Içana em julho de 1858, durante a missão do Juiz Municipal para investigar os movimentos indígenas, ele registrou uma impressão inteiramente distinta daquela deixada pelo Capitão Xavier. Pinheiro chegou até Santa Ana do Cuiary e encontrou com vários chefes que só reclamavam dos abusos cometidos por Xavier e Pinto. Um grupo de Baniwa estava indo a Marabitanas com três canoas, cheias de

farinha, breu, ralos de mandioca, cestos, e seis índios para o serviço público em Cucui, e também para pagar uma dívida que tinham com Capitão Xavier que tinha lhes vendido uma quantia de pano (AHN, 1858a, Relatório do Juiz Municipal, Doc. 30)

De fato, a situação das aldeias Baniwa *não* melhorou; a maioria delas continuava abandonadas. Em Carmo, no baixo Içana, o chefe reclamava amargamente contra Xavier e Pinto:

"ao principio nada tinha que dizer delle, porém que presentemente tinha-se tornado tyranno a si e a seus subordinados que não pagavam capazmente a gente, que por dous meses de trabalho nas obras de Cucuy só dava um par de calças de pano americano grosso e 4 covados do mesmo pano para camisa, que depois da proibição da entrada dos Negociantes naquelle rio já quase andão nús, que não tinhão ferramentas para trabalhar, que não possuião um anzol para matarem a fome de seus filhos, enfim que estavão em último aquartelamento da mizeria, que pedião a VSa. Que olhasse para elles com piedade, que deixase os negociantes lá hirem vender suas mercadorias a elles... e que Manoel Francisco Gonçalves Pinto prosseguia um saque formal em suas habitações que os espoliava do melhor que tinhão, que este mesmo vendia por um alqueire de farinha uma chicara de sal quanto muito, e por dois alqueires dava um covado de pano americano, finalmente, em resumo, disse ter o dito Pinto concorrido para que eles sejão enganados." (*ibid.*)

Evidentemente, a alegação de "prosperidade" entre os Baniwa foi completamente falsa. Os Baniwa estavam mais em dívida do que antes, com mais demandas sobre sua mão-de-obra e capacidade de suportar. Já pelo final de 1858, Xavier teve que mudar a sua versão sobre a prosperidade porque ele percebeu que os Baniwa não iam voltar para as suas aldeias, não iam mandar trabalhadores para a Fortaleza, e nem forneciam farinha. De fato, durante todo o ano de 1858, os Baniwa se engajavam numa rebelião contra a autoridade do

Branco – seguindo, de fato, as instruções de Kamiko. Esta rebelião se caracterizava por um afastamento persistente para dentro da floresta, e uma recusa de servir ou ser governados. O próprio Xavier reconheceu isso quando ele comentou no final de 1858 sobre os Baniwa do Rio Aiary, que "eles não querem ser governados por ninguém." Quando um militar aparecia, os Baniwa se refugiavam na floresta. Moravam nas cabeceiras de igarapés e muitas vezes bloquearam acesso cortando árvores nas entradas. Mesmo que os militares implorassem para os Baniwa voltarem, eles retrucavam com frases do tipo, "somente com a violência podia fazê-los voltar das florestas" (Xavier, in: Avé-Lallemant, vol. 2, cap. 4). E mesmo se eles construissem novas aldeias nas margens do Içana, os assentamentos na floresta continuavam a servir de refúgios, como os mucambos no século 18, e como no século 20.

Já pelo ano de 1858, os movimentos proféticos e rebeliões se espalhavam pelos rios Uaupés e Xié. Grandes festas foram organizadas em vários lugares (ver mapa, capítulo 4) por profetas Tukano e outros do Alto Rio Negro. Estes movimentos ficavam mais militantes e dispostos a resistir à interferência de estranhos. Isto preocupava o novo governo do Estado porque havia a possibilidade de que todos os movimentos faziam parte de uma conspiração contra o país. O Presidente Francisco José Furtado suspeitava que os distúrbios no Içana ou eram devidos às revoluções na Venezuela ou à presença de um dos poderes marítimos (França, Inglaterra, ou os Estados Unidos) no Alto Rio Negro. Suspeitava-se que o Venâncio fosse um agente político, que trabalhava disfarçado de um missionário, e que ele procurava subverter o controle do governo brasileiro sobre os índios por persuadí-los a emigrar para Venezuela (In: Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas*, II, 5, pp. 8-12). Furtado então enviou Padre Romualdo de Azevedo ao Içana justamente para apurar essa hipótese. Mas, até o fim de 1858, quando uma comissão oficial

foi enviada para “acalmar as rebeliões”, os índios do Alto Rio Negro continuavam seguindo os profetas sem a interferência dos brancos.

Depois do raid militar ao Içana, Venâncio fugiu para San Carlos, onde um dos seus credores o aprisionou, junto com outros líderes do movimento, e os mandou para a cadeia em San Fernando de Atabapo. Venâncio, porém, conseguiu fugir, buscando refúgio no Rio Acque e no Rio Tiriquem, onde continuou as suas atividades de cura e conselhos para o povo (In: Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas*, 1(2), p. 62). O poeta brasileiro Antonio Gonçalves Dias visitou a região do Alto Rio Negro em 1861, em missão especial do governo, e relatou que: “Venâncio, aquele chamado o Christu, está morando no rio Acque e lá continua com as suas pregações. Os índios da Nova Espanha acreditam nele. Em maio desse ano, ainda foram vistos canoas indo do Uaupés com caixas e presentes para visitar o Christu.” (Dias, 1861) Dias obteve duas estatuetas esculpidas em madeira que representavam o Christu (ver litógrafo do Museu Nacional, acima), e também ornamentos como colares de dentes-de-onça, pendentes de quartzo, cocares de penas de arara, etc. (todos hoje no Museu Nacional do Rio de Janeiro).

Por mais 40 anos aproximadamente depois, os índios da Venzuela e do Brasil ainda visitaram o profeta, levando presentes e buscando os seus conselhos e proteção espiritual contra a maldade. Um governador do território venezuelano do Rio Negro, Tavera Acosta encontrou o profeta em 1902, registrando a última impressão de alguém de fora sobre esta grande figura na história dos Baniwa:

“Venâncio Camico, quien acaba de morir (1902), ejerció una autoridad grandísima entre los índios. Pertencia a la gran agrupación baniba y murió en el pueblo de Mane, en las margenes del caño de ese nombre. Se le llamaba el Dios de Mane. Le conocimos a principios de aquel año en Tiriquin, incidentalmente. Regresaba del Cassiquiari com sus

parientes, cuando llegamos a aquella población del Uainía-Rionegro. Camico, de pié sobre una roca, se daba un baño del sol, segun nos dijó. Hablava muy bien el castellano. También el portugues y sabia de todos los idiomas de las tribus de aquellas regiones. Conocia las propriedades sanativas, de muchos vegetales y hacia sorprendentes curaciones. Era un índio de pequeña estatura, muy demacrado y ya nonagenario aunque conservado vivas sus facultades mentales. Meses mas tarde falleció en el pueblo de su residencia." (B. Tavera-Acosta, 1927:213)

Um ano antes da morte de Venâncio, o etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg visitou o Rio Içana, e ouviu falar de um grande profeta entre os Baniwa, *cujo nome também era Anizetto* (o nome completo de Venâncio, lembremos, era Venâncio Anizeto Kamiko, mas que morava no Rio Cubate, afluente do Baixo Içana. O etnógrafo registrou uma impressão do profeta estranhamente semelhante à de Tavera Acosta:

"No Rio Cubate, Anizeto, O Salvador dos Índios do Içana, tem a sua moradia. Este Anizeto é um vagabundo, um hermafrodita, como Dom Germano [um comerciante de borracha] disse. Deus sabe de que povo. Por cerca de 25 anos, percorreu o Içana, dizendo que era o segundo Jesus Cristo. Começou um grande movimento entre os índios que acreditavam nele. Curava doenças e visitava aldeias com grandes cerimônias. Aconselhava a seus seguidores que não seria mais preciso trabalhar nas suas roças, que ele mesmo faria tudo crescer, benzendo as roças. De longe, as pessoas vinham para lhe consultar. Traziam-lhe tudo que tinham, abandonavam os seus trabalhos e dançavam dia e noite de uma festa a outra.

"Mesmo hoje ele tem uma grande influência entre os índios do Içana que acreditam nele firmemente e que podem obter muito através dele. A sua aldeia no Cubaté é uma

espécie de refúgio onde ele, vagabundo como é, tem reunido ao seu redor povos de tribos diferentes, mesmo do Uaupés". (Koch-Grünberg, 1967:203; tradução nossa).

No Rio Acque, uma hora de barco de Marôa, há um sítio abandonado onde se encontra o túmulo de Venâncio, conservado em concreto e marcado por uma Cruz. Os índios ainda hoje freqüentam o túmulo e colocam velas diante dele, pedindo favores do famoso profeta. Nos anos 80, o espírito de Venâncio foi invocado até para parar uma enchente do rio.

Há inúmeras tradições que os Baniwa de diversas fratrias, os Tukano Orientais, e os Tariana do Uaupés contam sobre Kamiko.[47] Aqui e no próximo capítulo, apresentamos algumas dessas tradições dos Baniwa (Hohodene e Dzauinai) e Desana para ilustrar algums dos temas que têm em comum. Começamos com uma tradição gravada entre os Hohodene do Aiary in 2001 que, na verdade, é a primeira parte de uma tradição mais longa sobre o filho de Kamiko, Uétsu (ver Capítulo 5):

"Kamiko era um pajé da tribu Dzauinai. Vivia antigamente. Ele via bem; ele via tudo. Ele morava em Tunui [*no médio Içana*]. Ele via quem tinha veneno[48] e mandava jogar fora o veneno, *mánhene*. Ele mandava tirar fora o veneno e podia dizer para o pessoal que tinha, 'tu tens coisa mal.' [*P: Ele já sabia quem tinha ?]* Já sabia. Ele vinha, chegava numa comunidade. Aí de noite, o conhecimento dele já mostrava onde o pessoal tinha enterrado o veneno. Ele acusava, indicava aquele que tinha e onde era enterrado. Ele já sabia no sonho dele durante a noite. Na água também, no fundo de um metro [*ele sabia onde estava o*

[47] No livro de histórias sagradas dos Tariana, *Upíperi Kalísi* (Unirva/FOIRN, 2002), há uma longa e belíssima tradição sobre Venâncio chamada "Kurusa-maruka kalísi. História do Canto da Cruz" (pp. 273-280)

[48] Ou seja, quem praticava a bruxaria através do uso de veneno (plantas, frutinhas, etc.) para matar. A feitiçaria, em contraste, consiste do uso de 'fórmulas faladas', 'encantos' ou 'sopros' que provocam estragos, ou doenças até fatais nas suas vítimas.

veneno]. Tudo ele já sabia. Aí ele juntava e comunicava à comunidade toda, indicando as pessoas que tinham. As pessoas que não tinham veneno, não mostrava no sonho dele não. Aquele que tinha, mesmo num lugar muito difícil, lá no igarapé, ele mandava cavar e achar. Depois juntava tudo no meio da comunidade. Outro que ele indicava, cavava e pegava; outro também. Até achar todinho o veneno. Aí, ele juntava esse pessoal para dar conselhos para eles. Só aqueles que tinham veneno; aqueles que não tinham, tinha nada a ver com ele.

"Aí ele veio por aqui [*no Içana*] até Tunui [*Cachoeira*]. Aí ele foi fazendo as mesmas coisas. (...) Ele andava em outras comunidades [*no baixo Içana*], como Nazaré. Depois ele veio mais para baixo. Aí, parece que alguém queixava para o Branco dizendo que aquele Kamiko se dizia Santo. O Branco veio, capturou, prendeu ele para ver se ele era realmente resistente, se ele era realmente Santo. Preparou um caixão bem, colocou Kamiko dentro do caixão e o jogou dentro do rio. Ficou uma noite dentro do caixão no fundo do rio. Noutro dia, tiraram o caixão, abriram, e ele estava dentro, mas estava vivo. Durante a noite, a alma dele tinha saído do caixão e ficou andando. Aí eles acreditavam que Kamiko realmente era santo.

"Kamiko curava várias doenças, fazia pajelança, sempre curando os doentes. Aí depois ele morreu. [*P: Como ele morreu ?*] Os Brancos o pegaram e mandaram ele embora. Com raiva dele, aqueles que tinham veneno queixaram para o Branco para que tirassem ele da área. E foi assim, o julgamento dele. Os Brancos o levaram para bem longe, para além de Manaus, e ele morreu para lá mesmo. O Santo disse, '"eu não vou procurar me vingar. Eu vou embora, eu vou procurar morrer como Jesus morreu.' Kamiko disse isso. Aí acabou. *[P: Kamiko disse que ia voltar um dia ?]* Não, morreu para lá com os Brancos"

A seguir, apresentamos duas histórias sobre Venâncio contadas por um velho do grupo *Dzauinai*, Hernan Camico, descendente de Venâncio, que morava no rio Guaínia na Venezuela. A primeira história conta das várias tentativas pelo governo territorial de capturar e matar o profeta, e como este sempre conseguiu escapar, milagrosamente. No final, o Kamiko profetisa o fim do próprio governo.

A segunda história conta como Venâncio exercia a sua autoridade espiritual sobre seus seguidores, e assim, conseguiu manter junto seu movimento, apesar da fraqueza persistente deles. Assim, como nos mitos Baniwa dos criadores/transformadores, Venâncio estabeleceu leis que tinham que ser observadas para que o movimento ficasse livre das influências corruptivas dos brancos, e para que os crentes pudessem alcançar o Paraíso.

I. Venâncio Kamiko e Tomás Funes

"Um homem que sabia de Venâncio, que sabia que ele era santo, e que sabia que Venâncio podia avisar quais pessoas eram feiticeiros, que tinham veneno para matar, falou a Funes[49] sobre Venâncio. Funes mandou uma comissão de soldados para buscar Venâncio na sua casa do rio Acque.

"Os soldados levaram Venâncio à casa de Funes em San Fernando de Atabapo onde Funes perguntou a Venâncio se fosse a verdade o que os outros falavam sobre ele, que ele realmente era um santo. "Não", respondeu Venâncio, "esta não é verdade, o que os outros dizem. Um santo é diferente porque não come beijú ou carne. Eu sou um homem normal que come beijú e carne."

[49] Tomas Funes foi o governador do território Federal del Amazonas na Venezuela, no começo do século 20.

“Então Funes perguntou se fosse a verdade que Venâncio tinha muitos discípulos que lhe trouxe presentes em pagamento para as suas para as suas curas. De novo, Venâncio negou o que os outros falaram a Funes.

“Mas Funes queria confirmar se Venâncio estava dizendo a verdade; então, ele o mandou entrar num caixão. Os soldados ficavam vigiando por todos os lados para assegurar que Venâncio não fugisse. Depois que Venâncio teve deitado dentro do caixão, Funes mandou fechá-lo com pregos, amarrá-lo com uma corda, e carregá-lo com uma pedra. Aí, ele mandou os soldados jogar o caixão no Rio Orinoco onde o rio é muito fundo. Depois de uma hora, os soldados levantaram o caixão e o levou a Funes. Quando abriram o caixão, estava totalmente vazío dentro. Os soldados explicaram que Venâncio deve ter escapado porque a corda não foi suficientemente forte, e que os pregos não foram colocados muito perto juntos.

“Então eles foram buscar Venâncio e o encontraram na sua casa no Rio Acque. Mais uma vez, eles o mandaram entrar no caixão na casa de Funes em San Fernando. Esta vez, fecharam o caixão com uma corda mais forte e espaçaram os pregos somente 3 dedos à parte. Os soldados carregaram o caixão com uma pedra e o jogaram na mesma parte funda do rio. Mais uma vez, estava vazío quando eles o levaram de volta para a casa de Funes, e mais uma vez, os soldados explicaram que não colocaram pregos o suficiente para fechar e caixão e que a corda ainda estava fraca.

“Na terceira vez, colocaram os pregos ainda mais perto e juntos e amarraram o caixão com uma corda mais grossa, feita de couro. Depois de esperar uma hora, os soldados levantaram o caixão e desamarraram a pedra. Esta vez, eles sentiram que o caixão pesava mais do que as outras vezes, e tinham certeza que eles mataram Venâncio. Assim, eles falaram a Funes quando chegaram a sua casa com o caixão. Mas, quando abriram o caixão,

eles acharam uma sucuriyu enorme dentro ! Naquele momento, Funes decidiu que Venâncio realmente era um santo e que nunca podia matar ele, de jeito nenhum.

"Cinco meses passaram, e Funes mandou os soldados buscarem Venâncio da sua casa no Rio Acque de novo, só para ter uma conversa. Funes disse a Venâncio quando ele chegou que agora acreditava que Venâncio realmente era um santo porque sobreviveu três vezes embaixo da água. Então, Venâncio previu que Funes seria punido, dizendo que ele seria morto um dia numa rebelião dos seus seguidores. Funes sentiu culpado pelo que ele tinha feito e lhe ofereceu dinheiro, mas Venâncio não aceitou. Funes ficou irritado com esta e continuou a sentir culpado até sua morte."

II. A Morte e Ressureição Anual de Venâncio

"Na Semana Santa, na sexta-feira, Venâncio disse a seus discípulos que ia deixar este mundo para a sua casa no céu, mas ele falou que ia voltar logo. Ele falou em particular com sua esposa mandando ela cuidar o seu corpo e rezar para ele enquanto o seu espirito foi ao céu. "Nós temos que esperar por Venâncio dois dias, até Domingo à tarde," a mulher falou ao povo depois que Venâncio tinha "morrido". Ela falou ao povo que eles ficariam rezando para Venâncio e que cuidariam o seu corpo durante a ausência do seu espirito.

"Alguns soldados e outros brancos chegaram e perguntaram o que o povo estava fazendo, porque muitos índios tinham se-reunidos para seguir os mandamentos de seu líder. A mulher de Venâncio explicou aos estranhos que todo mundo estava rezando para Venâncio e que iam continuar a fazer isso até que Venâncio voltasse em dois dias. Não podiam dançar nem beber cachaça até que Venâncio voltou.

"Mas a mulher desfez a sua promessa a Venâncio e iniciou uma dança no sabado enquanto devia estar liderando o povo em rezas. Ela falou a todo mundo que podiam rezar

no Domingo e isso era suficiente. Quando Venâncio voltasse, veria que todo mundo estava rezando como deveria. Ela dançava com os soldados e os outros brancos até que ela dançou em todas as casas da aldeia e com todos os homens.

"No Domingo, ela liderou o povo em rezas até que Venâncio voltou à tarde. O corpo de Venâncio levantou e perguntou a sua mulher o que ela tinha feito na sua ausência. "Nós rezamos o tempo todo", ela falou. Mas Venâncio tinha visto que ela dançava com os homens enquanto seu espírito estava fora. Ele puniu a sua esposa, esperando até que ela ficasse doente e, ao invés de curar a sua doença, lhe deu um pedaço de papel com instruções escritas nele. O papel lhe informou que era permanentemente negada acesso a Deus por rezas. Então, um demônio sem pernas e sem a parte inferior do seu corpo, veio e fez amor com a mulher. Quando terminaram, a mulher tambem ficou sem as suas pernas e a parte de baixo do seu corpo. Ela continuava a dançar com o demônio para sempre, usando os seus antebraços como pés.

"Cada ano, Venâncio morria dois dias durante a Semana Santa. Aconselhou os seus discípulos a nunca cortar madeira durante a sua viagem espiritual porque, lhe disse, se eles quebrassem mesmo um galho fino pequeno, as suas almas quebrariam pela metade. Três irmãos estavam sentados e conversando no dia depois que Venancio saiu para o ceu, e um deles resolveu testar o mandamento de Venâncio, quebrou um pedaço de madeira. Ele foi durmir pensando que Venâncio tinha mentido porque ele quebrou a madeira sem perigo nenhum. Mas, no próximo dia, Venâncio voltou e chamou os seus discípulos para questioná-los, família por família. Quando chegou aos três irmãos, que tinham quebrado a madeira, ele lhes disse disse exatamente o que eles tinham falado e feito no dia antes. Os três irmãos ficavam calados com medo de responder a Venâncio. Venâncio lhes disse que

uma turma de homens vinham matar eles como punição para suas ações, e mais tarde no mesmo dia eles foram mortos."

Venâncio tinha começado um movimento que logo espalhou pela região inteira. Teve discípulos, como Alexandre Christu, entre os Tukano do Uaupés que ensinaram os cantos e rituais a outros povos. Assim começou uma longa história de profetas e suas danças na região que continuaremos no capítulo a seguir.

Quadro dos Militares, Missionários e Comerciantes no Alto Rio Negro, 1855-9

Militares

Tenente Comandante Felisberto Antonio Correa de Araujo: Comandante da Fortaleza de Marabitanas e Diretor dos Índios encarregado do Rio Içana, 1855-6;

Capitão Mathias Vieira d'Aguiar: Comandante das Fortalezas de Marabitanas e São Gabriel, substituindo temporariamente Tenente Araujo, 1856 (?)-9;

Capitão Joaquim Firmino Xavier: encarregado das obras militares da Fortaleza de Cucui, 1857-9, e Diretor Parcial dos Índios do Içana;

Capitão Francisco Gonçalves Pinheiro: Comandante de um destacamento em Xibarú, no Rio Negro; ex-Comandante de São Gabriel;

José Ignacio Cardozo: Diretor dos Índios, Rio Uaupés, 1858.

Missionários

Frei Romualdo Gonçalves de Azevedo, missionário Capuchino nos rios Uaupés e Içana, 1857-9;

Frei Manuel de Sta. Ana Salgado, Vigário Capuchino de São Gabriel, 1855-76.

Comerciantes

Manuel Francisco Gonçalves Pinto, no Içana, Xié e Uaupés, entre 1846 (?) –58;

Vicente José Rodrigues, no Uaupés;

Manoel Joaquim, principalmente entre os Baniwa, morador de Nossa Senhora da Guia, 1830 – 60;

João Antonio de Lima, principalmente no Uaupés, desde pelo menos 1852;

Francisco Chagas, também no Uaupés;

José & Nicolau Palheta, no Uaupés, a partir dos anos 60.

Capítulo 4:

"Uma Conspiração contra os Civilizados": Profetas no Uaupés e no Xié

Os Baniwa mal conseguiram recuperar do medo deixado pelos militares em 1857, quando os povos do baixo Uaupés e Xié se convenceram da possibilidade de rebelião coletiva contra as autoridades brancas na região. Venâncio foi extremamente eficaz em comunicar e incentivar uma nova ordem política-religiosa que poderia funcionar independentemente dos Brancos. Os movimentos e rebeliões no Uaupés e Xié duraram pouco tempo mas os seus líderes tentaram desenvolver novas formas de liderança, e ideologias inicialmente formuladas pelos Baniwa, as quais os líderes do Uaupés e Xié adaptaram às suas realidades e necessidades locais. Procuraram, como os Baniwa, forjar novos meios de determinar a qualidade e as condições de suas vidas e não ter essas ditadas por estranhos.

Os movimentos no Uaupés e Xié foram vistos pelas autoridades como sendo de natureza mais política e militante do que aqueles do Içana. O missionário Padre Romualdo chegou à conclusão de que os movimentos no Uaupés representavam "uma espécie de conspiração contra os civilisados" (Romualdo-Furtado, 12/04/58, In: Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas*, II, 7, p. 89) Diante da grande ênfase nos programas de "civilisação e cataquese" que caracterizava a política indigenista da época, as afirmações do Padre não são, afinal, tão surpreendentes. Serviam, porém, para alimentar mais uma vez uma política de repressão dos movimentos.

De acordo com as fontes, no fim de fevereiro – início de março de 1858, Alexandre, um índio do alto Rio Negro, proclamou ser ele o Cristo e promoveu danças entre os índios do baixo Uaupés. Quando jovem, Alexandre tinha sido criado por um

comerciante português, Marques Caldeira, nas cercanias de Marabitanas[50]. Em 1857, Alexandre havia participado das danças de Venâncio Kamiko, no rio Içana, e supõe-se que tenha estado entre os líderes do ritual e que tenha sido um discípulo próximo a Kamiko, apesar de não se ter sobressaído por qualquer habilidade xamânica especial.

Após o ataque militar no Içana, Alexandre decidiu mudar-se para o igarapé Manau, perto de Jauareté, no médio Uaupés, e foi ao Uaupés para persuadir seus parentes a estabelecerem-se com ele. Quando voltou à sua casa em Marabitanas, descobriu que lhe haviam sido roubados cinco alqueires de farinha e foi-lhe dito que duas mulheres haviam roubado a farinha para saldarem suas dívidas com os militares. Muito irritado, Alexandre ateou fogo à sua casa em Marabitanas e voltou com sua família para o Uaupés, onde fixou residência nas vilas Tukano de Naná-rapecuma e, mais tarde, Juquirá-rapecuma[51].

Os Tukano dessas duas vilas podem ter participado das danças de Kamiko, mas, após o ataque militar em 1857, estes e outros índios do baixo Uaupés fugiram para as florestas, temendo um segundo ataque. O Diretor de Índios e comandante militar do destacamento em Marabitanas e Cucui, Capitão Joaquim Firmino Xavier, encontrou esses Tukano no Içana, durante sua missão de reconhecimento, nos meados de 1858:

"... fugido das perseguições do Capitão Mathias, o qual ... mandara ao rio Vaupés buscar galinhas, maqueiras, porcos, e pássaros, sem pagar; e agarrar raparigas e rapazinhos

---

[50] Não há outra informação nos documentos de Marques Caldeira. Era uma prática comum entre os comerciantes tomar crianças nativas e criá-las como empregados domésticos. Embora não haja indicação de que essas crianças tivessem um status especial nas comunidades indígenas quando deixavam as casas de seus patrões, suspeitava-se que tinham uma posição privilegiada por terem conhecido os modos de vida do homem branco e as fontes de sua riqueza.
São José de Marabitanas era uma vila de índios Baré e Marepitana e o principal posto militar da fronteira, até que o Forte de Cucuí o substituiu, nos anos de 1860. Seus comandantes militares ficaram conhecidos por conduzirem com mão pesada seus relacionamentos com os índios do Içana, especialmente suas atividades comerciais. Várias rebeliões e "deserções" de soldados abalaram a ordem militar, principalmente nos anos de 1850.

[51] As populações dessas vilas eram predominantemente de línguas Tukano – Piratapuio, Juruá, Desana, Tukano, Arapaço e Iravassu – e de línguas Aruak – Tariana (In: Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas*, I (2), p. 32).

para lhe servirem, de sorte que na foz do rio Vaupés já não havia índio algum, e não só ele Tuchaua, com outro, tinhão corrido para o Içana...” (In: Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas*, I (4), p. 123).

Xavier assegurou-lhes que, sob sua administração, a vida seria mais agradável; no entanto, Xavier provou ser pouco melhor, pois mesmo os residentes de Marabitanas, incluindo Frei Salgado, o vigário local, e Frei Romualdo, seu assistente, decidiram se mudar para o baixo Uaupés, juntamente com algumas famílias, para escapar da autoridade excessiva de Xavier. Quando os missionários chegaram ao Uaupés, souberam que, rio acima, os índios estavam engajados em atividades milenaristas, com seu proclamado messias, Alexandre Cristo.

“...reunida muita gente até os gentios do centro, de todas as nações venerando outro *Christo* que ali se apresentara praticando o mesmo que se dera no Igarapé Piraiauara no Içana, isto é, batizando, casando, etc.; que esta reunião contava para mais de mil pessoas armadas de armas de fogo, e curabis (flechas com as pontas envenenadas) dispostas a resistir, caso para ali fossem como acontecera no Içana que ali mesmo esperariam os brancos “[52].

Os rituais eram escondidos dos missionários, porque os índios sabiam que eles os suprimiriam e porque estavam convencidos de suas próprias habilidades para conduzirem

[52] Romualdo Furtado, in Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas*, II(7), pp 85-6. A área de maior influência de Alexandre se estendeu de aproximadamente São Joaquim a Jauareté no Uaupés, rio Tiquié e seus afluentes e, possivelmente, até o rio Papuri. A área era predominantemente de povos de línguas Tukano. Em meados de 1853, a população de índios que se estabeleceu em vilarejos novos ou já existentes dentro dessa mesma área era de aproximadamente 1.200 (In: Arquivo Público do Amazonas, (doravante APA) 05-07-1853). Não há dúvida de que essa população havia aumentado por volta de 1858. Os festivais de dança tradicionais contavam com diversas centenas de participantes. Flechas de guerra, lanças e espingardas eram algumas vezes utilizadas nessas danças. Os rituais que Alexandre iniciou, entretanto, ocorriam em casas especialmente construídas. As estimativas dos tamanhos dessas casas variam entre 32-36x10 e 39x23 pés, pequenas, se comparadas às tradicionais casas grandes no Uaupés.

cerimônias de batismo, casamento etc., sem os missionários. Quando Salgado e Romualdo tornaram conhecida sua presença no Uaupés, os índios enviaram-lhes uma mensagem que afirmava "... que não necessitavam de mais padres pois já tinham o seu"(In: Tenreiro Aranha, org., *Arquivo do Amazonas,* II (7), pp. 85-6).

Frei Salgado decidiu investigar. Ele prosseguiu com um grupo de, aproximadamente, sete pessoas, com cinco espingardas, na última semana de março de 1858. Na vila de Alexandre, foram recebidos friamente e ninguém afirmou saber o paradeiro do messias. Salgado começou a pregar entre a "multidão" de homens e mulheres reunidos na casa do chefe, mostrando-lhes uma grande cruz de metal que pendia de seu pescoço, pregando sobre o "Cristo verdadeiro" e ordenando-lhes beijar a cruz, "em respeito e veneração". As pessoas friamente deram-lhe as costas e foram embora (*ibid.*). Mais tarde, Salgado perguntou-lhes porque não traziam mais crianças para serem batizadas e eles responderam que não havia utilidade nos batismos de Salgado, porque eles já tinham sido batizados. Pressentindo uma sensível hostilidade à sua presença, Salgado decidiu retornar e pediu ao chefe para ajudá-lo, designando pessoas para ajudar na travessia das cachoeiras de Ipanoré. O chefe respondeu que não havia ninguém para ajudar, que ninguém queria acompanhá-los (pp.86-7). Salgado pediu e insistiu, ficando indignado à medida que as pessoas continuavam a ir embora. Salgado pediu ajuda a seus companheiros armados, que sacaram suas armas e apontaram-nas para o chefe, ameaçando nele atirar se as pessoas fizessem qualquer movimento contra eles. As pessoas já haviam então desaparecido completamente nas florestas que cercavam o povoado, deixando somente o chefe, seu filho e dois outros, a quem o frade ordenou que ajudassem com as canoas.

A versão de Salgado para a história é que, quando eles alcançaram as cachoeiras de Ipanoré, o grupo desembarcou para passar as canoas pela trilha da travessia e, então, o

chefe subitamente desapareceu na floresta. Imediatamente, armas de fogo foram disparadas em seu meio. Um dos seus companheiros tombou ferido, e Salgado foi atingido levemente na perna. Os outros tomaram de suas armas, esconderam-se atrás de um amontoado de pedras e fizeram um pequeno fogo, procurando desviar a atenção. Os atacantes continuaram a atirar na floresta, usando tanto armas de fogo quanto flechas envenenadas. Depois de meia-hora de escaramuça, dois atacantes pareciam estar mortalmente feridos, e a luta parou. Os acompanhantes de Salgado haviam recebido cerca de quatro ferimentos, um deles quase fatal.

Naquela noite, enquanto o grupo de Salgado permanecia numa vila rio abaixo, cuidando de seus ferimentos, três índios chegaram à vila com notícias de que dois dos atacantes haviam morrido devido a luta de manhã. Eles foram informados de que Salgado tinha ido a São Gabriel para conseguir tropas militares e retornaria brevemente para a batalha. Os índios voltaram rio acima para informar Alexandre sobre o iminente retorno de Salgado. Essas notícias causaram tanta confusão entre os Tukano quanto o boato de uma segunda invasão militar de Marabitanas causara entre os Baniwa poucos meses antes. A maioria das fontes supõe que Alexandre havia enviado pessoas para atirarem em Salgado em Ipanoré. Fosse ou não a verdade, as pessoas tinham de se preparar para as prováveis conseqüências.

Foi precisamente após esse incidente que Frei Romualdo escreveu ao Governador da Província sobre uma "uma conspiração contra os civilizados", recomendando com curso de ação:

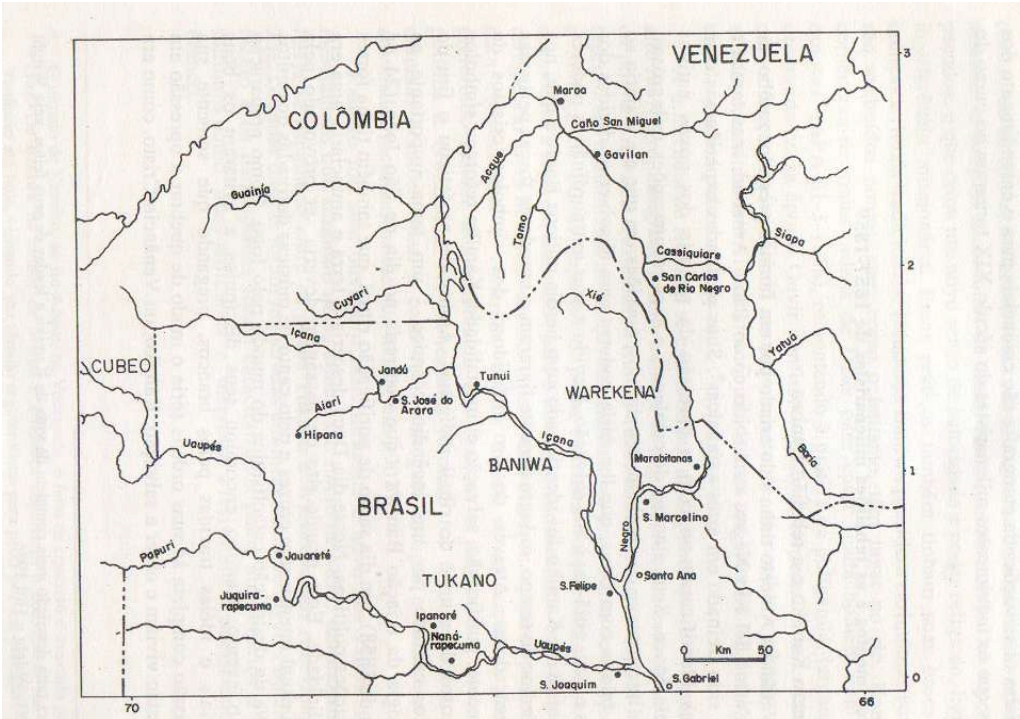
> "... prender o christo, o Tuxaua, e os principais influentes, para serem punidos,... pois... este negocio de santidade que já está generalisando em outra Povoações... parece uma espécie de conspiração contra a gente civilizada" (pp. 88-9).

O controle e a punição dos líderes erradicaria o "mal" que os missionários percebiam ser uma ameaça grave a crescente à presença do povo "civilizado" na região. Havia também rumores de que os índios estavam preparados para "impedir a passagem" de quaisquer canoas de mercadores e missionários pelas primeiras cachoeiras de Uaupés (APA 12-04-1858).

De fato, se Romualdo tivesse sabido da verdadeira razão por detrás das hostilidades dos Tukano, ele, talvez, pudesse ser demonstrado maior compreensão. Meses mais tarde, foi verificado que, justamente antes do ataque, o ex-Diretor dos Índios do Uaupés (José Ignácio Cardoso), sob as ordens do Diretor Geral dos Índios da Província, havia enviado um chefe aliado Tariano para tomar pela força ("pega") dois meninos e duas meninas dos Tukanos e mandá-los para Manaus para servirem na casa do Diretor Geral (*ibid.*). Duas ou três pessoas foram mortas na ação, que provocou "grande irritação" entre os índios, que decidiram "por marinhas para que não passasse branco algum de certa altura do rio acima" (*ibid.*).

Duas semanas após o ataque a Salgado, o Capitão Firmino Xavier recebeu os primeiros informes de que estavam ocorrendo danças liderados por profetas no rio Xié. É possível que Alexandre tenha deixado o rio Uaupés logo que ouviu os rumores sobre a aproximação dos militares, para se juntar aos movimentos do Xié. Muitos rumores foram ouvidos desde então até aproximadamente outubro, enquanto tanto índios quanto oficiais tentavam descobrir o que os oponentes estavam fazendo. Foi uma época complexa, na qual as cenas mudavam rapidamente. A reconstrução seguinte é fortemente baseada nos relatos deixados pelo Chefe de Polícia e Juiz Municipal, Marcos Antonio Rodrigues de Souza, que

determinou grande parte destes “fatos”, durante sua missão investigatória nos meados de 1858.



Mapa da região do alto rio Negro, mostrando as localizações dos povos Arawak e Tukano e os nomes de cidades, vilas e afluentes onde ocorreram os movimentos de 1857-1859.

Depois do incidente nas cachoeiras de Ipanoré, Alexandre, sua família, e um número de seguidores fugiram do rio Uaupés, com medo de uma represália militar. Eles procuraram se juntar a Venâncio, perto do rio Acque, abaixo de Maroa, provavelmente viajando por trilhas através das matas, até o rio Içana. Os Baniwa, porém, fizeram os

fugitivos voltarem, bloquearam sua passagem, resistindo à sua migração e à persuasão para juntarem forças. Foi informado a Souza que os Baniwa não permitiram sua fuga "para que não os fossem novamente arruinar, como dizião" (APA 03-07-1858)

O grupo de Alexandre então retornou ao Uaupés para decidir qual seria seu próximo movimento. A esta época, alguns chefes Tukano e Tariana haviam chegado ao ponto de questionar seriamente e duvidar da posição e autoridade de Alexandre. Este havia pregado que "mandioca e beiju do céu" viriam a eles um dia, se eles permanecessem fiéis seguidores (*ibid.*). O dia passou e nada apareceu. Foi em abril e a estação das chuvas estava começando, um tempo em que a fome no Uaupés seria muita. As pessoas esperavam outra longa estação de fome, estavam cansadas, já tinham tido o suficiente e não estavam convencidas da santidade de Alexandre. Muitos deixaram o movimento e voltaram para suas casas. Um seguidor discutiria amargamente com Alexandre sobre o incidente em Ipanoré, chamando Alexandre de "assassino" e não de um santo. Boatos se espalharam de que Alexandre havia mandado matar essa pessoa e queimar o seu corpo (In: Arquivo Histórico Nacional (doravante AHN) 1858a: doc. 5).

Alexandre não se abalou pela perda de seguidores, no entanto. Ele começou a pregar uma nova mensagem, através da qual ele justificava o fracasso de suas promessas iniciais. A nova mensagem ilustra como sua retórica tornou-se de transformação revolucionária:

"Alexandre procura salvar a colisão assegurando que suas promessas não se haviam cumprido por haver Deus tomado o novo acordo de substituí-las pela de que os tapuias se transformariam em brancos, e estes naqueles, por quem seriam governados com o mesmo poder e riqueza, em compensação do tempo porque tinham os brancos governado" (AHN 1858 a, fl. 64).

A nova ideologia de Alexandre focalizava a reação entre as sociedades nativa e não-nativa, como Romualdo tinha suposto, mas precisamente para modificar os relacionamentos de desigualdade política e econômica cujas existências eram conhecidas e sentidas. Esta ideologia se movia em direção diferente daquele evangelismo de fim-de-mundo catastrófico de Kamiko, predizendo uma inversão dos poderes econômicos exercidos pelos comerciantes e dos poderes políticos exercidos pelos militares e pelo governo. Os festivais religiosos eram dirigidos por sacerdotes nativos que tinham autoridade para batizar e casar. Isto em si mesmo dava ao povo força e autodeterminação em assuntos importantes. Através de Alexandre, Deus havia determinado que o povo teria controle total e os poderes para determinarem as condições de suas vidas *neste* mundo e não em outro. Em vez de eliminarem os brancos nos fogos de São João, ou pela ameaça de massacre, haveria uma troca de posição. Isto tinham tom de justiça, pois os brancos aprenderiam o que era sofrer e o que era ser obrigado a servir e a trabalhar. Sem dúvida, isto contribuiu para uma renovação de lealdade ao movimento, pois, se Deus cumprisse essas promessas, não haveria preocupação de represália dos militares. Alexandre também tinha profetizado que pólvora cairia do céu (APA 03-07-1858); dessa forma o povo se tornaria vulnerável.

Alexandre conseguiu manter um grupo de aproximadamente quarenta seguidores até junho de 1858. As danças continuaram enquanto o grupo aguardava o cumprimento da segunda profecia. Logo, dificuldades novamente surgiram entre Alexandre e seus seguidores, forçando-o a realocar-se rio abaixo, mas, nessa época, a comissão investigadora de Souza já estava a caminho do alto Rio Negro; ao mesmo tempo, as rebeliões já haviam sido reportadas no rio Xié. Brevemente, a história se passou como se segue.

No meio de abril de 1858, o Capitão Firmino Xavier foi informado por um soldado, Elisbão Melgueira, do destacamento de São Marcelino e Santa Ana, na foz do Xié, de que

novas danças tinham lugar em São Marcelino e Santa Ana, abaixo da foz do Içana. Os participantes estavam dançando com cruzes e eram liderados por outro "novo cristo" e "padre santo" assistente (AHN 1858b: n° 63). Xavier, imediatamente, foi investigar, mas, quando lá chegou, o povo de São Marcelino havia dispersado. Elisbão informou a Xavier que um índio, Cipriano Lopes, que era um xamã de alguma reputação, tinha estado envolvido nas danças e que diversas pessoas que tinham se recusado a participar delas tinham sido fatalmente envenenadas. Cipriano havia supostamente matado um soldado do destacamento e dois índios.

Xavier ordenou a Elisbão que convocasse os residentes de São Marcelino, enquanto ele ia rio abaixo até Santa Ana no Rio Negro. Ele diz ter entrado na vila enquanto o povo estava em meio a uma dança; "mais de quarenta pessoas, cada uma com uma cruz", lideradas por um guarda policial, Domingos Antônio. Xavier tomou-lhes as cruzes, ralhou com os participantes e ordenou-lhes que retornassem a suas casas e que abandonassem tal "vadiação" (*ibid.*).

Consta que, depois que as danças foram dispersadas, Basílio e seus seguidores subiram o Xié, onde eles poderiam continuar suas danças em paz. Xavier tinha informação de que mais de 150 pessoas tinham se reunido nas nascentes do Xié onde, acreditava-se, estavam unindo forças com Kamiko, Alexandre e todos os seus seguidores.

Aproximadamente no meio de maio, foi informado de que Basílio estava na Venezuela com diversas pessoas do Xié. Todos eles tinham sido vistos no forte de San Carlos no mês anterior. Embora Basílio estivesse fora do alcance dos militares, Xavier estava convencido de que mais de 100 pessoas estavam ainda se reunindo no alto do Xié e que os encontros tinham "se transformando em reuniões armadas"(AHN 1858a: doc. 5),

prontas para resistir a qualquer força militar que fosse enviada contra eles. Muito tempo depois, Xavier deteve várias testemunhas que juraram a veracidade desse fato, sendo uma delas a filha do "feiticero" Cipriano Lopes. Ela atestou que as "reuniões" aconteciam em Inamuim no rio Xié e que

"existião reunidos muitos homens e mulheres não só da Povoação de São Marcelino, como também de São Felippe, que se ocupavão em danças diárias, e em bebidas fermentadas, dançando com cruzes, tendo por Chefe o indio Claudio, que se intitulava Padre Santo, cazando e batizando e seo bello prazer, e que tinhão trez espingardas e muitos curabys ervados para se oposesse a qualquer escolta que lá fosse" (AHN 1858a; APA 24-07-1858).

Além disto, o magistrado local, em São Marcelino, afirmou que os aí residentes haviam fugido para o alto Xié, onde Cláudio José estava, e que Cláudio "por costume e muito tempo empregou-se nessa vadiação, e que até estava no Içana com o Christo Venâncio, quando o Cadete Araujo ali foi" (AHN 1858a; APA 24-07-1858).

A comissão investigadora do governo

De maio até setembro de 1858, o governo provincial interveio na região do alto Rio Negro devido aos "distúrbios" ocorridos nos principais afluentes. Para o governo, não era uma questão de poucos rebeldes, e, à luz das revoluções na Venezuela, na época, havia muito interesse em jogo. Não era uma questão de espiões estrangeiros ou um missionário, ou especuladores "brincando com credulidade de índios ignorantes"; era antes uma questão sobre a autoridade do governo na região estar quase que completamente minada pelos movimentos.

Em maio de 1858, vários artigos importantes apareceram no principal jornal de Manaus, *Estrella do Amazonas*, sobre as rebeliões. Certamente os problemas na fronteira eram uma preocupação do público, e havia uma crescente pressão na capital para que Venâncio Kamiko, Alexandre e Cipriano Lopes fossem capturados e punidos pelos "crimes" a eles atribuídos. O presidente da Província, José Furtado, instruiu o Chefe de Polícia e o Juiz Municipal, Marcos Rodrigues de Souza, a organizar uma expedição à região, onde eles poderiam procurar a ajuda dos missionários e tenta persuadir os índios, sem o uso da força, a retornarem às suas casas. Acima de tudo, Souza foi instruído a usar de persuasão para fazer com que os índios se conscientizassem de seus erros. Furtado disse, entretanto, que, se tal processo falhasse, a força militar poderia ser usada. Souza teria treze unidades militares (cerca de 75 homens) acompanhando-o Rio Negro acima, e, se fosse preciso reforço, ele poderia chamar a Guarda Nacional e outros destacamentos militares do rio Negro (Presidente Furtado a Marcos Antônio Rodrigues de Souza, in AHN 1858a).

Depois de muitos atrasos, Souza e as tropas chegaram a São Gabriel da Cachoeira, no começo de julho, onde eles traçaram planos cuidadosos para prosseguir com a missão para o Uaupés (AHN 1858a: docs. 3-4). As informações de Xavier de que os movimentos no Xié tinham–se tornado armados, entretanto, forçaram Souza a mudar seus planos e prosseguir até o Xié, enquanto dois outros emissários iam averiguar a situação no Uaupés (AHN 1858a: doc. 5). No Xié, um chefe Warekena contou a Souza que todos no Xié tinham fugido para as nascentes porque temiam os militares, já que um boato tinha se espalhado de que Xavier vinha vindo para capturar a todos e levá-los embora. Souza assegurou a eles que isto não era verdade e persuadiu o chefe a procurar seu povo e tentar convence-lo a voltar (AHN 1858a: doc. 5). Ele ordenou que Cipriano Lopes fosse feito prisioneiro e então partiu para o Uaupés, convencido de que tinha deixado tudo "em

completa tranquilidade" e que "os dançadores de Christo são mais dignos de condoimento do que de punição"(AHN 1858a: doc. 5).

Enquanto passava por São Marcelino, a comissão teve informação de que Alexandre e seus seguidores estavam viajando rio abaixo no Uaupés, mas, quando souberam da presença da comissão, haviam entrado em pânico e tinham se escondido no Içana. Os Baniwa, entretanto, contaram para Souza que Alexandre não estava de fato no Içana, mas que, na verdade, tinha fugido para o sul do Uaupés e se encontrava em algum lugar no rio Tiquié.

De volta ao Uaupés, Souza prosseguiu com cuidado, respeito e reserva. Ele encontrou o povo de uma aldeia engajado num festival de dança e decidiu não tomar qualquer medida porque a presença de soldados teria sido certamente desastrosa. Enquanto passava por Taraquá, na foz do Tiquié, os índios fugiram imediatamente quando viram os soldados. Souza enviou presentes e pediu que eles retornassem, prometendo-lhes um festival religioso se assim fizessem.

Os dois emissários da comissão que tinham precedido Souza tinham conseguido juntar "cinco chefes e 150 pessoas de seus povos" para uma reunião numa aldeia acima de Ipanoré. Dentre as pessoas estavam o filho de Alexandre, a quem Souza chamou de "Capitão da Guarda de Honra" de Alexandre. Souza obteve deles a informação de que Alexandre tinha abandonado o grupo e tinha ido com sua esposa e seu filho mais jovem para o Tiquié. Um índio Maku tinha visto o grupo rumando através da floresta pelo lado leste em direção a São Joaquim e ao rio Negro, segundo informações rumo a um esconderijo onde Alexandre tinha roças. Souza enviou um grupo de cinco pessoas, inclusive Ângelo, filho de Alexandre, para procurar o messias fugitivo, mas, quando o grupo mostrou sinais de revolta, teve de retornar.

Em suma, Alexandre e sua família não foram localizados. Ele permaneceu escondido por mais de um ano e meio e ninguém sabia exatamente onde. Souza supôs que ou ele reapareceria no rio Japurá e lá reiniciaria suas atividades ou ele "aquietar-se-há ... nas suas roças ... esperando que se lhe esqueção os crimes com o tempo"(AHN 1858a: fls. 64-5). Em fevereiro de 1860, Alexandre deixou seu esconderijo e foi visto em São Gabriel, onde se pediu para ser batizado e prometeu ao Diretor de Índios "viver dali em diante em paz e do seu trabalho"(APA 1860). Ele pediu sua permissão para morar em Santa Ana, no rio Negro, e, até onde se sabe, seu pedido foi atendido.

No final de julho/começo de agosto, Xavier escreveu que o povo de São Marcelino havia expressado o seu descontentamento com a prisão de Cipriano Lopes e que alguém tinha dito: "Se o Governo queria casas, que as concertasse, por que V .Sa. os tinha com palavras enganado e carregara o Cipriano"(AHN 1858a: doc. 20). Xavier afirmou, ainda, que, a não ser por uma exceção, nenhum índio tinha vindo trabalhar em serviço público e nenhuma farinha estava sendo enviada ao forte (AHN 1858a: doc. 20).

Souza foi para Nossa Senhora da Guia, onde Cipriano tinha uma casa, para verificar a veracidade do relato de Xavier, e descobriu que, ao invés de haver novos distúrbios, as coisas estavam calmas. A família de Cipriano e outros residentes estavam trabalhando nas novas casas, e as pessoas ficaram surpresas ao se darem conta de que Souza estava novamente ali. Souza concluiu que havia motivo para duvidar de que novas rebeliões haviam ocorrido no Xié e achou que Xavier tinha distorcido a verdade sobre o assunto assim como já tinha feito em muitas outras ocasiões. Esta foi a visão que Souza insistiu para o presidente Furtado aceitar, e o próprio Furtado escreveu, em 1859, que havia algumas "dúvidas" sobre as rebeliões do Xié (AHN 1859, p. 218).

Souza concluiu o trabalho da comissão em setembro, convencido de que, no decorrer da vários meses, uma espécie de trégua tinha sido restaurada entre o governo e os índios do alto rio Negro. Pelo menos, assim parecia; e foi talvez tranquilizador para o público saber que, vários meses depois, os índios Wanana (Tukano) capturaram Caetano, o discípulo de Alexandre, porque ele estava novamente promovendo agitações, e o entregaram à polícia. De acordo com um relatório:

"No dia 24 do corrente chegou o expresso militar do alto Rio Negro e consta que aquela parte da nossa fronteira goza de tranqüilidade; com tudo um índio de nome Caetano emissário do celebre Alexandre andava pelo rio Vaupés seduzindo os seus habitantes para seguirem a sua seita; o qual sendo preso pelo Tuxuaua da povoação Caruru-cachoeira foi levado ao Subdelegado de Freguezia de São Gabriel que o remetteo por este mesmo expresso à disposição do Sr. Dr. Chefe da Polícia. Este indivíduo ... se lançava no rio na altura da Freguesia de Sta. Izabel com fronte o sitio Boa Vista na meia noite do oitavo dia de viagem, preso, de pés e mãos como estava, não aparecendo o seu cadáver até as 11 horas do dia seguinte ..." (*Estrella do Amazonas* no. 316, 25-12-1858).

Na verdade o suicídio de Caetano reforçou a crença messiânica no famoso chefe Manao Ajuricaba, conhecido dos povos do alto Rio Negro, que, depois de sua derrota frente aos portugueses, em 1727, atirou-se acorrentando ao Rio Negro, para não enfrentar a execução que o esperava no Pará (Sweet 1974, p. 545)

Tradições Desana dos Profetas

Os povos Tukano do Uaupés também relembram Kamiko como o iniciador de uma tradição chamada o ”Canto da Cruz” e o Alexandre como um de seus seguidores. Assim como os Baniwa, os Tukano representam as lutas de Kamiko com os brancos como a vitória do poder nativo sobre a destruição ocidental, mas o fracasso do Alexandre como a falta de crença pelo povo nos poderes dele de realizar as suas promessas. O excerto que se segue, da tradição Desana do Canto da Cruz ilustra esse ponto. A tradição foi recolhida pela antropóloga Dominique Buchillet de um ancião Desana do rio Papuri, em 1987. Versões de partes desta tradição foram publicadas no *Enemini*, o jornal Salesiano de Jauareté:

“É o Camiko (da tribo Baniwa) que começou a cantar o canto da cruz. Ele é mesmo Deus disseram os Brancos. Eles varreram a casa dele [tiraram todo da casa] mas mesmo assim ele tinha todo. Quando chegava a noite, ele ascendia a casa, mesmo que não tinha nada para isso; Ele tinha todo: safonos, violão. A casa era bem iluminada. Depois de três dias eles (os Brancos) abriram a casa dele. Lá tinha todo tipo de comida: banana, abacaxi, beijú, farinha, etc. “’E ele mesmo que fala coisas de Deus. É ele que faz milagres, ele que faz comida”, disseram os brancos. Tinha todo, café, arroz, tinha todo. Apesar que eles varreram a casa, ele tinha todo tipo de comida. Disseram que ele era mesmo Deus. Eles deixaram ele [preso] na casa, portanto ele encontrou todo, disseram. Fizeram, então, uma caixa com tábuas, a pregaram e a colocaram dentro do rio. Eles o colocaram dentro da caixa e alagaram a caixa; nem deixaram um pouco de comida dentro da caixa.

“Colocaram a caixa dentro da água. Quando chegou a noite ele transformou [a caixa] numa canoa grande e ficou boiando em cima da água. Tocou música com violão, safono, a noite toda. Depois ele sumiu no fundo do rio; na noite seguinte a caixa que eles tinham feito e que ele tinha transformado em canoa, se levantou de novo. Os Brancos a

viram. Camiko sabia que eles queriam afogar ele. Ele mandou escrever um bilhete para eles: se eu afogar você, será que você ia aguentar, ele mandou escrever. Ai, eles tiveram medo. Vou afogar vocês ele diz; vou fazer a mesmo coisa para vocês. Vamos tirar ele da água, disseram. Foram no porto e olharam: ele tinha todo tipo de comida, abacaxi, banana, beijú, macaxeira, farinha, arroz, feijão, etc. Ele é mesmo o homem que fala coisas de Deus, disseram esses doutores. Vendo isso, começaram a acreditar nele. Deram para eles vestidos, fitas [para enfeitar-se], colares..." (Buchillet e Galvão s.d, p. 1).

A história Desana representa Kamiko como possuindo todos os tipos de comidas e bens materias, que ele armazena e é capaz de produzir na sua casa iluminada. A caixa pregada, ou caixão, com que os brancos tentam destruir Kamiko, seria uma transformação negativa da casa produtiva de Kamiko, uma vez que é desprovida de todos os bens e simboliza a morte. Kamiko triunfa ao transmutar o caixão em uma canoa. Aqui somos lembrados do mito especificamente Tukano da canoa da Anaconda ancestral que trouxe os primeiros antepassados rio Negro acima até o Uaupés. Os Arapaço, um povo Tukano do baixo Uaupés, continuam este mito de migração ancestral para contar como a Anaconda, na forma de um submarino, traz, mais tarde, uma abundância de produtos manufaturados para a região do Uaupés, depois de longos contatos com os brancos.

Na versão Desana, Kamiko essencialmente reivindica o controle, pela sociedade nativa, sobre a produção e a riqueza, que prevalece sobre a inversão deste princípio pelos brancos. Vemos aqui uma diferença fundamental entre os povos tukano e aruak, com relação às suas percepções de Kamiko e, de modo geral, em relação a crenças proféticas. Nas histórias baniwa sobre as lutas de Kamiko contra os militares (ver Capítulo 3), Kamiko milagrosamente escapa três vezes do caixão que os militares ou "doutores" usavam para

tentar destruí-lo. A cada vez, o caixão é amarrado com cordas, fechado com pregos e jogado no rio Orinoco. Na tentativa final, o caixão é retirado do rio e, dentro dele, é encontrada uma serpente. Kamiko, mais tarde, profetiza uma revolução que destruiria o governo militar.

As diferenças na interpretação de Kamiko estão ligadas tanto às experiências históricas dos dois grupos quanto aos contextos culturais do mito. Os Baniwa e outros Aruak sentiram, mais diretamente, os efeitos do regime de, pelo menos, quatro importantes postos militares (Marabitanas, Cucui, San Carlos del Rio Negro e São Gabriel). Os Tukano foram afetados principalmente pelo Forte em São Gabriel. Estando próximos do centro da indústria de contrução de barcos e de atividade extrativista no alto rio Negro, os Baniwa, Baré e Warekena haviam sofrido por muito mais tempo os efeitos opressores das dívidas e da exploração da mão de obra. Além dos muitos comerciantes que trabalharam no Uaupés durante o século XIX, os missionários e os militares cultivaram, com os chefes Tukano e Tariana, alianças que serviram aos seus interesses na troca de mercadoria.

A tradição desana do Canto da Cuz prossegue descrevendo Alexandre como um discípulo de Kamiko "que queria ser igual", mas os seus seguidores não acreditavam que ele tinha os poderes do seu mestre:

"Camiko ensinou para o outro. O aluno dele se chamava Alizente [=Alexandre]. Ele não é d'aqui, ele é do Orinoco; é Baniwa. Camiko tinha dois alunos, Alizente e Tomaso. Ele ficou velho e morreu. Eles enterraram o que era o corpo dele quando desceu de novo a terra. A alma dele foi na casa do céu. Se transformou em criança e desceu na terra, cantando, tocando tambor. Quando vinha baixando na terra, eles enterraram o seu corpo. [Alizente morreu]. Ele chegou na terra depois que eles tinham enterrado o seu corpo [ele queria fazer como Camiko, ser igual a ele]. "Onde vocês deixaram meu corpo?" perguntou

Alizente. “Nós já enterramos” responderam. “Vocês não gostam de mim”, ele diz, “por isso vocês já enterraram meu corpo. Eu vou regressar,” diz Alizente. Dizendo isso, ele foi perto da porta – e começou a subir no céu, tocando tambor. Aí ele desapareceu [definitivamente]. Se eles não tinham enterrado o corpo dele antes da volta dele, ia acontecer para ele a mesma coisa [como acontecia com Camiko]: ele ia crescer, ficar velho, a acabar por morrer, aí se tornava pequeno e descia outra vez na terra. Na hora que ele ia chegar, eles iam enterrar o seu corpo. Se eles tinham feito assim, ele ficaria assim” [como Camiko] (Buchillet e Galvão s.d., p 1).

O poder de superar a morte, de falar com os mortos ou de agir como se ele estivessem vivos, de tranformar a morte em nova vida, são marcas de figuras que os Desana relembram como as dos profetas da tradição do “Canto da Cruz”. Conta-se que um “xamã da cruz”, por exemplo, ensinou seus seguidores que: “ëssa terra, essa terra onde morre gente é feia, vamos preparar outra terra, vamos virar a terra para o mundo ficar bom, a terra ser boa”(*ibid.*).

No caso de Alexandre, seus seguidores impediram seu retorno do mundo dos mortos. Como já observamos, não há indicações de que Alexandre tivesse quaisquer poderes ou habilidades xamânicos extraordinários, como possuía Kamiko. Ele imitava Kamiko nas funções sacerdotais de casar, batizar e de conduzir danças rituais. Suas profecias de que beijú e pólvora cairiam do céu e de que haveria uma inversão entre índios e brancos podem ser consideradas militantes; todavia seu fracasso em situações críticas minou qualquer crença que seus seguidores pudessem ter tido. Suas ações também provaram sua inabilidade para exercer autoridade espiritual ou para prover imagens relevantes que guiassem seus discípulos. De acordo com a tradição, ele era capaz de morrer

e viajar para o mundo dos mortos, porém o povo o impediu de renascer. Diferentemente de Kamiko, ele era considerado mortal e suas promessas não eram consideradas legítimas. Na história, também, não há luta entre Alexandre e os brancos; na verdade, era o povo que "não gostava" dele. O ceticismo e a oposição aos líderes proféticos é um tema recorrente na tradição desana do Canto da Cruz. Em vários casos, os líderes são executados por grupos opositores ou por seus próprios seguidores. Os profetas advertiam sobre ameaças e destruição iminentes, eventos aterrorizantes pelos quais teriam que passar. Instigavam seus seguidores a obedecerem a severas restrições e, através da dança e do canto, a apressarem a vinda do novo mundo. As pressões do fervor religioso pareciam trabalhar contra a sua sustentação e expansão. Como consta que um messias explicou:

"Eu fiz isso mas nem agüentei. Quando a gente quer fazer essas coisas, aí muita gente está se juntando. Eles olham e depois de ter muito olhado, ficam cansados, invejosos" (Buchillet e Galvão s.d., p. 8).

Em contraste, a influência de Kamiko permaneceu inalterada até sua morte, no início deste século. Mesmos anos depois de sua morte, os Baniwa continuavam a seguir sua doutrina no que dizia respeito a evitar os brancos e pedir pela proteção espiritual de Kamiko (Nimuendajú 1950; Matos Arvelo 1912, p. 86).

Abaixo, apresento informações em forma de tabela sobre todos os movimentos e tradições proféticas registradas na história do Noroeste Amazônico desde os primeiros episódios com Kamiko até o século XX. Como se vê, trata-se de uma longa e contínua tradição de mais de um século e meio entre os povos Aruak e Tukano:

Tabela 1: TRADIÇÕES PROFÉTICAS DO NOROESTE AMAZÔNICO

ANOS	PROFETAS	GRUPO	SEGUIDORES	LOCALIZA-ÇÕES	TRADIÇÕES ORAIS	FONTES ESCRITAS
1857-1902	Venâncio Anizetto Kamiko	Dzauinai (Baniwa)	Baniwa, Baré, Tukano	Içana (Brasil), Acque (Venezuela)	Dzauinai, Hohodene, Desana	Ver Wright, 1981; Wright & Hill, 1986; Buchillet & Galvão, s.d.
1858	Alexandre, Basílio Mel-gueira, Claudio José, Cypriano Lopes	Baniwa Baré Warekena ? Warekena ?	Tukano & Tariana Baniwa & Warekena	Baixo/médio Uaupés (Brasil) Rio Xié (Brasil & Venezuela)	Desana	Ibid.; ibid.; ibid.
1858	Tomaso (ou, Caetano)	Baniwa ?		Uaupés	Desana	Wright, 1981; Buchillet & Galvão, n.d.
1875 – 1903 (+/-)	Anizetto	Baniwa	Baniwa, Tukano	Rio Cubate		Wright, 1981, 1998.
Finals dos 1870s/ Começo dos 1880s	Vicente	Arapaço ou Wanano (Tukanoan os)	Indios do Uaupés	Japú Igarapé (baixo Uaupés)	Desana	Ibid.; Hugh-Jones, 1989
*	Joaquim Parakata	Tukano	Tuyuka, Karapaná, Tariana, Desana, Pira-tapuya	Rios Papuri, Tiquié	Desana	Buchillet & Galvão, s.d.
*	Benedito	Desana	?	?	Desana	Ibid.
Final do Séc.19	Maria	Desana	Tukano, Desana, Pira-tapuya, Maku, e outros	Rios Papuri, Tiquié, Uaupés	Desana	Ibid.; Kumu & Kenhiri (1980); Enemini (1983)
**	Paulino Bispo	Tukano	Idem.	Turí igarapé	Tukano	Enemini (1983)
Começo do 20	Yewa, ou Lino Sêwa ("Santo Lino") ou Yehuri	Tukano	Tukanoanos	Montfort (Rio Papuri), Uaupés, Tiquié.	Desana	Buchillet & Galvão, s.d.; Hugh-Jones, 1989; Kumu & Kenhiri (1980)
Começo do 20	Raimundo	Tukano	?	Turí igarapé	Desana	Buchillet & Galvão, s.d.

* Não há informação específica disponível sobre datas já que a informação baseia-se em tradições orais. Nos casos de Joaquim Parakata e Benedito, a tradição oral diz que eram discípulos de Tomaso.
* idem.
** A tradição diz que Paulino vivia na mesma época da menina milagrosa Maria.

ANOS	PROFETAS	GRUPO	SEGUIDORES	LOCALIZA-ÇÕES	TRADIÇÕES ORAIS	FONTES ESCRITAS
1930	Uétsu	Adzanene (Baniwa)	Baniwa, Kuripako	Rios Guainía, Içana, Aiary	Hohodene	Wright, 2004
1948-50 (+)	Sophie Muller, Vitor Correa	Norte-Americana, KuripaKo	Kuripako, Baniwa, Cubeo	Içana, Aiary, Cuiary, Querary, Guaviare, Guainía	Baniwa	Wright, 1998, 1999
+	Emissários Tukano e Bará	Tukano	Barasana, Bará, Arapaço, Tatuyo	Pira-paraná (Colombia), Tiquié	Barasana	Hugh-Jones, 1989
1960s-70s	Kudui	Hohodene (Baniwa)	Baniwa, Wanano	Rio Aiary	Hohodene	Wright, 1998, 1999

Tabela 1 (cont.)

As conexões entre os profetas e seus discípulos não ficam evidentes através de uma simples listagem numa tabela. Das fontes orais, é possível afirmar que o mais importante dos profetas Baniwa, Venâncio Kamiko, ensinou a todos os outros profetas de língua aruak até a sua morte no começo do século XX. Entre os povos de língua tukana, os primeiros profetas eram discípulos de Kamiko; porém, a partir do final do século XIX, as tradições começaram a divergir e isso, sugerimos, aconteceu na época da menina milagrosa Maria entre os Desana e seus discípulos que elaboraram os seus ensinamentos e pregavam entre numerosos povos tukanoanos da região.

Entre os Tukano Orientais, surgiram dois focos importantes de movimentos proféticos nas últimas décadas do século XIX: um, no baixo Uaupés liderado pelo pajé Arapaço Vicente Christu, e o outro no alto Papury, começando com uma menina Desâna chamada Maria.

O primeiro parece ter sido muito semelhante ao movimento liderado pelo Baniwa Anizetto, no Içana, que surgiu durante o mesmo período. Em ambos os movimentos, os

+ Nenhuma informação disponível sobre datas.

xamãs/profetas foram vistos como curandeiros milagrosos que protegiam os seus povos contra os patrões de borracha e promoviam o crescimento das plantações, aliviando o sofrimento e as dívidas dos povos. Entre as profecias de Vicente foi a de que os patrões de borracha seriam logo expulsos da região do Uaupés. Tanto Vicente quanto Anizetto foram fortemente influenciados pelo catolicismo popular da região, pois o Santo Antônio foi visto como um grande protetor dos índios a par das divindades indígenas – *Nhiãperikuli* para os Baniwa, e "Tupana" para os Arapaço do Uaupés. Ambos os movimentos tinham fortes tendências de rebelião, mas nenhum deles procurava usurpar a riqueza do Branco. Vicente também profetisou que os missionários logo viriam para o Uaupés, pois ele mesmo tinha lhes solicitado de Tupana.

Com a menina Maria dos Desâna, a tradição tukana do "Canto da Cruz" parece ter desenvolvida em direções distintas das dos Baniwa. Segundo a versão apresentada pelos narradores Desâna Panlon Kumu e Tolaman Kenhiri (1980: 86-7), Maria foi uma figura importante, entre outros motivos, porque ela provocou uma grande mudança na escatologia dos Desâna. Antes dela,

> "Por Ordem de Boléka, o ancestral maior dos Desana, as almas dos homens comuns eram enviadas a uma outra casa, chamada *wahpíru wi* [um lago que fica próximo ao rio Macu, afluente do Papuri]. A ela voltavam as almas de todos os Desana de menor poder ou de poder nenhum, como é o caso das mulheres e das crianças. Nessa casa, a alma do morto permanecia como se estivesse dentro do corpo. Os vivos ouviam, às vezes, a música das flautas sagradas tocada por essas almas, bem como suas risadas e suas conversas [Os *baia, kumuá, yeá* e suas famílias foram enterrados dentro da maloca e os demais fora dela]. Por muitos séculos as almas dos

antigos voltavam a esse lugar, até que ocorreu um acontecimento que mudou esse costume."

A tradição então conta a vida da menina Maria:

"Nas cabeceiras do rio Macu, a mulher de um Desana, sem viver muito com seu marido, ficou grávida e deu à luz uma menina, que era do grupo *Wali ñami ioáliru* [nome, noite, estrela vespertina]. Aos dois anos de idade já brincava de modo diferente das meninas comuns. Aos três anos cantava cantos diferentes, meio gagejando, como toda criança, mas muito meliodosos. Ao atingir a idade de cinco anos, reuniu suas companheiras e com uns pauzinhos fizeram uma cruz. Aos treze anos, pediu ao pai que fizesse um tambor e uma cruz de pau-brasil. O pai não deu importância ao seu pedido, mas diante de sua insistência acabou fazendo-os. Muita alegre, a menina instou suas companheiras a encomendarem também cruzes a seus respectivos pais. Todas as tardes essas meninas se reuniam para cantar cantigas que ninguém sabiam de onde vinham. Proibiram-nas de cantá-las, mas elas não obedeciam.

"Quando chegou aos 15 anos, essa menina... disse a seus pais que quem lhe ensinava os cantos era um homem chamado *Kiritu* [= Cristo], que vinha do céu, mandando-lhe cantá-los a fim de perdoar os pecadores. Os pais da menina não sabiam quem era esse *Kiritu*, mas ela acabou convencendo-os de que deviam crer nele. Ela começou a cantar o canto de *kurúsa* [cruz], o canto de *Bália* [Maria], de *Yusé* [José], de *Mentre* [Mestre], Olha Santo [os santos], o Perdão dos Pecados para quebrar os chifres dos homens maldosos. E quando apareciam homens que tinham cometido pecados graves ela caía no chão, porque sentia no seu corpo o peso desses

pecados. Dizia que no céu havia um Deus forte que um dia viria para o meio deles. A fama dessa menina espalhou-se por todos os rios: pelo Papuri, o Tiquié, o Uaupés e o Pirá. Os moradores desses rios vinham vê-la e ouvir os seus cantos. Assim, também os velhos começaram a crer em Kirítu e em tudo que a menina dizia."

A tradição então afirma: "Foi nessa época que as almas que estavam na wahpiru wi desapareceram. Parece que o canto de *kurúsa* (cruz) levou-as ao céu." Ou seja, efetuou um deslocamento vertical transformando profundamente a escatologia Desana.

Maria foi envenenado por "homens maldosos" que queriam tirar a prova: "se tivesse tanto poder não morreria. Mas a menina morreu. Parece que *Kiritu* quis levá-la. Com sua morte, a maioria dos Desana deixou de cantar os cantos que ela havia ensinado"[53] Muitos anos depois de sua morte, apareceu outro profeta do Papury (próximo ao lugar onde hoje tem a missão colombiana de Monfort) chamado Yêwa (or Lino Sêwa) que era um grande pajé Tukano. Profetizou a chegada dos missionários à região: "os homens de Deus que seriam chamados paiá" [ou seja, padres, mas nota-se a semelhança com a palavra tukana para cantor, baiá], e "virgens vestidas de preto e com peitilho branco [as freiras]" .E a tradição finaliza: "depois dessa profecia é que chegaram os padres e as freiras"

Na versão resumida por Bruzzi da Silva (1977: 284), um velho Tukano chamado "Paulino", também do Papury {possivelmente o mesmo chamado "Lino Sêwa"} depois elaborou nos rituais começados por Maria. Levantou uma grande cruz na praça em frente

[53] Segundo informação citada em Hugh-Jones (1989: 27):
"Os Brancos lhe mandaram uma caixa contendo uma bandeira e outros ornamentos usados pelos caboclos nas suas festas de dias-de-santo e eles colocaram um feitiço nela que causou uma epidemia de sarampo entre seus seguidores. Depois da epidemia, Maria anunciou o fim do mundo, uma época em que todos os pecadores seriam transformados em animais com chifres e devorados por jaguares e espíritos. Ela dizia que os veados e as vacas eram pessoas que foram punidos por seus pecados..."

da maloca dele onde as pessoas frequentamente rezavam, cantavam, e dançavam. Eles lhe trouxeram presentes, inclusive fitas vermelhas que ele pendurou de seu pescoço. Veio a ser chamado "Bispo Paulino." O seu ritual consistia de as pessoas dançarem três vezes ao redor da cruz e com o néctar de flores ele batizava as pessoas. Com a água que pingava da madeira, e que ele colhia dentro de uma garrafa, ele realizava curas nos doentes.

Segundo a versão publicada em *Enemini* (setembro, 1983: 6):

"Diz-se no ritual do "Paulino Bispo": TODO O POVO CANTANDO E REZANDO TODOS OS DIAS AO REDOR DA CRUZ. Com o suco de flores que se encontrava nas imediações, Paulino aspergia o povo, e com a água que escorria de madeira, o velho recolhia numa garrafa e com ela operava curas de doentes. Essa tradição se manteve velada durante o período dos Missionários Franciscanos (no início dos anos de 1880) até os Salesianos..."

Nos anos de 1880, os Franciscanos dirigiram cruzadas evangelizadoras contra os xamãs Tukano e Tariana e contra as festas de flautas sagradas. Tais cruzadas provocaram uma crise de fé nos xamãs, que afirmavam ter pedido que Deus ou Tupana enviasse missionários para o Uaupés (Coudreau, 1887: 199). A crise de fé e crescente intensidade de contato no final do século XIX causaram um declínio geral do xamanismo e do profetismo no Uaupés. Em 1914, os Salesianos começaram a trabalhar na área oferecendo aos índios proteção contra a brutalidade e a violência decorrentes da expansão vigorosa da extração da borracha. Ao mesmo tempo, ofereciam um constante suprimento de bens manufaturados, caso os índios se submetessem ao seu regime de educação e à mudança cultural. Como seus predecessores, os Salesianos promoveram campanhas contra o xamanismo, as flautas sagradas, e outras instituições importantes. Como exercessem um controle cada vez maior sobre todos os aspectos da cultura indígena, os Tukano, nas áreas de influência missionária,

adaptavam-se a uma vida de quase total dependência. As crenças nos cultos da cruz e no xamanismo continuaram exercendo influências apenas nas regiões menos acessíveis dos nascentes, como no alto Papury,

Nos anos de 1970, os Salesianos descubriram a localização da cruz do Paulino Bispo, junto ao túmulo dele, e transportaram-na para a missão central em Jauareté, "erguido no centro do alto-mor..."

Assim, vemos como as tradições dos povos Desâna e Tukano elaboraram em direções marcadamente distintas das dos Baniwa. Nos próximos dois capítulos, voltamos às tradições proféticas Baniwa para mostrar as suas relações com a pajelança e a transformação dessas tradições no evangelismo protestante..

CAPÍTULO 5:
UÉTSU - PROFETA DO PARIKÁ E CAAPI

Introdução

Este capítulo é sobre o *pariká,* o rapé considerado sagrado, utilizado pelos xamãs do Noroeste da Amazônia em suas curas de doentes e outras atividades. O que se pretende aqui é discutir os seus significados simbólicos, culturais, e históricos para os povos Baniwa, demonstrando a centralidade do *pariká* e de um outro psicoativo que frequentamente o acompanha, o *caapi*, (*Banisteriopsis sp.*) tanto para a visão Baniwa da criação do cosmos, quanto para as curas realizadas pelos xamãs e, o mais importante, para as visões e mensagens dos profetas que têm surgido entre os Baniwa desde o século passado. Esses profetas – sobre os quais existem inúmeros histórias orais – adquiriram seu conhecimento extraordinário do mundo através do uso constante e em grandes quantidades do *pariká* e do *caapi*. As suas visões foram fundamentais para a restauração da ordem interna na sociedade Baniwa, ameaçada constantemente pela maldade de bruxos e do homem branco. Pelo seu poder de revelar, de abrir comunicação com os outros mundos, inclusive com o mundo dos mortos que avisam e aconselham os vivos sobre os eventos que estão para acontecer, as duas substâncias têm exercido um papel fundamental para a convivialidade e sobrevivência do povo Baniwa.

A Literatura Etnológica sobre Pariká

O pariká tem sido usado por povos distribuídos sobre uma área extensa do oeste do continente sulamericano – desde povos de língua Chibcha ao norte, e mesmo da Hispaniola e Trindade, até do alto Guaporé; há registros históricos constando seu uso entre povos do Amazonas-Madeira como os Mura e Sateré-Mawé, e um centro bem definido na área entre

os llanos da Colombia, o alto Orinoco, o Uaupés e Japurá abrangendo povos como os Achagua, Piaroa, Piapoco, Guahibo, Baniwa e Tukano.

Sem dúvida, o estudo etnológico mais completo e original sobre pariká publicado até agora é a tese de Doutorado do Wolfgang Kapfhammer (1997). Com o título O Grande Serpente e a Onça Voadora, (em inglês, "The Great Serpent and the Flying Jaguar") versa sobre a base mitológico do consumo ritual de pariká. Trata de desenvolver um panorama dinâmico enraizado no sistema do xamanismo e da cosmologia hierarquicamente englobando estes rituais específicos. Inspirado pelo estudo clássico de Johannes Wilbert, Tobacco and Shamanism (1987); e os métodos comparativos de Otto Zerries e do Lawrence Sullivan, Kapfhammer focaliza boa parte da sua análise na iconografia.e os instrumentos de pariká encontrados na América do Sul.

O estudo começa com uma breve exposição sobre a farmacologia de *Anadenanthera spp.* e *Virola spp* – ambos os quais são encontrados no Noroeste Amazônico – seguido por um levantamento da distribuição etnográfica e arqueológica do uso do rapé, incluindo os diversos métodos de sua aplicação.

Em relação à farmacologia do pariká, o autor argumenta contra a existência de um complexo de sensações e percepções determinadas pelo uso do rapé, afirmando o papel intensificador e de apoio que o efeito halucinogénico tem para com temas mitológicos e cosmológicos específicos a cada cultura. Em outras palavras, o rapé serve como 'gatilho' para certas sensações e percepções as quais são estruturadas, até certo ponto, por processos farmacologicamente induzidos, mas de forma alguma essas moldam ou até determinam a compreensão cultural dessas percepções.

Em seguida, o autor analisa a complexa iconologia presente numa rica variedade de parafernália usada nos rituais de pariká. A sua análise dos motivos dessa parafernália revela

um vínculo entre os ritos do pariká e os ciclos sazonais entre as culturas indígenas sulamericanas. Entidades e qualidades associadas às estações chuvosas e secas são evocadas e confrontadas nesses rituais, cada uma em sua época, para garantir a periodicidade do ciclo anual. Assim, as formas de serpentes encontradas nas bandejas do pariká usadas pelos índios Sateré-Mawé são associadas à estação chuvosa do ano, às constelações (do Grande Serpente) que regem essa estação, a proeminência de doenças entre humanos, e *à presença de seres primordiais femininas que contêm o rapé halucinogénico em suas vaginas* (compare com o mito dos Baniwa, citado abaixo).

Outros mitos (como dos Baniwa, por exemplo) associam motivos iconográficos de pássaros predadores (o gavião real, por exemplo, ver abaixo), presentes na parafernália (inclusive no osso usado para inalar o rapé) com a estação seca que poderiam possuir valores simbólicos que complementam as noções a respeito do Grande Serpente da estação chuvosa.

Enfim, a análise de Kapfhammer tem a proposta de salientar o vínculo entre o uso ritual do rapé com o ciclo anual nas culturas indígenas sulamericanas, assim contribuindo para a compreensão de uma das tarefas mais importantes dos xamãs: o controle sobre a transição entre as estações (ver também, meu livro, 1998, Pte. I).

Pariká e Caapi entre os Baniwa

Proponho dividir este estudo em três partes: primeiro, uma discussão dos mitos Baniwa sobre o *pariká*: o que eles dizem a respeito de como foi adquirido pela humanidade nos tempos primordiais e o que nos revelam sobre os significados e os poderes do *pariká.* Segundo, os discursos xamânicos sobre o *pariká,* seu significado, as viagens dos pajés com ele, e quais os poderes que eles adquirem com seu uso. E terceiro, através da história oral,

analisar o papel central do *pariká* e do *caapi* para as experiências de profetas na história dos Baniwa.

Pouca atenção foi dada ao papel e importância de substâncias sagradas entre os Baniwa – *pariká,* tabaco, e *caapi* – tanto para a formação e experiência xamânica quanto profética. As minhas pesquisas de campo mais recentes (julho de 2001) revelaram novas tradições orais que vinculam diretamente as visões e os poderes de profetas históricos com o seu uso do *pariká* e do *caapi*. Ambas as substâncias são verdadeiras fontes de poder que, sem exagero, produziram mudanças históricas na sociedade Baniwa. Cabe então examinar os significados culturais atribuídos a elas para, em seguida, compreender como influenciaram as visões proféticas.

Uma palavra sobre a situação atual do xamanismo Baniwa: a partir da década de 1950, missionários evangélicos e católicos promoveram a conversão dos Baniwa, adicionando uma nova dimensão de complexidade à sua situação religiosa**.** Hoje em dia, os rituais de dança e de iniciação – o de iniciação é uma das expressões mais complexas da religiosidade Baniwa e envolvia o uso de flautas sagradas, e cânticos conhecidos somente por especialistas que podemos chamar de sacerdotes - são celebradas apenas nas poucas comunidades católicas do alto Aiary. Nas comunidades 'crentes' que são predominantes nos rios Içana, Cubate, Cuiary, e boa parte do Aiary, o ciclo de encontros evangélicos (Santa Ceias e Conferências) tem substituído completamente as festas de dança, *pudali.* A instituição do xamanismo que, antes do movimento de conversão ao evangelismo, exercia uma influência central em todas as aldeias, hoje está em franca decadência com apenas sete pajés (todos no rio Aiary) ativos em toda a população Baniwa no lado brasileiro. Ainda estão vivos em todas as aldeias, porém, os conhecimentos dos mitos e das rezas de cura e plantas medicinais.

***Pariká* e o Começo do Mundo**

Quando eu pedi aos Baniwa que contassem as histórias da criação do universo, eles afirmaram que a história de como o *Nhiãperikuli*, o Criador e Transformador, encontrou o *pariká* foi um dos eventos mais significativos da criação. Pois, sem o *pariká, Nhiãperikuli* não podia 'ver' – a visão sendo um dos poderes mais fundamentais dos pajés - e portanto não podia fazer/transformar/criar.

São vários os mitos sobre o *pariká,* mas o mais importante é um conjunto de episódios em que o *Nhiãperikuli* e seus irmãos encontram os poderes e instrumentos dos pajés – poderes de ver e transformar, de fazer o trovão, um colar de dentes-de-onça, e o *pariká*. O primeiro episódio dessa história descreve como o irmão menor de *Nhiãperikuli*, querendo aprender a fazer trovão, procura e encontra o gavião real, chamado *Kamathawa.* Este lhe dá uma de suas penas de penacho e o manda cheirar; de repente, a visão dele 'abre' e ele começa a 'ver' como os pajés vêem hoje. Em seguida, o gavião lhe dá outra pena de seu corpo e o manda cheirar, e com isso, ele ouve o som de trovão. Com esses poderes ele volta para casa e encontra com seu irmão *Nhiãperikuli*, mas o irmão menor é invisível, pois adquiriu o poder de se transformar e sair de seu corpo visível. Assim o primeiro episódio conta como os pajés primordiais adquiriram alguns dos seus poderes mais fundamentais – de ver, produzir trovão, e se transformar. Mas tudo isso aconteceu no Outro Mundo; ainda não foi encontrado o *pariká,* que será o meio pelo qual os pajés de hoje vão adquirir os mesmos poderes.

A ação do segundo episódio gira em torno da derrubada de uma enorme árvore chamada *Kaali ka thadapa*, que conectou dois níveis do primeiro universo e que era a fonte

primordial de todas as plantas no mundo.[54] O *pariká* é uma "fruta" que se encontrava dentro de um buraco no topo da árvore. Uma vez que a árvore foi derrubada, porém, *Nhiãperikuli* não consegue pegar o *pariká* por causa de enxames de abelhas que o impedem, mas a anta, com couro duro, consegue. A anta, caracterizada nos mitos como um animal guloso e egoísta, rouba os poderes xamânicos, *malikai,* inclusive o *pariká* e o colar de dentes-de-onça, de seu verdadeiro dono, *Nhiãperikuli*.

Em posse do *pariká*, a anta o cheira e se transforma numa onça voraz que urra, que deseja "devorar as pessoas sem parar." A catástrofe que isso poderia provocar leva *Nhiãperikuli* a tirar o *pariká* da anta, o substituindo com a fruta de umari para comer (e mesmo assim, continua o mito, *Nhiãperikuli* depois tira o umari da anta, deixando-a totalmente inofensiva, comendo folhas). A aquisição dos poderes xamânicos, enfim, é algo extremamente perigoso. O *pariká* e o colar de dentes-de-onça representam forças altamente potentes e ambivalentes. Os meios pelos quais se faz a conexão com os mundos celestes, nas mãos erradas, provocam a loucura. A posse certa é essencial para a mediação entre os dois mundos; e tipicamente nos mitos Baniwa, os animais são incapazes de controlar este poder, ameaçando uma catástrofe até que uma nova ordem seja restaurada.

Finalmente, no terceiro episódio, a separação temporal entre os pajés primordiais e o cosmos humano se completa com a ascensão dos *wakaawenai*, pajés primordiais, para o céu e seu afastamento definitivo do mundo. Estes pajés simplesmente tomaram *pariká* e "foram embora" se transformando com seu canto, subindo *corpo e alma* ao céu. Existem eternamente em um dos níveis mais altos do cosmos onde são vistos por alguns dos pajés

[54] A Grande Árvore de Kaali é um dos símbolos centrais da unidade primordial, ou o Todo-em-Um, da religião Baniwa. A derrubada da árvore quebrou a unicidade deste símbolo primordial, para que a humanidade ficasse com as numerosas plantas e frutas cultivadas que se multiplicam e cobriram a terra. Diz-se que depois da sua derrubada, os povos do mundo inteiro vieram e retiraram plantas (mandioca, etc.) para colocar nas suas roças.

de hoje. No mito, porém, parecem representar a idéia de que os pajés primordiais "nunca morreram." A sua transformação através de seu canto foi uma passagem de um mundo para outro, inteira, sem a separação normal entre o corpo e a alma. No final do mito, somente o *Nhiãperikuli* ficou neste mundo dos futuros humanos para preparar tudo para a existência que virá.

Um segundo mito associa o *pariká* primordial com a filha menor do Senhor de *Pariká, Dzuliferi*, o irmão maior do Nhiãperikul e um dos pajés primordiais. A história conta que *Nhiãperikuli* queria saber como o seu irmão sempre conseguia *pariká,* enquanto ele não. Descobriu que o irmão o tirou da vagina de sua filha enquanto ela dormia menstruada. Escondido de seu irmão, *Nhiãperikuli* fez o mesmo, chupando o *pariká* da vagina de sua sobrinha. Cheirou o *pariká,* e começou a cantar e ver os lugares do Outro Mundo. Quando *Dzuliferi* descobriu o ato, reclamou que o que seu irmão fez foi muito ruim e consequentemente, todos os pajés primordiais – inclusive *Dzuliferi* – foram embora, corpo e alma, para o céu, ou Outro Mundo, onde ficaram. Mas diz que, quando *Nhiãperikuli* chupou o *pariká,* parte do pó caiu na terra para os povos Guahibo, e parte para os Baniwa e Cubeo; por isso têm *pariká* para esses povos hoje em dia.

A associação de *pariká* com o sangue menstrual da filha do Senhor de *Pariká* tem uma contrapartida na maneira com que os pajés hoje chamam o *pariká*, "o sangue de *Kuwai*" (*Kuwai irana, likanupa Kuwai)*,[55]o Senhor das Doenças e filho de *Nhiãperikuli*. *Kuwai* é

[55] A noção central de *kanupa* pode ser traduzida grosso modo como um estado perigoso de 'estar aberto.' Seu complemento indissociável é a proibição, a restrição, o estar fechado (*itakawa*). Todo o corpo de Kuwai (carne e sangue) é *kanupa*. Por outro lado, no momento da primeira menstruação, as moças também são *kanupa*, 'abertas', embora a menstruação (*kewiken*) não seja em si mesma perigosa exceto para os pajés.

A explicação do perigo da menstruação, em parte, tem a ver com a posição simbólica da mulher nos mitos Baniwa. São invariavelmente ligadas ao mundo espiritual, especialmente a espíritos da natureza considerados perigosos para a humanidade: os *Eenunai* (espíritos trovões), os *Umawalinai* (espíritos aquáticos), os *Kuphenai* (espíritos-peixe), *Kuwai,* e até com *Inyaime,* os espíritos dos mortos. Em suma, pelo fato que menstruam, as mulheres

responsável por todas as doenças que existem no mundo hoje, mas é também responsável pela reprodução da sociedade pois seu corpo, queimado num enorme incêndio nos tempos primordiais, foi transformado em flautas sagradas pelas quais os homens iniciam os seus filhos hoje. Seu espírito vive eternamente no centro do céu, e é ele que os pajés procuram para curar os doentes neste mundo hoje.

Enfim, se o ato de chupar o sangue menstrual da sobrinha do pajé irmão – considerado um ato repreensível[56] - provocou uma separação entre os xamãs primordiais e os atuais, então soprar ou inalar o 'sangue' do filho do Criador torna-se o meio através do qual a separação, a barreira entre este mundo e o Outro, é superada, pois propicia a transformação do pajé em outro anterior.[57]

Um terceiro mito conta como o filho do sol (que é o próprio filho de *Nhiãperikuli*) experimentou *pariká* e se transformou em onça predador – e a mais perigosa, a onça preta chamada *Huiti wanakale* - predador de humanos, que precisa ser morta pelo próprio pai (como *Kuwai* foi) para que o seu poder possa ser controlado. Este poder xamânico é então distribuído entre todas as aldeias Baniwa do Aiary e Içana que, a partir daí, adquiriram o complexo pajé/onça. Esta história também explica como os índios da fratria Baniwa *Dzauinai* da aldeia de Jui uitera e os índios Guahibo, poderosos xamãs que hoje habitam a região dos llanos na Colombia, mas que antigamente eram cunhados dos *Dzauinai,* adquiriram os seus poderes especiais de clarividência e de predação.

Na próxima parte, pretendo examinar como esses temas míticos se traduzem na prática dos pajés em suas experiências com *pariká*.

---

estão 'abertas' ao lado dos espíritos constantemente. Os pajés dizem que o contato com uma mulher menstruada "faz mal para o sangue" dos pajés.

[56] Podemos especular porque esse ato foi considerado 'ruim', repreensível, mas acredito que uma explicação está fora dos limites desse trabalho.

[57] Pois, ao inalá-lo, o pajé "morre" (isto é, entra em transe, fica inconsciente), a sua alma sai de seu corpo, se transforma numa série de formas espirituais, e volta para o "outro mundo" de "antigamente" (ou seja, o mundo primordial). O "sangue de Kuwai" então é o veículo do tempo cíclico, pois, com ele, o pajé transcende a barreira que separa o mundo primordial do mundo presente.

Os Poderes de *Pariká* nas Experiências Xamânicas

Os Baniwa conhecem três tipos de *pariká*: *dzato*, que, dizem, "é do igapó"; *marawathi*, "do mato"; e *niopo* ou *nyumpá*, utilizado pelos índios Guahibo do Rio Vichada na Venezuela com quem os xamãs, ou pajés Baniwa do rio Aiary têm fortes alianças até hoje. Dos primeiros dois tipos, *dzato* é mais usado pelos pajés. Existem diversas maneiras de preparo e uso dele. O pó – um vermelho escuro, quase marrom – pode ser introduzido nas narinas através de canudos em forma de Y, ou de ossos de perna de pássaros (gavião), ou de onça. Como entre os Guahibo, os pajés Baniwa colocam uma extremidade do osso na narina e outra na boca, soprando forte, ou as extremidades da forquilha são introduzidas nas narinas e o cabo no rapé, inalado com força. Entre os Baniwa, o *pariká* é tomado estritamente pelos pajés e principalmente para os fins de cura. Como entre diversos outros povos (Chibcha, povos do Oeste Amazônico, e do Orinoco), é usado para provocar transes, visões, e comunicações com os espíritos e as divindades. É atribuído o poder de estimular a clarividência, a capacidade de profecia e de adivinhação.

Os efeitos imediatos incluem uma sensação de leveza, fortes pulsações no cérebro, lacrimação, queimação nas narinas, e um pouco de enjôo. Os pajés imediatamente olham para o céu, se levantam, e começam a cantar, acompanhados de seus maracás, assim abrindo os contatos iniciais com o "Outro Mundo." Numa sessão que eu presenciei, o pajé nesse momento abriu seus braços para o céu, como se estivesse abraçando o céu e o trazendo para este mundo. Após uns cantos iniciais, os pajés sentam e sopram *pariká* novamente, duas ou três vezes em seguida, intensificando os efeitos e consequentemente as suas visões dos lugares e divindades do Outro Mundo. Sempre o olhar do pajé se fixa no

céu e principalmente nas formas e nos movimentos das nuvens. Dizem que, enquanto para aqueles que os observam, os pajés estão andando nesta terra, para os pajés eles estão no Outro Mundo, e os seus cantos relatam a viagem que fazem e o que o *pariká* está lhes mostrando.

Durante a cura, os pajés continuam soprando *pariká* diversas vezes mas de uma forma controlada; isto é, se tomarem demais, começam a sentir tonturas, cantam e agem "como se fossem bêbados", e então esperam até os efeitos diminuírem. Se não, eles caem inconscientes, em transe. Segundo os pajés, nesse momento, o céu começa a rodar rapidamente como se estivesse afunilando-se para dentro do xamã. Os efeitos do *pariká* duram umas sete horas e produzem, segundo um pajé, muitos sonhos durante a noite; e, no dia seguinte, o mundo fica "mais bonito."

O uso do *caapi (Banisteriopsis sp.)*[58] era muito mais comum entre os Guahibo e outros povos da bacia do médio e alto Orinoco, e os povos Tukano orientais, do que entre os Baniwa. Segundo os meus informantes do rio Aiary, existiam dois tipos de *caapi:* "um para dançar e o outro para pajés." O dos pajés é feito de cipó; o das festas de dança, segundo os meus informantes, é preparado de cipó e de folhas de plantas cultivadas nas hortas das casas. No passado, o *caapi* era tomado também em rituais pré-guerra, mas quando os Baniwa abandonaram a prática de guerra, o *caapi* passou a ser tomado em festas de troca e dança (*pudali*, ou dabukuri, em língua geral), especialmente nas danças com maracás que celebravam com seus cunhados, os Uanano, do rio Uaupés. Tanto nos rituais pré-guerra, quanto nas danças com maracás, o *caapi* era tomado, dizem, "para dar coragem – para levantar, dançar, cantar, tocar as flautas-de-pã". Além das alterações nas percepções, o *caapi* deu muitas visões de desenhos geométricas e imagens coloridas (de anacondas, por

[58] A palavra *caapi* é nativa.

exemplo), que às vezes os índios depois pintavam nas paredes de suas malocas.[59] Embora os meus interlocutores lembrem dessas festas de *caapi,* raramente elas são celebradas hoje.

O *"caapi* dos pajés" provavelmente é o mesmo usado pelos Guahibo da Venezuela e foi introduzido entre os pajés do Aiary e Içana pelos mestre-pajés da fratria Baniwa *Dzauinai* (povo-onça), cujo centro territorial tradicional era o lugar chamado *Paichipe* (Jui uitera, em língua geral) no médio rio Içana, um lugar carregado de significados sagrados. Segundo a tradição, os *Dzauinai* foram os primeiros pajés entre os Baniwa e eles ensinaram às outras fratrias os poderes xamânicos, inclusive o uso do *caapi* e do *pariká.* O pajé *Dzauinai* mais citado como responsável por essas inovações era Kamiko que, junto com seu filho Uétsu, são considerados até hoje os maiores profetas na história dos Baniwa. Mais adiante, apresentamos algumas das tradições orais sobre esses dois profetas.

Foi Kamiko o responsável pela introdução do "*caapi* dos pajés" que depois foi passado, de geração em geração, entre os pajés-mestres Baniwa. Assim, um dos meus principais interlocutores, da fratria *Hohodene*, tomou "*caapi* dos pajés *Dzauinai*" de seu mestre-pajé *Dzauinai*, que foi aprendiz de um dos principais aprendizes de Kamiko. Segundo os pajés, o *pariká* pode ser tomado misturado no caldo de *caapi* – uma poderosa mistura que também vem dos Guahibo chamado *caapi ka yopa* mas que somente os pajés mais experientes podem tomar.

Embora os Baniwa diferenciem entre o *caapi* "de dança" e o "de pajés", na verdade, as descrições dos efeitos dos dois *caapi* são muito parecidas: visões coloridas, alterações nas percepções de sons e do espaço. A combinação de *pariká* com *caapi*, porém, deve ter

[59] Até o início deste século, os Baniwa do alto Aiary pintaram as suas malocas com esses desenhos, como se pode constar no relato do etnólogo alemão Th. Koch-Grünberg em 1903. Até algumas décadas atrás, os povos Tukano orientais, como os Barasana, continuaram a pintar as suas malocas com os desenhos de yajé (S.Hugh-Jones, 1979).

produzido uma mistura que potencializava os principais efeitos característicos de cada substância. Assim, no nível de mudanças de percepção, como veremos nos discursos xamânicos citados abaixo, o *pariká* tem o efeito marcante de "abrir a visão", estimular a clarividência; *caapi*, por outro lado, produz desenhos geométricos e imagens coloridos. No nível cosmológico, o *pariká* está intimamente ligado às viagens xamânicas para todos os outros níveis do cosmos, inclusive até o lugar de *Nhiãperikuli*. *Caapi*, porém, nos relatos dos xamãs e não-xamãs, nunca é associado a essas viagens; tipicamente, é associado a viagens ao mundo dos mortos, que se "abre" para o pajé, e com quem o pajé se comunica. Esse tipo de experiência, embora não totalmente ausente, é menos comum com o *pariká*. Existem outras diferenças entre as experiências das duas substâncias: *pariká* "levanta uma escada" para o pajé subir até os outros mundos no cosmos; *caapi* mostra um "caminho" que é o cipó que vai até um "começo", que deve ser o mundo dos mortos. Com *pariká* o pajé se transforma em uma série de outras formas espirituais, pois a sua alma se desprende de seu corpo e pode assumir diversas formas. Com *caapi*, porém, o pajé só se transforma em urubu, de novo, vinculado ao mundo dos mortos. Enfim, a combinação das duas substâncias deve potencializar a experiência de cada uma.

Os relatos dos pajés de suas experiências com *pariká,* no entanto, são bem mais elaborados; por isso, cito aqui dois deles, de pajés bem experientes, Mandu e José. Ambos falam de suas viagens ao Outro Mundo, encontros com as divindades, e dos poderes que o *pariká* lhes propicia. O primeiro é de Mandu que, na época do relato, era um dos pajés mais respeitados do Rio Aiary. Ele começou a sua aprendizagem devido a uma doença que quase o matou, atribuída à bruxaria. Teve uma visão em seu sonho de um pajé poderoso que veio curá-lo e, a partir daí, os pais de Mandu o encaminharam para vários pajé-mestres, inclusive ex-aprendizes do famoso profeta Kamiko. Ele falou do *pariká* assim:

Manuel da Silva (Mandu) 1998 (foto: R. M. Wright)

"Antigamente *Nhiãperikuli* fez para nós essas coisas do pajé. Depois ele nos deu as coisas de doença. Para nós, nosso povo. Então nós cheiramos esse *pariká*, que nos deixa conhecer o mundo. Pois, desde antigamente existe esse *pariká*, desde muito tempo nós temos *pariká.* Desde antigamente temos esse *pariká*, esse saber do mundo. Ele nos deu seu sangue, o sangue de *Kuwai*, que é o *pariká*. Quem é o dono do *pariká* é esse *Dzulíferi*. *Dzulíferi* é o dono do *pariká* e de todas as coisas de doença. Mas ele nos deu, a nós o povo, nosso *pariká*. Assim, eles cheiram *pariká*, depois eles vêem com *pariká.* Eles vêem esse *Dzulíferi,* eles vêem esse *Kuwai*. Depois eles vêem esse, nosso Senhor também,

Nhiãperikuli. Depois eles vêem esse *Kamathawa* também. *Dzulíferi* também nos deu tabaco, esse *Dzulíferi* é o dono do tabaco, o dono do tabaco. Mas esse tabaco é sua planta, desse *Dzulíferi*.

"Depois, *Nhiãperikuli* disse, os pajés vêem primeiro a doença aqui, com a planta de *Dzulíferi*, esse *pariká*. Eles vêem esse *Dzulíferi*. Lá, também, eles o vêem. Lá eles vêem essa sombra de *Dzulíferi*, essa sombra de *Dzulíferi* também. Depois, eles vêem o Outro Mundo, o Outro Mundo. Para isso *Dzulíferi* deu então essas coisas de chupar.[60] Lá, no Outro Mundo, os pajés vêem esse *Dzulíferi* que fala para eles, 'então você chegou, você está procurando *pariká*?' diz esse *Dzulíferi* para o pajé. 'Sim, eu o quero,' o pajé responde. 'Ah bom. Parece então que você procura, então, *pariká*. Aqui está ele, aqui estou eu, o dono do *pariká*, sou eu. Agora será, você verá com isso,' *Dzulíferi* diz. Agora lá, *Dzulíferi* sopra, ele sopra para os pajés o *pariká*. Lá no Outro Mundo. No Outro Mundo ele sopra para eles. Então, assim, ele sopra para eles seu *pariká*. Depois que ele sopra, ele mostra para eles verem. Ele mostra para eles tudo - como é o mundo, é o que *Dzulíferi* canta para eles, essa sua canção. Lá, essa antiga canção, antiga é essa outra fala. (...)

"Então os pajés podem chupar, lá, no Outro Mundo primeiro. Depois eles voltam e chupam aqui neste mundo. Eles podem contar para seus parentes, eles podem dar conselhos para os povos... Do mesmo jeito que o mestre do mundo [*Nhiãperikuli*] contou para eles, assim, eles voltam e contam para os seus parentes. Esse é o modo como fazemos isso, nós povo. Assim, parece, o que o mestre do mundo disse, assim os pajés voltam e contam isso para o povo. Os pajés não podem falar bobagem, o que o mestre do mundo falou. O pajé conta bem para o povo, como o dono do saber disse antes. O dono do saber disse isso e aquilo, de um modo que os pajés sejam capazes de saber como é. Sobre esse mundo

[60] "Coisas de chupar", isto é, o pajé realiza a sua cura extraindo por sucção a doença do corpo do paciente.

também. Eles são capazes de saber tudo sobre o mundo, sobre a doença também. Assim, o pajé conta o que *Dzulíferi* disse, esse dono do *pariká*, o que ele disse, parece, para seus parentes.

"Depois o pajé conta para os seus parentes outras coisas também -tudo o que nosso dono *Nhiãperikuli* contou para ele, sobre o que vai acontecer neste mundo. O pajé conta o que o nosso dono contou para eles. Então, o pajé volta e conta para os seus parentes, o que eles viram e o que o dono do mundo mostrou para eles. Ele conta o que mostrou para eles, desse Outro Mundo, do Outro Mundo...

"O *pariká* muda tudo, ele mostra tudo para os pajés seja o que for. Esse *pariká*, com ele, os pajés são capazes de conhecer o mundo. O *pariká* mostra a você para você ver não qualquer coisa, parece. Ele mostra aos pajés tudo para ver, esse *pariká*. Ele mostra aos pajés, essa sombra de *Mawerikuli*[61] também. Assim, parece, é aquele mau, *Mawerikuli*. *Pariká* mostra sobre ele, parece, essa sombra de *Mawerikuli* também. Lá está ela, aquela sombra de *Mawerikuli*. *Pariká* mostra tudo, seja o que for. Mas esse *pariká* mostra para eles, de qualquer maneira ele mostra para eles verem, esse *pariká*.

(...) Depois que eles sabem tudo sobre o mundo, o pajé volta para contar para o povo. Eles contam tudo para o povo como é no começo, antes deles, como *Nhiãperikuli* contou para os pajés. Os pajés podem ficar como o mestre do mundo, em seu pensamento também. Eles fazem o mundo. Eles podem, eles podem em seu pensamento (...). Tudo - eles não podem enganar nisso. Eles ficam bem assim - como esse *Nhiãperikuli* era, assim eles são. Lá, os pajés são como *Nhiãperikuli*. Eles fazem tudo. Eles fazem as pedras, eles fazem a madeira, eles transformam tudo com *pariká*. Eles se transformam em madeira, eles

[61] Trata-se da origem dos maus presságios no mundo. A figura de *Mawerikuli,* irmão menor de *Nhiãperikuli*, foi a primeira pessoa a morrer no mundo, e deixou os maus presságios, *hinimai*, no mundo para lembrar de sua morte.

se transformam em onça, eles se transformam em jacaré, eles se transformam em boto, eles se transformam em urubu, tudo isso em seu pensamento - eles se transformam em pessoas também. Assim também, parece, eles se transformam naquele mestre do mundo. Então, eles são capazes de conhecer o mundo.

"Pois parece que ele transforma, esse *pariká*. Mas esse é nosso remédio de antigamente, parece, nosso, nós povo. Pois é nosso desde sempre, nós povo, nossos remédios, e todo nosso conhecimento, tudo isso, seja o que for sobre o mundo.

"Esse *pariká* mostra para o pajé ver. Mostra tudo para os pajés nele, mesmo esse, nosso dono, onde *Nhiãperikuli* está, onde *Kamathawa* também está. Assim ele mostra, esse *pariká*. Parece, então, aquilo tudo que eles dizem, pois existem outros povos que não querem saber sobre esse *pariká*. ... há, então as escadas do *pariká*. Eles podem ir para onde o nosso dono está. Eles são capazes de conhecer *Nhiãperikuli* nele. Mas nós, o povo, temos esse *Nhiãperikuli*, esse *Kamathawa,* o gavião branco, também. Os brancos dizem que é o Espírito Santo, mas para nós é *Kamathawa*, o querido de *Nhiãperikuli*, esse *Kamathawa."*

Uapui Cachoeira ou *Hipana* (foto: R. M. Wright)

Entre outras coisas, o discurso de Mandu salienta quatro pontos relevantes para a nossa discussão. O primeiro diz respeito à maneira pela qual o pajé realiza as suas curas, que é um processo duplo. Após tomar o *pariká* neste mundo, o pajé viaja ao Outro Mundo, consulta os espíritos e divindades que o avisam da natureza da doença e como curá-la, e depois de tomar *pariká* com os pajés primordiais (podendo até realizar uma cura lá primeiro nos próprios pajés primordiais) volta a este mundo para fazer o mesmo no paciente humano. É como se a viagem ao Outro Mundo, primordial, sagrado, e eterno desse legitimidade àquilo que o pajé fará no mundo atual e humano. Segundo, Mandu enfatiza várias vezes que, tudo que as divindades avisam o pajé sobre a doença, ou sobre qualquer coisa que vai acontecer no mundo dos humanos, o pajé tem a responsabilidade de voltar e

falar para o povo – sem falar 'bobagem', sem mentiras, e sem enganos. Nesse sentido, a grande tarefa do pajé é de servir como emissário das divindades, e conselheiro, pois as divindades avisam o pajé o que vai acontecer no futuro neste mundo, e o que o povo deve fazer. Terceiro, o pajé pode intervir no destino das pessoas, pois ele vê o espírito da morte, *Mawerikuli*, que começou os maus presságios neste mundo, e pode impedir que esses presságios, *hinimai*, se realizem em morte. No mínimo ele pode avisar os humanos deste mundo do significado dos presságios e o que eles podem fazer para impedir a sua morte. Finalmente, Mandu destaca o poder do pajé de "ficar como *Nhiãperikuli*" e transformar tudo que existe neste mundo.

Mandu explicou mais sobre este poder da seguinte maneira:

"O pajé procura o mundo escondido e primordial de *Nhiãperikuli*. No seu pensamento, o pajé fica onde *Nhiãperikuli* está e procura abrir [isto é, revelar] este mundo escondido. Ele usa a tora e as penas do penacho do gavião real *Kamathawa* para abri-lo. Este mundo escondido é o lugar da felicidade. Quando o mundo escondido abre para o pajé, ele sobe até ele. Ele senta no lugar de *Dzuliferi* e abre o mundo de novo. O pajé fica perto de *Nhiãperikuli* e vê o mundo inteiro. Ele pode fazer tudo como *Nhiãperikuli* fez no começo: como *Nhiãperikuli* viu o mundo no começo no seu pensamento. Ele pode então fazer o mundo. O pajé fica perto do sol eterno para abrir o mundo escondido e antigo de *Nhiãperikuli*. Ele vê que o mundo fica feliz, que todas as pessoas ficam felizes, como no começo. Assim o pajé faz o mundo melhorar, não o deixando acabar. O pajé sabe quando o mundo vai acabar; ele avisa *Nhiãperikuli* e não o deixa acabar."

Aqui temos uma clara indicação do poder salvador do pajé que consiste de revelar/abrir o mundo escondido e antigo da felicidade eterna, e assumir o lugar do *Nhiãperikuli.* Nesse

ato, as qualidades videntes e transformadoras do *pariká* são as fontes dos poderes criativos do pajé.

Compare agora o discurso de José que me contou a seguinte "história dos pajés" várias vezes, com muito pouca variação. De fato, a qualidade mítica dessa versão me parecia dar uma forma - em contraste com o estilo mais espontâneo do discurso de Mandu - à variedade das experiências xamânicas com *pariká*, salientando certos aspectos que também podem ser detectados no discurso de Mandu mas de uma maneira mais clara. Na época em que ele me relatou a história, José era um dos pajés mais velhos da região. Também foi um dos poucos sacerdotes/especialistas dos rituais de iniciação. Foi aprendiz de vários mestre-pajés famosos, e tinha tomado *niopo* e *caapi* com os pajés Guahibo. Devido a sua idade avançada, porém, não agüentava tomar mais *pariká* embora acompanhasse as curas que seu sobrinho Mandu realizava.

"Os pajés primeiro cheiram *pariká*. No começo, só eles cheiram, os pajés. Eles cheiram *pariká* até seus olhos transformarem tudo. Primeiro, eles vêem as andorinhas, no Outro Mundo.[62] Eles continuam... depois, eles vêem o lugar do gavião *idthadaapa* no Outro Mundo. Depois, eles continuam... eles vêem o lugar do gavião branco rabo-de-tesoura, *pulimákwa* chama-se. Depois eles continuam... para o lugar do urubu branco, a aldeia de *hulumana*. Então eles vão para cima... para *Kamathawa*, o gavião-real aquele. É um belo mundo onde ele vive, o *Kamathawa*. Eles o vêem, aqueles pajés.

[62] O pajé está descrevendo a viagem que faz em seu pensamento depois de cheirar pariká. Primeiro, ele passa por diversos lugares no Outro Mundo, cada lugar habitado por um tipo de pássaro-espírito (urubu, andorinha, gavião) que auxilia o pajé em sua busca das almas perdidas dos doentes. Todos esses lugares são interligados por um caminho, ou escadas, as "escadas de pariká", que o pajé segue.

"Nós subimos para o mundo antes de nós nas escadas de *pariká*. Nós começamos por levantar a escada para o mundo antes de nós. Nós subimos para o mundo antes de nós nas escadas do *pariká*. Para longe, onde o céu começa, *likuruapi eenu*, nas escadas do universo. Os pajés levantam as escadas de *pariká* para o mundo antes deles. Eles sobem para o último lugar a que ele vai no Outro Mundo. Os pajés próprios fazem transformar no *pariká*.

"Os pajés dizem, quando eles sopram seu *pariká,* eles caem inconscientes, inconscientes, e eles se deitam. Ficam como mortos aqui...e vêem que aqui é feio.(...)[63]Assim, nós vemos todos os nossos corpos, quando apodrecem, o pajé olha os ossos dele que ficam branquinhos. *Pariká* mostra diante de nós o que a gente vai passar depois de morrer. Nós vemos, nós pajés. Nós vemos antes de nós. É feio.

"Então, os pajés aparecem, eles ficam na boca do rio. Na boca do rio. O corpo dele fica como árvore. Então há outro lugar, o pajé vai ficar lá no caminho do céu, esse outro lugar do céu*, Wapinakwa*, que sai e morre aí mesmo. Vai mostrando antes do morto. Sozinho, você se senta assim. Você sopra fumaça sobre seus parentes, e diz: 'Oh - como são tristes meus parentes', eles dizem lá.[64] Eles dão uma reviravolta e voltam no Outro Mundo.

"Eles dão uma reviravolta e aparecem no Outro Mundo, no Outro Mundo. Uma escada é o caminho [a escada de *pariká*] eles sobem. Uma escada é o caminho a esse Outro Céu. *Nhiãperikuli* mora lá! Os pajés chegam onde a gente do universo está, assim é, os pajés vêem, então o povo do universo. *Dzulíferi* está lá. Um velho, velho! Ele começou há

[63] Aqui fala-se de uma experiência muito comum entre os pajés nas culturas indígenas: a de passar pela morte para que possam voltar ao mundo anterior ao nosso, o mundo primordial. Nesta ocasião, o pajé vê seu próprio corpo apodrecer e virar ossos – o que desprende de seu corpo é a sua alma, que viaja ao Outro Mundo.
[64] Nesse trecho, o pajé age como guia para os mortos. Ele chega a um lugar chamado "a boca do rio" que deve ser o rio d'água doce que corre pelo mundo de baixo de nós, onde jazem os ossos dos mortos. Lá ele se transforma e encontra as almas dos mortos que ele despacha para o Outro Mundo. Depois ele segue viagem.

muito tempo. Ele sopra tabaco, onde ele se senta, o velho. Assim, a gente do universo pega tabaco para o pajé e sopra.

"Os pajés não sabem, pois se deitam aqui nesse mundo, eles se deitam, eles se deitam. Eles sopram *pariká*. Assim, *pariká* faz ele ver. Não tem mais doença lá no céu... O pajé vê a sombra de *Nhiãperikuli*... O pajé vê o céu, esse céu - um branco brilhante, como prata, um novo mundo lá, um outro. Muito bonito. O pajé anda como o dono do mundo. Você faz água, você faz pedras, você faz o mundo - bem! Os pajés fazem tudo no pensamento deles! Tudo, como *Nhiãperikuli*. Nós somos, então, como *Nhiãperikuli*, nós somos lá como o senhor do universo.[65] Não tem mais doença lá no céu.

(...) "Depois os pajés voltam para cá. Eles voltam (...) Você chega a um outro lugar, você se senta. Você vem para um outro lugar, você se senta. Eles voltam como gente desse mundo, com o corpo deles. À noite um outro povo os vê. Eles voltam no *pariká*. Até você chegar onde seu corpo está deitado. E sai. Você se senta, 'você voltou?' 'Sim, eu voltei'. Assim, eles voltam para cá. Ele cai em uma pedra. Ele se senta. 'Que lugar ruim, *maatchíkwe*, lugar podre, *ekúkwe*, lugar feio, nós vivemos assim hoje.' Ele sopra tabaco, o pajé. Assim, neste mundo aqui.

"Eles vêem todos aqueles antes de nós. De antigamente. Aquele mundo antes de nós. Assim eles vêem o mundo. Eles acordam... Os velhos antes de nós. Ele os vê no *pariká*. Assim você vê o mundo. Eles voltam e se sentam. Eles pensam: 'como eles fazem tudo isso no outro mundo?' Nós pensamos isso. (...) Assim é que o *pariká* mostra para eles verem. Então aqui, os pajés chupam.

---

[65] Esse trecho é importante porque trata-se do poder primordial de criação/transformação. Outros pajés confirmam o que José está dizendo: o pajé "fica como *Nhiãperikuli* e pode fazer, em seu pensamento, o mundo inteiro." O pajé pega "o que *Nhiãperikuli* teve no começo" – isto é, "como ele viu o mundo no começo" em seu pensamento, e faz o mundo de novo.

"Assim que é a visão de *pariká*. Eles cheiram *pariká* aqui e no céu. É o sangue de *Kuwai*. Pois esse *pariká* é forte. Quando você volta, não pode olhar para as mulheres. Você não pode olhar para elas, não pode se envolver com elas. Nada disso. Você vê as mulheres sem seus vestidos. Seus olhos vêem tudo. Quando a mulher vem, não pode olhar, tem que virar a cara. Assim, a visão de *pariká*."

Tanto Mandu quanto José disseram claramente que é o *pariká* que mostra ao pajé tudo através das visões. Através do *pariká* o pajé 'levanta escadas' para o Outro Mundo, vê e comunica com os seres primordiais que habitam o céu. Estes o informam, avisam, e ajudam não só no que diz respeito à fonte, caráter, e tratamento dos doentes neste mundo, mas também a tudo aquilo que está para acontecer. É notável também no discurso de José o contraste absoluto entre este mundo, considerado 'feio,' 'ruim', 'podre', cheio de maldade; e o Outro considerado belo, bonito, sem doenças, e feliz.[66] E é justamente o *pariká* que instrumentaliza a passagem de um para outro. As histórias que os Baniwa contam sobre os movimentos proféticos históricos elaboram esta afirmação.

O que distingue a experiência e os poderes de um pajé como Mandu ou José de um profeta entre os Baniwa? É a capacidade do profeta de alcançar constantemente – em seu sonho ou transe – o mundo de *Nhiãperikuli*, de se comunicar com Ele, e de servir como emissário legítimo dele. Isso exige um conhecimento superior que nem todos os pajés têm. A maioria dos pajés considerados "pajés de verdade" e não "meio-pajés" alcançam constantemente o nível do Senhor das Doenças, *Kuwai*, ou no máximo, vêem a casa do

[66] Outros pajés com quem tenho conversado concordam com este contraste. Um em particular elaborou um esquema do cosmos com vinte e cinco patamares, cada um habitado por um tipo peculiar de gente. Somente dois desses patamares são habitados por "gente ruim" – o nosso mundo e o mundo do Senhor das Doenças, *Kuwai*. Todos os outros são habitados por "gente boa."

Senhor do Mundo, *Nhiãperikuli* – que é também chamado "Dio", "O Iluminado", pois o seu corpo é o sol e, como um pajé me disse, Ele parece "um espelho de luz brilhante" à distância. Somente *os mais sabidos* conseguem entrar no mundo e casa do Senhor, manter comunicação com Ele e solicitar a intervenção dele nos acontecimentos dos humanos (p. ex., impedir a realização de um presságio, reverter uma doença fatal, etc.). Enfim, não são todos os pajés que conseguem fazer o que Mandu e José falaram: "ficar onde *Nhiãperikuli* está e procurar abrir este mundo escondido." Somente os mais poderosos podem, e esses se tornam profetas, além de possuir outros poderes mencionados na tradição citada abaixo.

Pajés de Uapui e Ukuki – 1977 (Fotos: R. M. Wright)

História de Uétsu mikuiri

Apresento aqui uma tradição contada por um velho *Hohodene* de Ucuqui Cachoeira, Rio Aiary, e gravada por mim em julho de 2001. Foi contada em Baniwa e em seguida traduzida pelo filho do narrador (as minhas anotações ou perguntas eu coloco entre colchetes no texto). A tradição de fato é sobre dois profetas, Kamiko e seu filho Uétsu (o termo *mikuiri* é usado para se referir a pessoas já falecidas). A parte da tradição sobre Kamiko foi apresentada no Capítulo 3; aqui apresentamos a segunda, e mais extensa, tradição sobre Uétsu. Segundo os cálculos que eu e os narradores fizemos, Uétsu viveu entre o final da segunda metade do século XIX até aproximadamente os anos de 1940.

Como nós vimos em Capítulo 3, Kamiko – ou Venancio Anizetto Kamiko – foi o grande profeta da fratria *Dzauinai,* cuja fama como o "Christu do Içana" se extendia por toda a região durante a segunda metade do século XIX, e sobre o qual existem inúmeras histórias contadas pelos Baniwa, Tariana, e Desana no Brasil, e os Wakuenai na Venezuela. [67] Nunca antes foi registrada uma tradição sobre o filho de Kamiko, considerado tão poderoso quanto o pai[68]; no entanto, ambos eram considerados messias cujos poderes superaram as tentativas do homem Branco de matá-los, e ambos utilizaram seus poderes de clarividência para controlar, se não erradicar, a prática de bruxaria nas comunidades Baniwa.[69] Mais importante, o poder de ambos foi o resultado do conhecimento superior

[67] Há ainda uma pesquisa em andamento por um índio Tuyuka (de língua Tukana) juntando todas as tradições sobre Kamiko que existem no Noroeste Amazônico, para fazer um livro.

[68] Desde 1976, eu tenho pesquisado a história dos movimentos proféticos entre os Baniwa, tanto nos arquivos quanto tradições orais. Em 1976, os índios não me contaram a tradição de Uétsu, mas contaram pedacinhos de histórias sobre pajés poderosos que eles conheciam pessoalmente. Quando eu lhes perguntei sobre essa tradição em 2001, responderam que a história ainda estava sendo formulado, organizado. A experiência com Uétsu foi recente demais em 1976 para que pudessem ter uma narrativa já construída. Em 2001, porém, já adquiriu a feição de narrativa. Essa observação é coerente com o que eles falaram sobre outras pessoas importantes na sua história – que uma narrativa sobre elas leva um certo tempo de 'gestação' por assim dizer em que vários 'pedaços' são juntados (como uma bricolagem) para formar uma narrativa.

[69] Sobre a predominância de bruxaria e feitiçaria nas comunidades Baniwa, ver meu livro (1998) e s.d.

que eles adquiriram nas visões produzidas pelo uso constante de *pariká* e *caapi – pariká*, porque revela o escondido; *caapi*, porque abre uma linha de comunicação com os mortos.

Transcrevemos agora a tradição e, em seguida, comentaremos pontos relevantes para a discussão:

. *[P: Kamiko teve filhos ? Ou os netos dele que estão vivos hoje ?]* Teve um filho. No [*rio*] Ake, tem o túmulo do filho dele, do filho de Kamiko. Lá as pessoas sempre vão. O nome dele era Uétsu. Foi também capturado pelos Brancos. E os Brancos fizeram igual ao que fizeram com o pai dele. Vieram, prenderam ele, fizeram um caixão, colocaram ele dentro do caixão, jogaram ele dentro do rio. Depois de uma hora, tirava o caixão do rio, abriram, e ele estava vivo, segurando uma Bibliazinha na mão dele. (...) Doutores de Caracas vieram para fazer aquele trabalho com ele. Eles achavam que ele estava enganando, mentindo para o povo. Por isso, eles vieram para provar se ele era realmente Santo. Vieram duas pessoas, (...) Aí perguntaram para ele, 'é verdade que você é sábio ? Um Santo ? Dio ?' 'Não, não sou Dio', Uétsu respondeu. 'Porque a maioria conta que você é Dio, você cura, faz tudo. Vamos provar se não é Santo. Vamos fazer um caixão e colocá-lo no rio durante uma hora.' 'Vamos', respondeu Uétsu. E ele se entregou. Fizeram o caixão, amarraram todinho, colocaram ele dentro, fez a tampa do caixão. Mas antes de fechá-lo, a alma de Uétsu saiu. Eles colocaram a tampa, e colocaram o caixão no rio durante uma hora. A dois metros de profundidade. Depois de uma hora, tiraram, abriram, ele estava normal.

"Aí Uétsu disse, 'agora, vocês fizeram isso comigo. Chegou a minha vez de fazer com vocês o que vocês fizeram comigo. Nosso Senhor mandou, vocês são doutores, vamos provar se vocês têm conhecimento igualzinho como eu. Ele mandou, o pai do céu mandou fazer.' Aí vendo que ele tinha razão, entrou um doutor dentro do caixão. Fizeram

igualzinho ao que fizeram com ele. Depois de uma hora, levantaram o caixão, e aquele Doutor já estava morto. O companheiro dele que estava lá se assustou. (...) Ele falou, 'olhe como esse aqui está morto e aquele está normal. ' Aí foi embora o doutor, já tinha medo de Uétsu.

[P: Aonde que o Uétsu morava, em qual aldeia ?] "No Alto Rio Negro, no Guainía, mas não tinha comunidade fixa. Vivia quase como nômade. Morava um lugar três meses, outro dois meses. Assim que era a vida dele, não tinha uma comunidade fixa.

"Os doutores acabaram acreditando que ele realmente tinha conhecimento, que era Santo. E o pessoal espalhava a fama dele, falando, 'lá tem um homem que é santo, que conhece, que sabe, que advinha.' Eles começaram a levar a fama dele, e espalhar a fama, contando que ele era um bom pajé. Aí as pessoas lá ficavam acreditando que era um bom santo.

"Ele andava fazendo festas. E as festas, os velhos não sabiam quando ia acontecer essas festas. Ele chegava no meio do povo e falava, 'amanhã vai ser festa. Prepare alguma coisa, ou caxiri. Nosso Pai do céu também vai festejar com seus anjos. Nós também vamos festejar. Vamos imitar ele.' Depois chegava numa outra comunidade e fazia a mesma coisa. Ele atraiu muita gente, muita gente acompanhava ele. Aí, durante a festa, ele chamava cada pessoa e aconselhava, 'você tem maldade, você tem coisa ruim que mata gente. Não faça isso. Jogue o mal que você tem fora para que possamos viver bem, ficar tranqüilo.' Se vinham alegres, ele não fazia nada, mas se viesse uma pessoa com pensamento de estragar, ele já falava 'jogue fora aquela coisa mal, vamos viver como uma família.' Se uma mulher chegava com pensamento de estragar um homem com pussanga [70], ele dizia, 'essa pussanga

[70] Uma folhinha fina e rasteira chamada *munutchi* (ou pussanga em língua geral) que produz um poderoso perfume. Moças que querem provocar um 'estrago' usam a folha nos rapazes, que os 'enfeitiçam', isto é, os

estraga, não faça isso,' ele ficou dando conselhos, 'esse conselho não é feito por mim,' ele dizia, 'nosso Pai do céu que mandou dar conselhos para você. Atire essa coisa ruim para que possamos viver bem.' O objetivo dele era de juntar gente e aconselhar o povo.

[P: Como é que ele tinha tanto poder assim ? Como é que ele sabia ver tudo ?] Porque era uma pajé, ele usava *pariká,* inclusive o *pariká* dos Wanhíwa. [71]

"Certo dia, o pessoal começou a ficar revoltado com ele, dizendo, 'será que este homem realmente é santo?' Aí, eles começaram a envenenar os filhos de Uétsu. Ele fez as cerimônias do pajé para curar. Mas o primeiro filho dele acabou morrendo. Aí ele chamou as pessoas para tirar a maldade que fizeram, mas as pessoas falaram, 'porque será que ele não curou o filho, apesar de que ele é Santo ?' O povo estava revoltado. A esposa dele ficou calada. Depois envenenaram o segundo e depois o terceiro filho dele. Ele fez as atividades de pajelança, com *pariká* e tudo mas mesmo assim, acabaram morrendo.

"Aí diz que a mulher dele também ficou revoltada com ele, com o marido. Chamou a atenção dele, 'tanto você diz que é santo, chama a atenção desse pessoal, vê a maldade de cada um, mesmo assim nem chegou a curar nosso filho. Você é falso, está falando à-toa.'(...). Ela mandou ele pegar o maracá dele e disse, 'tire fora esse material de trabalho. Esse não é a verdade. Você não cura,' a mulher dele falou para ele. Aí ele disse para ela, 'com *pariká* eu vou morrer.' (...) Ele foi cheirar. Chamou a mulher dele, 'olhe, sopre para mim, para mim morrer.' A mulher dele soprou para ele, e ele caiu, desmaiou. Desde às dez horas até às cinco horas da tarde, aí ele levantou. Normal. E assim foi cada vez mais desenvolvendo o conhecimento dele(...). Com esse *pariká,* não morre, não dá para morrer.

---

deixam com fortes dores de cabeça, 'eles começam a ficar doídos, como embriagados, querem correr, querem fugir.' Da mesma maneira que um homem, com inveja de uma mulher, pode estragar a vida dela através de veneno, as mulheres podem estragar a vida de um homem através do uso de *munutchi.*

[71] Wanhíwa, ou Guahibo da Venezuela que, além de usar um tipo de pariká extremamente forte, *niopo* ou *nyumpá*, fazem uma mistura de caldo de pariká com *caapi*

Só faz mais inteligente, conhecer o mundo mais. Depois, ele diz, 'agora eu vou usar o *caapi'* dos Wanhíwa, o *caapi ka niopo*. Aí ele preparou o *caapi,* uma cuiada cheia, tomou, e caiu de novo. Falavam que estava morto, mas o *caapi* é como *pariká* mesmo. Ficou desmaiado até 5 horas quando levantou de novo. Enquanto estava caído, ele andou no cipó [*de caapi*] atéééé o finalzinho, depois ele voltoooouuu.

"Aí cada vez que ele tomava, foi se aprofundando o conhecimento dele. Conheceu os anjos, viu todas aquelas pessoas que morreram antes, o pai, a mãe, o irmão. Todos que ele viu, ele chegou a conversar com eles. Essa é a conseqüência do *caapi.* Aqueles mortos que foram para o céu mandaram recados para as pessoas que estavam vivos ainda e ele dava os recados, as lembranças deles. Ele conversava com os mortos e toda vez, ele dava recados. (...)"Aí um dia ele foi pescar, rio abaixo. Num certo ponto, ficou parado, armando a linha, quando de repente ele ouviu um barulho de gente atrás dele. Ele virou para ver, e era sua irmã falecida. Quanto mais ela se aproximava, mais ele sentia aquela morta até que ele desmaiou na canoa. A irmã dele veio chegando, passava o perfume dela nele. Outros mortos deram remédios para ele, e aí o mundo abriu mais. Os mortos levaram ele até no mundo dos mortos. 'Nós moramos aqui, aquela outra família mora aqui. Aí é a casa do Senhor. Essa aqui é a casa de Deus' – que brilhava – 'Dio, a casa de Dio' – bem bonita, brilhante, resplendente, como sai o sol, como ouro. Aí, depois que mostraram, voltaram e falaram, 'aqui é onde nos vamos morar quando a gente morrer.'

"Aí diz que o velho conversou com Deus, com nosso Senhor, que falou, 'olhe, a partir de agora, você vai ser realmente santo, você pode já dizer para o pessoal. Você vai chegar na tua casa. No momento que você vai chegar na tua casa, não conte o que você viu. Nem as novidades de tua irmã, aquele perfume que ela passou, nada que você viu. Como se não tivesse visto nada.'

“Aí ele voltou para a casa dele. E nem contou. A partir daquele momento, sempre via o nosso Senhor. Quando dormia, diz que acordava no sonho e cantava, ‘Glória, Glória Jesus.’ Toda vez que ele dormia, ele cantava esse canto. No sonho, ele acordava, despertava para aquele mundo. Aí a mulher dele cansava de ouvir aquela fala, ‘porque você fala isso quando está dormindo? O que tu tens, o que é que tu sentes?’ ‘Não,’ respondeu, ‘estou sonhando, Deus mandou este trabalho do sono.’ ‘Está demais,’ ela reclamava.

“Para onde ele andava, ele sempre encontrava com aquela irmã e aquele pessoal morto, o pai e a mãe falecidos. O pessoal esperava ele e contava para ele, ‘vai ser assim, vai vir gente querendo te envenenar.’ Eles informavam ele, alertando ele. (...) Eles sempre orientavam ele.

“Aí a partir daquele momento, ele pegou autorização para dizer o que ele viu. Voltou e contou para a mulher dele, ‘já vi teu pai, agora já chegou o momento para dizer que eu já vi os santos e os mortos.’(...). Aí a fofoca espalhou. A mulher dele contou para outras mulheres, ‘olhe meu marido é assim,’ que contavam para outras. Ela foi falando.

“E as pessoas que tiveram maus presságios, Uétsu sabia ver e sabia dizer [*o significado dos presságios*]. Cada coisa que uma pessoa via, aqueles maus presságios, ele consertava e avisava, ‘eu vi assim e assim.’ Ele não esperava mais anoitecer; ele somente pegava a rede, se embrulhava, aí vinha um espírito e ficava um instante só, nem chegava uma hora. Aí ele levantava e falava, ‘você viu aquele mau presságio? Alguém vai te envenenar. Mas nosso Senhor já deixou, não vai acontecer nada contigo.’ Assim ele foi mostrando a capacidade dele.

“Então por causa dessas consultas que as pessoas fizeram, ele foi atraindo mais gente. Mais gente chegava. Eles queriam que ele se tornasse um rei para eles, um chefe. Tinha aquelas pessoas que remavam a canoa para ele como rei, chefe, presidente. Tinha

remadores, pessoal que dava comida para ele, tinha isso, o pessoal que acompanhava ele. Até o povo queria que ele fosse chefe. Mas ele não quis. O mandato do nosso Senhor não permitia que ele se colocasse como se fosse chefe. Ele queria ser igual as outras pessoas. Igual – nem superior, nem inferior.

"Nesse trabalho de atrair gente, ele subiu o Içana e o Aiary. Ele andou muito nesse rio Aiary, de Jandú [*próximo à foz do Aiary*] até Seringa Rupitá [*na cabeceira do rio Uaraná, afluente do alto Aiary*]. Foi morar com os parentes *Hohodene*,(...). Era da tribo *Adzanene*, (...) Ele andava todo o Içana e seus afluentes, todo o Rio Negro. Falava as línguas do Venezuelano, Baniwa, Curipaco, Werekena. [72] Fazia bastante festas nas comunidades de Nazaré, Ambaúba, Taiauassú, Tucunaré – todas no baixo Içana.

[O que aconteceu com ele?] "Bem, depois ele ficou sábio. Quando chegavam pessoas pensando em envenená-lo, durante a noite, no sonho, já foi avisado, (...)Ele cumprimentava e falava, 'olhe, você está com intenção ruim querendo envenenar.' Ele estava provando realmente que ele já sabia que os outros estavam querendo destruí-lo, fazer maldade.

"Até chegou um certo momento que Deus não avisava mais. Porque chegou a hora dele ir embora desse mundo. Aí, as pessoas envenenaram ele. O próprio Deus não falou mais para ele, já estava na hora de ir embora desse mundo. [*P: mas quem o envenenou ?] Pará thayri, Paráthana*. (...) Aí ele voltou para o alto Guainía, porque ele sempre viajava para lá. Mas lá juntava muita gente, e para que não tivesse tanta gente, ele ia para outro lugar. Mas em cada lugar, o pessoal se juntava. [*P: aonde ele foi enterrado ?]* No Guainía. No rio Ake tem a sepultura dele. Mas foi dividido o corpo dele. Uma parte foi enterrado em Macarenta

[72] Os narradores contam que, durante as festas, Uétsu realizava casamentos e batismos. Inclusive ele mesmo deu o nome para o irmão maior do narrador; quer dizer, ele estava no auge de seu poder quando o seu irmão nasceu nos anos quarenta. Hoje seu irmão tem sessenta e poucos anos. O pai do narrador, que nos anos setenta tinha quase setenta anos, servia de remador para Uétsu.

no Ake; outra parte, em Yauitá na Venezuela. *[P: porque foi dividido assim ?]* Porque ele era um santo. Hoje, o pessoal pede pela oração. A sepultura serve de lugar para as pessoas chegarem para consultá-lo. Quando vê um mau presságio, o povo pede para que ele o abençoe e proteja. E serviu, a sepultura está servindo até hoje em dia.[73]

"Diz que ele mesmo ia voltar da morte depois de seis dias. A mulher dele ficou cuidando do corpo dele. Seis dias passaram e ela guardava. Aí ele começou a apodrecer, pingando água do corpo dele. A mulher dele juntava a água dentro de uma bacia. Aí as pessoas que o envenenaram, os inimigos dele, falaram para ela, 'você que está sofrendo com esse morto, deixe que a gente cuide dele.' Os inimigos dele falaram. Um dia antes dele voltar, ela deixou, ela entregou o corpo dele para os inimigos dele. Aí chegou seis dias. Aqueles que estavam vigiando ele, começaram a gritar, porque ele fez presságio. Aí esse foi o fim da vida dele. Se ele tivesse voltado a viver, era para nunca mais morrer. Seria imortal. Como se fosse Jesus antigamente. Não morrer. Aí terminou essa história. Depois dele, nunca mais teve uma outra pessoa igual a ele."

A bruxaria e feitiçaria são questões críticas para o povo Baniwa. A bruxaria geralmente envolve o uso de veneno, *mánhene*, em suas múltiplas formas (folhas, raízes) para provocar um "estrago" numa pessoa ou até a sua morte. Embora qualquer pessoa tenha conhecimentos de como preparar e usar o veneno, existem pessoas com conhecimentos extensos sobre os tipos e a eficácia de diversas substâncias venenosas, e a essas pessoas são até atribuídos poderes sobrenaturais associados aos espíritos dos mortos e aos bruxos primordiais.

[73] Ele teve dois filhos: Joaquim e Idalino, que moram em Maroa na Venezuela.

Em um estudo recente sobre essa questão (s/d.), demonstrei como a acusação de bruxaria dentro de uma comunidade reflete conflitos interpessoais reais e tensões explosivas em relações comunitárias, um discurso que até atribui ocorrências de bruxaria – reais ou suspeitas – a determinados indivíduos 'marcados' como bruxos.

Se o veneno e a bruxaria têm o potencial de destruir uma comunidade, quais os meios que os Baniwa têm para se proteger contra eles ou até de se prevenir contra surtos de bruxaria? Um deles é certamente as curas dos pajés que, através de suas viagens com *pariká*, encontram com *Kuwai*, o Senhor das Doenças e veneno, que lhes dá os remédios necessários para curar o veneno neste mundo. Uma outra maneira, mais de prevenção, é de tentar impedir que as pessoas usem o veneno, ou seja, descobrir quem tem veneno dentro de uma comunidade e fazer campanha para erradicá-lo. Mas somente os profetas com o seu conhecimento superior e a clarividência que o *pariká* lhes dá, sabem quem tem e onde o estão escondendo (ou enterrado, ou no fundo de um igarapé). Este foi a maneira pela qual Kamiko e Uétsu tentaram controlar a bruxaria nas comunidades Baniwa.

Mas foram além, pois para prevenir contra futuros surtos, tiveram que tentar moldar deliberadamente o sentimento comunitário contra o uso de qualquer substância que "estragasse" a saúde e o bem-estar das pessoas. Assim, aconselhavam o povo contra o veneno, programavam festas, com músicas alegres, incentivando o sentimento coletivo de felicidade entre os membros de uma comunidade. Tanto Kamiko quanto Uétsu aproveitaram as festas para pregar e agir contra os que tinham veneno escondido, expondo-os em público, e lhes dando conselhos. Enfim, os esforços dos dois profetas buscavam criar um sentimento de união comunitária e reprimir tudo que podia provocar o desentendimento, o conflito, o mal-estar, a inveja, o ressentimento – todos motivos para a bruxaria.

Os dois profetas eram considerados "santos", pois, como a história relata, resistiram as tentativas do Homem Branco de matá-los por afogamento, demonstrando assim a superioridade de seus conhecimentos sobre os dois 'doutores' brancos. A ironia da história, porém, é que o que acabou destruindo os dois profetas não veio de fora mas de dentro de seu próprio povo. Foi a "revolta" dos bruxos, daquelas que praticavam a bruxaria, contra eles, por tê-los expostos em público. No caso do Uétsu, chegaram a matar os três filhos dele; por motivos inexplicados, ele foi incapaz de reverter o quadro do envenenamento.[74] Enfim, revelar, aconselhar, e tentar criar um sentimento coletivo provaram ser meios insuficientes para combater e prevenir contra os meios traiçoeiros dos bruxos.

Uétsu então adota uma postura mais radical do que seu pai, o qual simplesmente foi embora e, "como Christu", não procurou se vingar. Uétsu procura "morrer", ou seja diante da revolta de sua esposa, ir mais longe na experiência xamânica. Toma a mistura potentíssima dos Wanhíwa de *caapi ka yopa*: o conhecimento dele cresce, adquire o poder de prever, não só de revelar e aconselhar como antes. Este novo poder de previsão foi adquirido através dos mortos e do próprio "Dio". Assim podia dizer quando uma pessoa estava para sofrer um ataque de um bruxo; podia reverter o que mais afligia e apavorava o povo – os maus presságios, sinais de morte inevitável. Parece que é esse poder que distingue um profeta de um pajé.

[74] Talvez ele tenha sido incapaz de reverter o quadro porque não sabia quais plantas venenosas foram usadas contra os seus filhos. Entre os índios Desana e Tariana, somente o bruxo, aquele que usou plantas venenosas contra alguém, é capaz de curá-lo, porque precisa conhecer a planta para poder usar o antídoto (Dominique Buchillet, pers. Com.)

O pajé realiza uma cura ao meio-dia (foto: M. C. Wright)

Para evitar a inveja do povo e assim dele mesmo ser envenenado, ele recusou a ser considerado 'rei, chefe, presidente,' como o povo queria; no entanto, tinha muitos discípulos que o seguiam de aldeia em aldeia e era capaz de reunir muita gente para suas festas e cerimônias. O 'poder' que adquiriu do *pariká* se manifestou no seu conhecimento, mas não na acumulação de influência ou prestígio político.

Tudo com essas profetas, porém, era sujeito às marcas e determinações do destino. Os Baniwa dizem que os momentos de vir a este mundo e ir embora dele estão predeterminados, 'marcados.' Uétsu então parou de receber os avisos divinos e foi

envenenado; mais uma vez, a fraqueza e a maldade prevaleceram, impedindo que ele voltasse (se a mulher dele tivesse resistido aos inimigos e recolhido os seus restos mortais, como ele a instruiu, ele teria ressuscitado). No entanto, o 'conhecimento' dele ficou neste mundo, junto ao túmulo, para poder ajudar os parentes que lhe pedissem.

Uétsu era uma verdadeira figura profética, pois seu corpo foi "dividido" em duas partes – o que faz lembrar a imagem de um "santo" desmembrado – ambas as quais continuam a proteger o seu povo. O significado da divisão de seu corpo, porém, não está claro para mim. Ainda soa estranho porque as outras tradições que conheço dizem que o túmulo de Kamiko, o pai de Uétsu, fica no Ake e nada falam do túmulo do filho em Yauitá. Aliás, diferentemente da maioria das outras tradições de Kamiko, esta fala que o profeta foi "retirado da área" e mandado embora para longe, "para além de Manaus." O que significa que há ainda mais informações a serem esclarecidas sobre as tradições desses dois profetas.

É interessante comparar as 'mortes' de cada um deles e de outros que têm surgido depois deles. Kamiko procurou uma 'morte como Christu', ou seja ressuscitar em outro lugar, mas para muitos Baniwa, ele continua protegendo-os. Igualmente Uétsu, que teria morrido "como Jesus" e ressuscitado se não fosse por seus inimigos. No entanto, muitos Baniwa visitam os túmulos dele porque ainda o consideram um santo e deixam moedas, etc. em cima dos túmulos para pedir a sua proteção.

Um outro pajé poderoso, *Kudui* (ou Guilherme Garcia) um *Hohodene* que morava no Igarapé Uaraná e que faleceu nos anos setenta, também foi considerado um profeta, e as descrições que os Hohodene fazem dele são em muitos aspectos parecidos com as do Uétsu.. Em meados da década de 50, Kudui já tinha fama considerável entre os Baniwa. O Padre Wilhelm Saake, que andava pelo Içana e Aiary nessa época fazendo pesquisas, encontrou-se com ele em 1956 e, quase com as mesmas palavras que os Hohodene o

descreveram-me no final da década de 70, Saake disse que Kudui era considerado um 'pajé de verdade':

"Ele sabia de eventos que tinham acontecido longe de sua casa, ele sabia quem estava chegando para visitar, ele entendia de doenças e tinha a força para vencer *marecaimbara*. Sua casa era cheia de coisas altamente valiosas para os índios que lhe eram dadas como pagamento por suas curas." (1956: 435)

Os *Hohodene* acrescentaram inúmeras histórias de suas curas e poderes milagrosos. Segundo eles, ele ganhara esse poder em conseqüência de uma doença que quase o matara. Em seu sono, sua alma tinha ido para as casas dos mortos, onde ele foi avisado por *Nhiãperikuli* que ele não morreria. Outro xamã, *Kumadeyon* do povo *Dzauinai*, famoso por "saber até mais que Kudui", curou-o. Desde então, a alma do sonho de Kudui, sempre que ele dormisse, conversaria com Nhiã*perikuli* que o avisaria sobre os eventos por acontecer. Por isso seu poder para a profecia e para o divino, para avisar as pessoas sobre doenças. Segundo Mandu (um ex-aprendiz a Kudui), ele tinha capacidade para "dizer que não haveria mais doença, e que todos ficariam melhor". Por essas razões, os *Hohodene* consideravam-no ser "como *Nhiãperikuli*, nossa salvação". Os índios de toda a região - do Uaupés e do Içana - vinham consultar com ele.

O fato de Kudui ter sido identificado com *Nhiãperikuli* significa que ele foi identificado também com Jesus Cristo, e muitas lembranças de Kudui, pelas pessoas, são expressas em termos cristãos. Dizem que sempre que as pessoas entravam em sua casa, elas antes faziam o sinal da cruz. Segundo João, sobrinho de Kudui, a alma de seu sonho cantava "Glória! Glória!" enquanto ele dormia – exatamente como Uétsu antes dele -, e ele dizia para as pessoas que "a cidade de Deus é como a cidade dos brancos, mas mais bonita".

Ele foi considerado também um dos únicos intérpretes legítimos da religião Baniwa. Ele dizia para as pessoas, por exemplo, que o "verdadeiro centro do mundo" era uma ilha de pedra logo acima das cachoeiras do *Hipana*. O rochedo, dizia ele, era o "corpo de *Dzuliferi*" e "todo aquele que nele pisasse ficaria com *manhene*".

Kudui morreu no final de 1975 em *Warukwa*, uma ilha no igarapé Uaraná, que é também, de acordo com o mito, o lugar da casa de *Nhiãperikuli*. No entanto, segundo Mandu, "ele não morreu, ele ainda vive e as pessoas rezam para ele através de Deus". Como para o profeta Kamiko do século XIX e Uétsu na primeira metade do século XX, as pessoas traziam oferendas para seu túmulo e pediam sua proteção.

Conforme Mandu me explicou uns anos atrás, Kudui avisou os seus seguidores antes de morrer: "Quando eu morrer, a minha alma sai, mas eu estou com vocês ainda." Isto é, o corpo dele foi enterrado na terra (significativamente na ilha chamada *Warukwa*, o lugar mítico de *Nhiãperikuli*), mas "o pensamento dele continuou vivo ainda." A "alma" dele fez a viagem normal dos mortos, mas depois "voltou e entrou de novo para o corpo [enterrado] dele, para que ele pudesse explicar para a gente". Aí as pessoas também deixam pagamento (dinheiro) em cima do túmulo dele e pedem a proteção dele contra doenças, maus presságios, etc. Como fizeram com Kamiko e Uétsu.

Enfim, trata-se do que podemos chamar de uma "consciência profética" entre os Baniwa exemplificado nesses e em outros tantos indivíduos. Os profetas, vale repetir, não são pajés quaisquer mas somente aqueles que têm alcançado um nível superior do conhecimento e cujo conhecimento – adquirido através do uso do *pariká* e do *caapi* – transcende o tempo mortal.

Conclusões

Este capítulo procurou apresentar o *pariká* em suas múltiplas facetas e potencial, apreciando a centralidade que teve na história do povo Baniwa. Destacou-se a sua capacidade de "abrir", ou seja revelar, o escondido, invisível, coberto: neste mundo, isto significa expor, com a intenção de erradicar, aquilo que tem o maior potencial de estragar a vida humana: a bruxaria e feitiçaria. Noutro Mundo, significa localizar as almas dos doentes perdidos em algum nível do cosmos, ou revelar as intenções das divindades. Destacou-se também o seu poder de transcender o tempo, ou melhor, de 'voltar' ao mundo anterior e primordial, que é a eterna fonte de poder criativo. Enfim, o *pariká* possui o enorme poder de fazer o pajé "saber o mundo" – tudo que está acontecendo nele e o que vai passar com o povo. Não se refere a poder no sentido político de hierarquia e dominação, mas ao poder de passar a sabedoria para a sociedade, ou seja, fazer com que os membros da sociedade vivam em harmonia, transformando o caos e maldade em um estado desejado de bem-estar, ou 'felicidade.' É aquilo que o Transformador/Criador *Nhiãperikuli* tentou fazer inúmeras vezes no começo do mundo em suas lutas incessantes com os diversas entes que procuravam "estragá-lo". É claro, não fez isso sem ter cometido uma série de erros e sofrido muitas perdas no processo, como os profetas históricos. O *pariká,* podemos concluir, foi (e para muitos Baniwa, ainda é) o remédio contra a ruindade e maldade que infestam este mundo, e nisso reside o seu grande poder. O *Caapi*, por sua vez, para os pajés, pode servir como um complemento – como se fosse um aliado do *pariká*; no entanto, seus efeitos e potencialidade são bastante distintos, como nós analisamos. Para os dois profetas, o *caapi* abriu o mundo dos mortos, o qual se tornou mais um aliado na luta de Uétsu contra a maldade deste mundo.

CAPÍTULO 6:
O TEMPO DE SOPHIE

"Em todas as casas, encontramos os 'livros'. Passagens dos Evangelhos e orações impressas em um 'duplicador', traduzidas para o Baniwa ou para o geral. Títulos em espanhol. Foram deixados por Sofia. Ataíde diz que algum tempo atrás, um grupo Baniwa liderado por um índio colombiano, um discípulo de Sofia, desceu o rio. Eles chegaram à foz do Aiary, onde foram detidos por Lino do SPI. Os missionários das Novas Tribos Protestantes já estavam lá e também se opuseram a eles. Vinham rio acima carregando bandeiras e cantando Salmos, levando os habitantes junto com eles. Batizavam todos no rio, cantavam e seguiam para o próximo local. O discípulo trazia um mapa atribuído a Sofia e que localizava todas as aldeias, sendo a dos Padres assinaladas por um círculo. O homem foi aprisionado para o Uaupés e o resto debandou. É uma história a ser verificada." (E.Galvão, Anotações de Campo, 1954)

Esse capítulo procura entender a relação entre as preocupações dos profetas apresentadas nos capítulos anteriores, e a conversão Baniwa ao protestantismo evangélico a partir do final da década dos anos 40. Este foi certamente um dos momentos mais significativos na história religiosa dos Baniwa, comparável aos movimentos proféticos do meado do século 19. No entanto, o movimento de conversão, instigado pela missionária norteamericana Sophie Muller, foi radicalmente diferente no sentido de que rejeitava explicitamente tudo que tinha a ver com as antigas crenças e práticas. Por que e como tantas pessoas - supostamente milhares de convertidos espalhados pelas planícies e pelas selvas do sudeste da Colômbia e pelo noroeste do Brasil - de repente decidiram abandonar as suas tradições e seguir a religião evangélica introduzida por uma missionária estrangeira,

que simplesmente lhes ordenava a pararem de fazer o que lhes fora familiar por diversas gerações, séculos?

Me proponho a examinar esta questão aqui em duas partes: primeiro, através de um estudo das situações históricas que antecederam o movimento evangélico e, através de testemunhos oculares, uma reconstrução do movimento e dos conflitos gerados por ele; e segundo, através de uma consideração e interpretação dos discursos sobre o início da conversão, por diversos atores que eram aqueles mais direta e profundamente envolvidos com o movimento.

Parte 1: De Borracha a Evangelho

A descrição e interpretação do processo de conversão logicamente tem de ser precedida por uma consideração da situação histórica anterior - de dominação e de hegemonia do trabalho extrativo ou, como descreveremos, o 'regime extrativo' - assim como pela compreensão das formas como os Baniwa viviam essa situação, tendo-se em conta as características específicas de sua cultura e de sua organização social. A documentação histórica é, de fato, relativamente completa a partir da virada do século até meados da década de 50, e inclui etnografias fidedignas produzidas por Koch-Grünberg em 1903, Curt Nimuendaju em 1927, e Eduardo Galvão em 1954. Vários viajantes científicos, aventureiros e comissões oficiais durante esse período acrescentam ao quadro, como fazem as histórias orais recolhidas por Adélia de Oliveira e por mim na década de 70. Finalmente, os registros da missão salesiana de 1951 até os anos 80 são fontes extremamente valiosas e até agora não analisadas. Os registros só recentemente ficaram disponíveis a pesquisadores do Instituto Socioambiental em São Paulo de quem eu recebi cópias; na época da minha pesquisa de campo não foram disponíveis nem para consulta.

A seleção de uma linha de fundo histórica, de acordo com os registros existentes, é algo arbitrária; por outro lado, a virada do século coincide com o início do auge do boom da borracha no noroeste do Amazonas, quando o regime extrativo estava em formação no Içana. Algumas figuras cruciais que iam determinar a direção do regime, entre os Baniwa, nas décadas seguintes, já estavam em posições influentes. Além disso, o movimento profético, liderado por Uétsu, filho de Kamiko, possibilita uma comparação com o movimento evangélico. Os pontos críticos a serem discutidos por toda essa história tratam dos movimentos da população, dos efeitos da doença, das estratégias dos Baniwa em relação aos brancos, e da natureza da mudança do regime extrativista através dos tempos. Depois dessa discussão, apresento a minha reconstrução, baseada em documentos e testemunhos oculares, da Sophie Muller como missionária, de como ela implantou o protestantismo evangélico no Noroeste Amazônico, os seus conflitos e de seus discípulos, e as suas campanhas de propaganda contra os missionários católicos, do começo do movimento até o meado dos anos 70.

HISTÓRIA DOS BANIWA A PARTIR DA VIRADA DO SÉCULO ATÉ A DÉCADA DE 40. O REGIME EXTRATIVISTA

Quando Koch-Grünberg pesquisou no Içana/Aiary, a situação de contato que observou foi claramente caracterizado pelo regime de extração da borracha que vinha se desenvolvendo no noroeste do Amazonas por aproximadamente 30 anos. Os barões locais da borracha disputavam entre si o controle do trabalho indígena com rédeas virtualmente livres para agirem como bem entendessem. Fica evidente, a partir das declarações de Koch-

Grünberg e de outros relatos da época que duas formas de exploração do trabalho caracterizavam as relações entre os patrões da borracha e os índios: uma era baseada no uso do terror e da violência em que os comerciantes da borracha enviavam seus jagunços para reunirem índios, freqüentemente à força e com a ajuda dos militares locais, nos campos da borracha para o período da safra. A outra era baseada na negociação e no uso de mercadorias - os comerciantes barganhavam com os chefes locais para organizarem uma força de trabalho em troca de bens comerciais adiantadamente.

Entre os Baniwa, os dois sistemas existiram efetivamente no início do século atual. Koch-Grünberg relatou que o 'Comandante' militar do Forte de Cucuy estava conduzindo uma operação de bens contrabandeados e violentamente levando índios do Içana para trabalharem no Forte de Cucuy ou no outro lado da fronteira, na Venezuela, para trabalharem na borracha. Várias aldeias do baixo Içana ficavam abandonadas sem índios, que assim tinham sido levados. A população dos *Katapolitana* - um *sib* da fratria dos *Dzauinai* (Jauareté, em língua geral) - da grande aldeia de Tunui, no médio Içana, foi encontrada vivendo em uma colônia de refúgio na floresta vizinha, devido ao "medo do Comandante". Uma canoa dos índios Siuci (*Walipere dakenai)* fugiu ao avistar Koch-Grünberg, confundindo-o com o militar. E, no baixo Aiary, os *Hohodene* do igarapé Cará tinham bloqueado o acesso para sua maloca com árvores derrubadas na entrada do igarapé. A situação era a mesma no alto Uaupés, onde os métodos terroristas dos comerciantes colombianos e as expedições punitivas pelos militares e pela polícia da fronteira tinham obrigado os índios a fugirem para regiões menos acessíveis.

O outro sistema, talvez mais predominante, estava sob o comando de um comerciante espanhol, Dom Germano Garrido y Otero, instalado em São Felipe, perto da foz do Içana. Garrido viera para a região na década de 1870, no início do boom da borracha, para fazer fortuna e, desde então até sua morte, em 1921, efetivamente controlou o tráfico da borracha e dos trabalhadores índios, no Içana e no alto Rio Negro. Com diversos índios que moravam em sua casa em condições de servidão permanente, Garrido e seus filhos

controlavam os instrumentos de poder e força na região (a polícia e os militares no Forte de São Gabriel). Ele mantinha o controle local, através de vários índios 'inspetores' (evidentemente um título e posição que o próprio Garrido criou), no baixo Içana, chefes (tuxauas) e intermediários na organização do trabalho. Ao mesmo tempo que enviava seus filhos com os índios do Içana para os campos da borracha no alto Rio Negro e no baixo Uaupés, Garrido controlava o tráfico e o carregamento da borracha para firmas de exportação em Manaus (sendo a principal, a J.G.Araújo).[75]

Nas regiões mais distantes do Içana, os 'inspetores' mantinham relações amigáveis com os tuxauas de influência locais. No Aiary, por exemplo, um chefe Siuci, chamado Mandu (principal informante de Koch-Grünberg), da aldeia de Cururucuara, tinha trabalhado durante anos nos campos da borracha no baixo Rio Negro, mantinha considerável prestígio entre as aldeias do Aiary, e era altamente respeitado pelo 'inspetor' Katapolitano Diogo, como o 'principal chefe' dos Siuci. Mandu alegava ser o "chefe de todos os moradores do Aiary" - evidentemente, uma declaração que revela a posição exagerada dos chefes que atuavam como intermediários no comércio da borracha.

Todavia, havia lugares onde cessava o controle de Garrido, pois, no início deste século, as altas extensões do Içana e seus afluentes ainda tinham pouco contato com os brancos. Entretanto, nessas regiões os efeitos indiretos do regime de extração da borracha

---

[75] Um neto de Germano Garrido, que mora atualmente em São Gabriel da Cachoeira, em 1992 relembrou como seu avô construiu seu império no começo do século:

> "Meu avô [Germano Garrido] chegou aqui quando ele tinha 20 anos de idade e gostou da aldeia de São Felipe, trouxe coisas para as pessoas de lá e se casou com uma mulher dos Marabitanas. Ele ficou, ganhou muito dinheiro, era um forte comerciante aqui, foi ele que abasteceu todo o Içana porque, naquela época, as pessoas do Içana assim como as pessoas do Xié, andavam nuas, só com tangas, eu mesmo vi isso... as mulheres só com aqueles saiotes pretos, todos indecentes, e os homens com tangas, os meninos também, no Xié e no Rio Içana. Havia alguns lugares... não havia nenhum comércio, havia muito pouca troca entre eles. Assim, meu avô abasteceu todo o Içana, as pessoas vinham comprar coisas dele, como sal, sabão, ele era um homem muito rico. Ele trabalhava rio acima e mandava seus filhos, porque tinha muitos filhos. Ele não tinha só uma esposa, o velho tuxaua do Rio Negro, o velho espanhol tinha várias esposas. Ele chegou aqui e aqui ficou rico porque as mercadorias vinham de seu país, para vender. Por isso ele abasteceu tudo isso, sabe, todo o Içana era dele. Assim, ele controlava lá e os Albuquerque controlavam aqui no Rio Uaupés naquela época. Mas eles eram cruéis, eles maltrataram muito os índios..." (gravado por Márcio Meira em 1992, In "O Tempo dos patrões", M.A. tese em Antropologia, UNICAMP, 1993, pp.82-3).

certamente eram sentidos. Um deles era a migração de comunidades inteiras para áreas de pouco contato. Esse parece ter sido o caso dos índios Kaua (*Maulieni*) que, na época de Koch-Grünberg compreendiam o "principal contingente de pessoas do Aiary", mas que nas décadas imediatamente anteriores, tinham migrado do Querary. Durante a maior parte da última metade do século XIX, o Querary fora habitado por sibs "Baniwa" - os Ipeka (*Kapithi-minanai*), Jibóia (*Dzuremen*) e Kaua (Wallace, 1853; Coppi, 1883; Stradelli, 1898). No início do século XX, com a intensificação da presença dos comerciantes colombianos no alto Uaupés, os Ipeka migraram para o alto Içana e as comunidades de Kaua para o alto Aiary. Os Kaua vão continuar essa migração por várias décadas, como fizeram os Jibóia e os Uanana, fugindo também dos colombianos, que vieram se estabelecer no lugar deles, no alto Aiary, no final da década de 20.

Doenças exógenas aumentaram proporcionalmente ao contato. No Aiary, Koch-Grünberg observou casos de doença de pele contagiosa, chamada purupuru que deixava manchas brancas na pele. Esta doença, "causada por um espiroqueta de circulação sangüínea (Treporema carateum, Brumpt, 1939), parece ter sido responsável, entre outras coisas, por um desequilíbrio na pigmentação da pele, albina em alguns pontos e inteiramente escura em outros, principalmente em torno dos olhos e do nariz" (Carvalho, 1952: 61). Há uma forte evidência para sustentar a idéia de que a doença tornou-se endêmica, entre os Baniwa, durante o boom da borracha, pois nenhuma das fontes escritas antes dessa época mencionam sua existência, enquanto as fontes de Koch-Grünberg a respeito assinalam seu predomínio crescente.

Nos mais ou menos três meses em que Koch-Grünberg pesquisou no Içana e no Aiary, sete pessoas morreram, pelo menos uma de pneumonia. De fato, muito de sua descrição etnográfica dos Baniwa do Aiary é dedicada às cerimônias de luto e danças com máscaras dos Kaua, rituais de xamanismo e de cura dos Siuci, e observações diretas de doença, morte e ritos funerários na maloca de Cururucuara. Se isso pode ser considerado como indício de que doenças exógenas estavam começando a afetar o Aiary, isso sugere também que o

sistema de ritual para interpretar e lidar com a doença e a morte envolveu muito trabalho para incorporar tais mudanças. Os Siuci, pelo menos, davam muita importância aos xamãs.

No rio Cubate, afluente do baixo Içana, um xamã e messias com o nome de Anizetto exercia grande influência entre os habitantes Hohodene. Muito provavelmente, Anizetto tinha sido um discípulo e/ou parente de Venâncio Anizetto Kamiko, o mais famoso profeta dos Baniwa desde meados do século XIX até sua morte na Venezuela em 1902 (Wright & Hill, 1986; Hill & Wright, 1988). De acordo com Garrido, que não tinha grande admiração por Anizetto, durante "25 anos" ele viajara no Içana proclamando-se um segundo Jesus Cristo e liderando grandes movimentos de seguidores. Ele curava os doentes cobrindo-os com camadas de folhas protetoras e visitava aldeias em grandes cerimônias. Ordenava seus seguidores a pararem de trabalhar nas plantações, pois "tudo viria dele quando fizesse o sinal da cruz nos campos." As pessoas de longe vinham visitá-lo e consultá-lo, trazendo-lhe presentes e dançando "dia e noite em grandes festejos."

É possível que o próprio Garrido tenha solicitado que a Guarda Nacional de Manaus fosse enviada para aprisionar o profeta. Como punição, ele foi obrigado a trabalhar durante um ano na construção de uma catedral. Após ser libertado e declarado "inofensivo", foi enviado de volta para o Içana. No entanto, ele mantinha sua influência entre os Baniwa "que nele acreditam firmemente, que muito se pode conseguir através dele." (Koch-Grünberg, 1969: 39-40)

Durante o auge do movimento de Anizetto, discípulos Hohodene do Cubate devem ter matado e esquartejado os corpos de uma família de sete pessoas - talvez, especulava Koch-Grünberg, devido a "uma velha rixa de família". Quando o etnógrafo visitou Anizetto em seu "retiro" ("Art Retiro") no Cubate, que consistia em seis casas espaçosas, mas "negligenciadamente conservadas" com paredes semi-abertas, ele encontrou um "homem de meia-idade, baixo e feio" que teria pouco a fazer com Koch-Grünberg, talvez confundindo-o com "um oficial". Os outros habitantes da aldeia foram reticentes e hesitaram conversar. De fato, a caracterização do povoado pelo etnógrafo como um "retiro" ou "mocambo"

correspondia ao caráter dos que seguiam Anizetto que, embora viessem do Içana e do Uaupés, procuravam "fugir da atenção pública".

A partir da descrição de Koch-Grünberg[76], o estilo do movimento de Anizetto nitidamente tinha muito em comum com aquele liderado por Kamiko na década de 1850: um itinerante, auto-proclamado Cristo que curava e aconselhava, um forasteiro que juntava povos de diferentes 'tribos', que era considerado detentor do poder milagroso (simbolizado pela cruz) de controlar o crescimento e a produção de coisas, que evitava os brancos e procurava criar um local de refúgio, um santuário. Todos esses traços podem ser vistos no profetismo de Kamiko, Uétsu e, o que é mais extraordinário, também apresentam fortes semelhanças com o movimento evangélico que ia assolar o Içana na década de 1950. Além disso, eu sugeriria que o suposto assassinato de uma família inteira pelos seguidores de Anizetto estava de fato relacionado ao movimento como, cinqüenta anos depois, padres católicos foram atacados com facas pelos seguidores radicais dos evangélicos no Içana (Knobloch, 1970: 292).

Ao lado do movimento de Anizetto, Koch-Grünberg observou vários costumes que os Baniwa tinham assimilado da influência cristã. Antes de tudo, parecia haver uma forte distinção entre os Baniwa do baixo Içana, ou índios "cristãos", e os das regiões do alto Içana, ou índios "selvagens", que refletia a história inicial dos aldeiamentos das missões e descimentos na região. Em segundo lugar, foi atribuída uma importância considerável a alguns santos, por exemplo, Santo Antônio. Embora a visita de Koch-Grünberg não coincidisse com a celebração dos dias santos, o chefe de Cururucuara mostrou-lhe uma estatueta de Santo Antônio cuidadosamente guardada em uma trouxa de trapos dentro de uma velha caixa, provavelmente transmitida por gerações anteriores. Várias bonecas de

[76] Não encontrei ainda nenhuma informação adicional em qualquer dos documentos, anteriores ou posteriores a essa época, sobre Anizetto. Quando Nimuendaju visitou o Içana em 1927, mencionou, de passagem, a fama dos Hohodene do Rio Cubate, que eram conhecidos em São Felipe por tratarem os brancos "com arrogância e grosseria", mas não fez referência ao messias.

Seria esse Anizetto o próprio Uétsu ? É uma questão em aberto pois os narradores da história de Uétsu não lembrava o seu nome em português. Mas o fato que Anizetto tinha o mesmo nome de Venâncio Anizetto Kamiko sugere que trata-se do filho de Kamiko, ou seja Uétsu.

porcelana que o etnógrafo deu às mulheres e crianças, elas chamavam "Tupana", a palavra, em língua geral, para Deus. Quando Koch-Grünberg indagou sobre as gravações no penhasco, nas cachoeiras de Camarões, o chefe explicou que tinham sido feitas por "Cristo" e que "Cristo", em Siuci, era *Nhiãperikuli*, ou "Tupana", o primeiro Baniwa que fez todas as gravações no rochedo.

Nenhum missionário tinha estado entre os Baniwa desde meados do século XIX, todavia vários Baniwa tinham crescido em missões do Rio Negro. Comerciantes eram vistos como agentes das missões e freqüentemente solicitados a "batizar" crianças Baniwa. O próprio Koch-Grünberg foi solicitado para batizar - isto é, dar um nome cristão - a sobrinha do chefe. Essa atribuição do poder de batizar aos agentes externos talvez fosse compatível com o tipo de identidade religiosa inter-étnica forjada no contexto das relações de patrão-cliente.

Violência e Terror

As duas décadas seguintes à visita de Koch-Grünberg assistiram à intensificação da extração da borracha no noroeste do Amazonas, atingindo um apogeu aproximadamente em 1910/11, seguido pelo repentino e drástico declínio na produção, a famosa 'falência', que levou a região e sua população ao desespero. Como em outras áreas da Amazônia nessa época, uma progressão temporal de crescente brutalidade e genocídio de povos indígenas dava-se paralelamente à intensificação e declínio drástico da extração da borracha.

Na Amazônia venezuelana, um comerciante de borracha chamado Tomás Funes tomou posse da capital territorial em San Fernando de Atabapo e dirigiu o território do Rio Negro como um feudo independente até seus próprios soldados se amotinarem e o executarem em 1921. As tropas de Funes dominaram a área até San Carlos del Rio Negro, no sul, e dizimaram populações indígenas inteiras quase da noite para o dia. (Hill, 1989: 77):

"Os grupos Wakuenai e Baniwa que viviam ao longo do baixo Guainia (Negro) fugiram do terrorismo do regime de Funes subindo o Guainía e seus afluentes... Outras

sociedades Aruak, incluindo os Baré, Mandahuaca e Yavitero sofreram aniquilação quase total durante esse período." (Hill & Wright, 1988: 95)

Além disso,

"Testemunhos orais dos povos indígenas do alto Rio Negro e da região do Orinoco relembram um tipo de tortura, assassinato, e genocídio que era virtualmente idêntico às atrocidades que a Casa Araña tinha cometido uma década antes entre os povos indígenas na região do Caqueta-Putumayo no Peru." (Hill, 1989: 78)

No lado brasileiro, Garrido manteve o controle absoluto sobre o Içana até sua morte em 1921, desafiando qualquer um que questionasse sua autoridade. Em 1914, foi publicamente acusado pelo *Jornal do Comércio*, em Manaus, de "várias práticas contra os índios do Içana" e foi convocado pela recém-criada Delegacia do Serviço de Proteção aos índios (S.P.I.L.T.N. - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais) para responder às acusações. Garrido escreveu de volta que, antes de comparecer, demandaria uma retratação do jornal pelas acusações (SPI, *Correspondência*, 1914).

É possível que quem escreveu as acusações fosse um concorrente do trabalho indígena. Dentro da região havia muitos. Koch-Grünberg encontrara diversos colombianos que levavam índios do Uaupés à força para trabalharem caucho na Colômbia, e um tal de Manuel Albuquerque, ou "Manduca", um brasileiro mestiço que ocupava a posição de subprefeito de São Gabriel e "Delegado dos índios do Uaupés, Içana e Xié" (Koch-Grünberg, 1969, vol. 2: 13). Como Garrido, ele tinha subido ao poder durante o auge do boom e, junto com seus irmãos, tinha se estabelecido no Uaupés, 'casando-se' com índias e gerando numerosa prole. Histórias orais dos índios Desana do Rio Tiquié não deixam qualquer dúvida de que Manduca controlava o trabalho indígena através de violência e terror, e que levava à força e violentava mulheres e crianças indígenas. De fato, provavelmente ele é a mesma figura descrita por Gordon MacReigh, que viajou no Uaupés em 1914, como o "Rei do Uaupés", cujo apelido entre os índios significava "Homem que torna o rio ensangüentado" (MacReigh, 1926: 320). Mas a descrição de MacReigh era de

um "rei" já decadente, com o final do boom do caucho, aguardando a chance para explorar balata, então em maior abundância no Vaupés colombiano.

O regime de extração da balata foi baseado na violência mútua: atrocidades cometidas contra os índios eram retaliadas com assassinatos de comerciantes da borracha colombianos; as famílias de Garrido e de Manduca guerreavam entre si em função dos espaços do poder local. Por volta da década de 20, outros comerciantes colombianos, brasileiros e peruanos - muito numerosos para mencionar - entraram em cena em uma segunda onda das invasões extrativistas. Os registros do SPI da década de 20 à de 30 são repletos de exemplos da violência e atrocidades mútuas contra os índios mencionados acima.[77] O que esses documentos revelam é um verdadeiro tráfico de índios que cruza a fronteira para a Colômbia, ao qual o SPI se referia como "escravização". De fato, havia muitas características comuns ao sistema de escravidão dos meados do século XVIII na região.

Fundado em 1910, o SPI tinha enviado sua primeira missão de reconhecimento à região do Uaupés bem no início de 1911 (*Relatório do Inspetor, 1a. IR, 1930-31, doc. 165*) e pesquisado a população do Uaupés, do Xié e do Içana em 1919 (*Ofícios dos Delegados de índios Diversos, 1919*), mas só estabeleceu efetivamente sua presença no final da década de 20 e, então, só no Uaupés e em seus afluentes com a criação de Postos Indígenas na confluência do Uaupés com o Papuri, em 1926, no alto Papuri em 1929, e na foz do Querary em 1929, com vários postos de vigilância e entrepostos. Sua presença não resolvia de modo algum o 'problema colombiano'; o que procurava fazer era regular o tráfico de pessoas, controlar os abusos mais sérios, e forçar os comerciantes a registrarem os índios levados do Brasil para trabalharem. Em termos de criar condições para mercados

[77] Relatório do Inspetor do SPI, 1930/31; Relatório da 1a. IR Manaus, 1926; Ofícios Recebidos dos Postos Indígenas do Alto Rio Negro, 1932; Ofícios Recebidos dos Postos Indígenas do Alto Rio Negro, 1931; Ofícios Recebidos dos Postos Indígenas do Alto Uaupés, 1928; Relatório do Inspetor referente aos trabalhos realizados nos exercícios de 1930-31, 1a. IR.

alternativos ou para produção agrícola local, ou fixar pessoas em povoados - objetivos declarados da agência em outras áreas do Brasil - teve menos êxito. Na maior parte das vezes, a agência servia como uma espécie de agência de emprego tanto para os comerciantes da borracha e suas próprias necessidades, como ocasionalmente para a produção de mandioca. As repetidas denúncias da exploração do trabalho pelos agentes e a venda da mercadoria a preços exorbitantes parecia ter pouco efeito, pois ambas continuaram durante anos.

C. Nimuendaju, que visitou a região em 1927, escreveu de maneira depreciativa sobre os efeitos das atividades do SPI:

"A ação do SPI, aqui, assim como em muitas áreas isoladas, torna-se quase ilusória, devido de um lado à falta de fundos e, por outro, à falta de pessoal sensível. ... Quando muito, o delegado, monopolizando a exploração dos índios, pelo menos evita que sejam explorados por todos. Com esses escândalos e dilemas absurdos, o SPI é obrigado a contar com ... a falta de recursos e pessoal competente." (Nimuendaju, 1950: 127)

Das duas organizações missionárias presentes na região nessa época - os monfortianos no alto Papuri, desde 1915, e os salesianos no Uaupés (Jauareté e Taraqua) desde 1914 - a primeira parece ter tido efeito pouco duradouro em controlar o tráfico de trabalhadores, educar ou converter os índios, e foi até acusada por um agente do SPI como "simplesmente comerciantes da borracha". Por outro lado, os Salesianos eram considerados, pelo menos pelos agentes no Uaupés, como os modelos de assistência que a população indígena precisava. De acordo com um agente que escreveu em 1932, "todos estariam perdidos se não fossem os salesianos que continuam seu trabalho maravilhoso" (*Ofícios Recebidos dos Postos Indígenas do Alto Rio Negro, 1932*), acrescentando que a solução para os problemas da área permanecia na proteção do incontrolável tráfico de trabalhadores; escolas, desenvolvimento agrícola, artes e estabelecimentos educacionais (ibid.) que os Salesianos ofereciam (para uma visão comparativa e mais crítica, ver Nimuendaju, 1950).

Seja como for, tudo isso significa pouco para os Baniwa do Içana, pois nem o SPI nem os Salesianos firmariam sua presença naquela região até o final da década de 40 e início da de 50. Depois da morte de Germano Garrido em 1921, e de um desastroso incêndio em 1925, que destruiu seu sítio em São Felipe juntamente com três toneladas de balata, os filhos de Garrido estavam aparentemente menos aptos para controlar a entrada dos comerciantes colombianos e venezuelanos no Içana. Nimuendaju e o Marechal Boanerges Lopes de Sousa (que pesquisou a região um ano depois de Nimuendaju) mencionam dois: Natividade Rivas, que freqüentemente levava Baniwa para trabalharem balata no Rio Papunaua, na Colômbia, e era conhecido por sua exploração na venda de mercadorias; e Antônio Maia, instalado em Yutica, no alto Uaupés, conhecido por seu mau trato dos índios e que foi morto, pelos próprios índios, em 1927. Valentim Garrido assumiu o papel auto-nomeado de seu pai como "Delegado dos índios do Içana", designando chefes locais para organizarem o trabalho, até a chegada do SPI no final da década de 40.

Os efeitos do regime extrativista sobre os Baniwa durante as três primeiras décadas deste século foram claramente visíveis na fuga de comunidades inteiras que buscavam refúgio, em um crescimento nos movimentos da população dentro da área, no aumento da mortalidade a partir de doenças e conseqüente redução da população, e em um medo prevalecente, desconfiança e evitação de contatos com os brancos.

As comunidades dos Kuripako do Rio Guainia, na Venezuela, fugiram das perseguições de Tomás Funes. Como um homem dos Tatu (*Adzanene*) relembrou à antropóloga Adélia de Oliveira, em 1971:

"Eu tinha mais ou menos 15 anos quando vim para o Brasil. Naquela época [1918] houve um homem branco que veio de São Fernando ou abaixo e queria tomar as terras dos Corripaco na Colômbia. Ele pegava as pessoas e amarrava suas mãos em suas costas. Meu tio, que era capitão, foi pego. Eles amarraram suas mãos e o pegaram para interrogar. Queriam saber se ele estava escondendo pessoas. Minha tia, sua esposa, que me criava, escondeu-se na mata com as crianças. Minha mãe, que tinha se casado de novo, veio

primeiro, quando eu era pequeno, por causa dessas 'revoluções'. Eu fui criado por minha tia e meus dois outros irmãos por meu avô. Esse homem branco da Venezuela atacava com soldados armados. Naquela época não havia nenhum branco morando no Rio Guainia, na Colômbia." (Informante: Liberato; In: de Oliveira, 1977: 10)

Esta e outras famílias Kuripako deslocaram-se predominantemente no Rio Cuiary, afluente do Içana, no Brasil.

As migrações dos Kaua, observadas por Koch-Grünberg, continuavam do alto para o médio e baixo Aiary. Quando Nimuendaju visitou esses Kaua, achou suas casas pequenas, "pobres e decadentes" (1950: 139) - isto, em comparação com as malocas ricamente pintadas e espaçosas que Koch-Grünberg tinha visto 25 anos antes. Os Jibóia tinham praticamente abandonado o Querary, na fuga dos colombianos, para ocupar oito pequenas casas no alto Aiary. Os Uanana do Uaupés, também fugindo dos colombianos, ocuparam temporariamente malocas do alto Aiary. Os *Hohodene* e os *Walipere dakenai* que, em 1903, tinham ocupado o baixo Aiary e o médio Içana tinham se deslocado para o alto Aiary e seu afluente Uaraná (anteriormente ocupado pelos Kaua) e para o igarapé do Quiary do baixo Aiary. Parece também ter havido um considerável movimento de povos para fora das margens dos rios principais em direção a afluentes menores, pelo menos no baixo Aiary.

No Içana, parece ter havido inúmeros movimentos dos povos rio abaixo: como os *Adzanene* vieram ocupar o Cuiary, vários Yurupary-tapuya (*Mabatsi dakenai*) do Cuiary deslocaram-se para o baixo Içana, como fizeram grupos dos Ipeka do alto Içana, *Walipere-dakenai* do Aiary e Ira-tapuya do médio Içana (Nimuendaju, 1950; Lopes de Sousa, 1959).

A maior parte desses movimentos era resultado direto de penetrações pelos comerciantes da borracha colombianos e militares venezuelanos. Mas eles estavam também relacionados a mortes por doenças, como os Baniwa tradicionalmente abandonavam os locais das aldeias, sempre que havia um acúmulo recente de mortos, normalmente enterrados dentro das malocas. Em 1914, o viajante americano Hamilton Rice observou que o Rio Papunaua, para onde inúmeros Baniwa seriam levados para trabalharem na balata na década de 20,

estava infectado com malária, que havia dizimado no mínimo uma comunidade inteira (Rice, 1918: 158). Oficiais do SPI relataram as duas maiores epidemias na região do alto Rio Negro - uma, em 1914/15, de "febres terçãs" (malária, evidentemente a mesma que Rice havia relatado), e "gripe espanhola", em 1919/20, que tinham "reduzido a população à metade." (*Relatório do Inspetor, 1a. IR, 1930/31*). Em 1919, o SPI estimou que a população nos rios Içana, Aiary e Cuiary totalizava 1550 índios (*Ofícios de Delegados de índios Diversos, 1919*), uma cifra extraordinariamente baixa, se for baseada em uma pesquisa acurada. Todavia Nimuendaju, em 1927, parece confirmar que um drástico despovoamento tinha, de fato, ocorrido:

"Toda a bacia do Içana e seus afluentes talvez tenha uma população indígena de 1055 almas; não há nenhum 'civilizado'. Em 1903, Koch-Grünberg calculou o número de índios na mesma área como de 2000 a 3000. Eles foram então reduzidos à metade, ou até a um terço de seus números, nos últimos 24 anos" (1950: 162).

No entanto, é difícil confiar em qualquer uma dessas cifras, já que nem Nimuendaju nem Koch-Grünberg, nem provavelmente o agente do SPI jamais visitaram o alto Içana.[78]

A evidência de um crescimento da doença, porém, é clara nas áreas que Nimuendaju e Lopes de Sousa visitaram em 1927-28. O sib dos Cadauapuritana (*Katapolitana*) de Tunui no médio Içana totalizava, em 1913, umas 200 pessoas; em 1927, Nimuendaju acreditava que elas estavam "quase extintas" (1950: 130). Em 1908, os Pacu (*Payoalieni*) moravam em três grandes malocas no alto Içana; em 1927, tinham sido reduzidos a 13 pessoas (ibid.: 133-4). Sant'Ana, uma aldeia tradicional do Yurupary-tapuya no baixo Içana, era constituída, em 1917, por esses povos e pelos sobreviventes de uma epidemia recente de sarampo, que tinham abandonado a aldeia de Carmo vizinha, assim como os Arara-tapuya e uns "poucos sobreviventes do Urubu-tapuya" do igarapé Piraiauara que deixaram o baixo

[78] Nimuendaju considerava que "tudo do Içana acima da Cachoeira Jandu era Colômbia"; entretanto, Lopes de Sousa, estendia os limites do Içana brasileiro mais para cima; e a Comissão Brasileira foi a primeira realmente a ir lá.

Içana. Nimuendaju também observou a presença de tracoma e purupuru em várias aldeias no Içana e no Cuiary; e malária no Aiary.

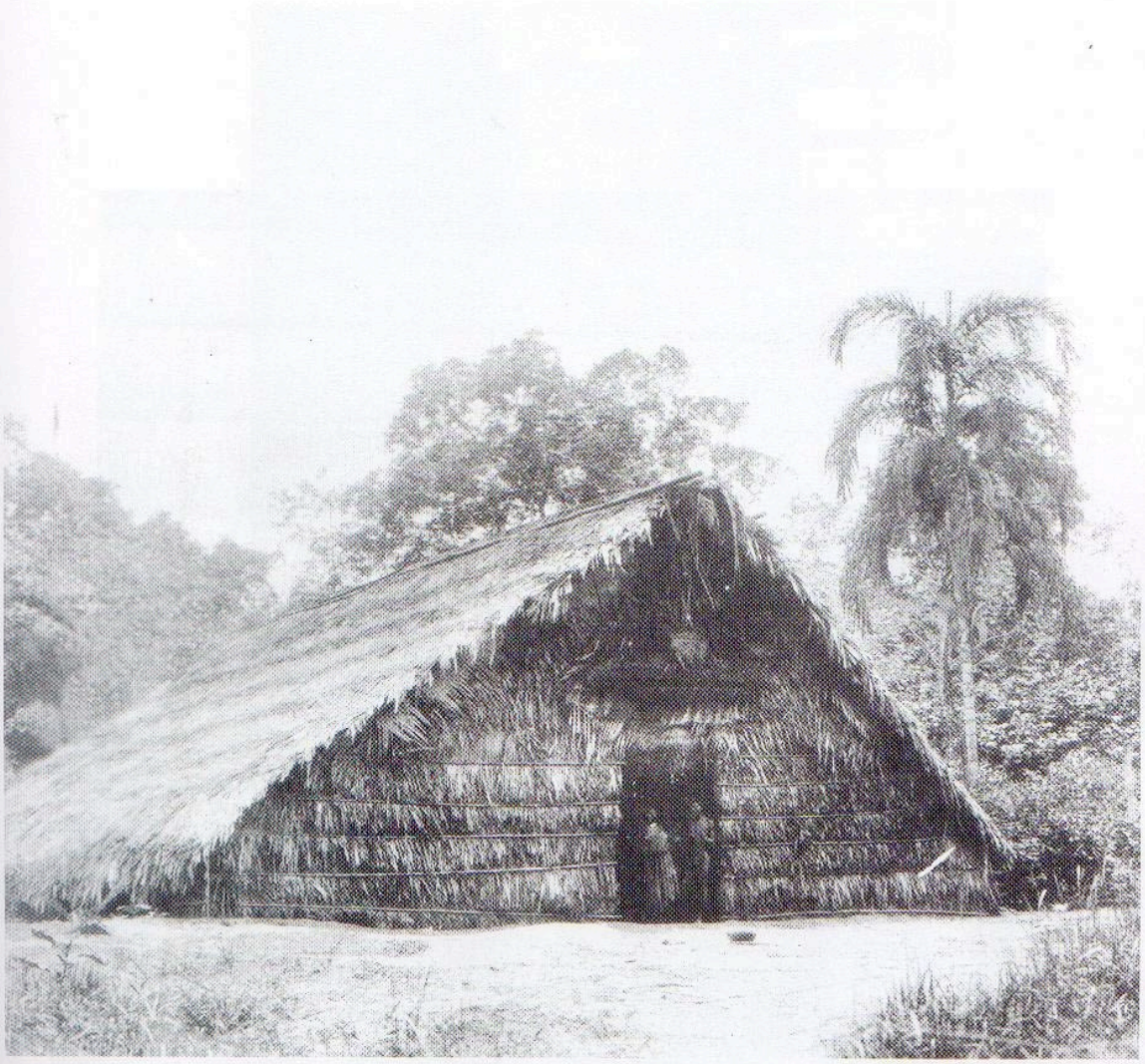
Neste contexto, não é difícil entender o clima prevalecente de medo, desconfiança e evitação dos brancos amplamente evidenciado por Nimuendaju e por Lopes de Sousa. De aldeia em aldeia, no Içana, Nimuendaju encontrou - isto é, se as pessoas não tinham abandonado as aldeias imediatamente antes de sua chegada - pessoas que fugiam aterrorizadas ao serem abordadas por ele. Quando conseguia falar com líderes das aldeias, eles lhe respondiam com desconfiança, com "terror em seus rostos": "aqui não há nada" (ibid.: 128). Posteriormente ele foi informado que o medo era

"devido, em parte, ao comerciante Antônio Maia, de Yutica, no Uaupés, que tinha subido o Içana e o Aiary, poucos dias antes, divulgando que depois dele viria um branco que tomaria nota de todas as casas e de seus habitantes, com o objetivo de aprisioná-los depois, tendo os jovens de servir no Exército e as mulheres e moças de trabalharem para os brancos." (ibid.: 127)

Em Tunui, a recepção foi até mais "desesperada":

"a desconfiança e o medo jamais foram superados. Foi suficiente andar em direção à casa do tuxaua, onde sua família estava fazendo uma refeição, para todos darem um salto aterrorizados, fugindo com seus pratos para os fundos, do lado de fora." (ibid.: 131)

Mas havia outras maneiras com que os Baniwa tratavam tanto ele quanto Lopes de Sousa, que indicavam as extremas distorções nas relações inter-étnicas produzidas pelo regime extrativista. Ambos mencionam vários exemplos de pessoas que vinham visitá-los procurando fazer trocas. No entanto, em Tunui, apesar de generosos presentes distribuídos, as pessoas pediam muito mais, como se eles "constantemente tivessem medo de ser enganados em cada transação que fizessem" (ibid.).



Baniwa do Rio Içana. Foto: Curt Nimuendajú (1927). Ethnographical Museum of Göteborg - National Museum of World Cultures.

Maloca Baniwa do Rio Içana. Foto: Curt Nimuendajú (1927). Ethnographical Museum of Göteborg - National Museum of World Cultures.

Certamente havia aldeias em que Nimuendaju se sentiu à vontade, foi recebido com hospitalidade e com um tratamento "natural e inocente", como entre os *Hohodene* do Aiary. Onde ele pôde observar festivais de dança, rituais de iniciação e a vida tradicional despreocupada das grandes habitações comunais. Mas sua impressão predominante foi o que levou Nimuendaju a concluir no final de sua pesquisa:

"O índio vê em qualquer pessoa civilizada com a qual ele trata uma fera cruel e terrível. Atualmente é inútil tentar ganhar a confiança do índio por meio de tratamento fraternal e justo. Mesmo aos atos mais desinteressados, ele atribui a motivos ignóbeis, convencido de que por qualquer conveniência o homem civilizado às vezes oculta sua natureza bestial. Para mim particularmente, acostumado a morar intimamente com índios de diferentes tribos e regiões, minha permanência entre os do Içana e do Uaupés foi, com freqüência, um verdadeiro martírio, vendo-me tratado com a maior naturalidade como um perverso e bruto criminoso." (ibid.: 173)

Mais de três décadas de perseguição e terror dos militares e dos comerciantes da borracha tinham deixado sua marca e continuariam a deixá-la enquanto o regime extrativista diversificasse suas atividades e sua base. O trabalho da balata no Papunaua, Inirida e Rio Negro foi extremamente dispendioso e consumiu muito tempo, para ser lucrativo por volta da década de 30; mas inúmeros outros produtos serviriam nos anos seguintes para reproduzir o regime extrativista e seus efeitos entre os Baniwa.

É evidente, a partir das histórias de vida de muitos Baniwa, que o trabalho extrativo e as viagens constantes com os patrões, principalmente, definiram sua existência durante as décadas de 30 e 40. Uma vida de incessantes idas e vindas, como José, o Hohodene mais velho de *Hipana* descreveu-me em 1977:

"Nós trabalhamos balata, quatro estações secas de trabalho duro na balata. Eu voltei para *Hipana*. Nós trabalhamos balata, eu voltei. No Papunaua, nós trabalhamos balata, eu voltei. Em Vilavicencio fui quatro vezes para Guaviare, eu voltei. Então no Guaviare, eu voltei. Então eu fui lá para esse Seringape, no Cassiquiare, no Orinoco, nós trabalhamos duas estações secas. Eu fui no Zoa, eu voltei. Então eu voltei."

Testemunhos semelhantes foram gravados de vários Walipere-dakenai e Adzanene, Baniwa dos rios Cuiary e Içana, por Adélia de Oliveira em 1971 (de Oliveira, 1977) e Márcio Meira em 1990-91 (Meira, s.d.). A partir desse testemunho, é evidente que a procura de produtos

se diversificou consideravelmente durante essa época: extração de piaçava no Xié e no Padauari, castanha no Aracá, ucuquirana no baixo Rio Negro, maçaranduba nos rios Aiary.

As histórias de vida enfatizaram esse período como a "época dos patrões" (Meira, s.d.), quando as trajetórias de vida dos Baniwa foram marcadas, no espaço e no tempo, por suas relações com os comerciantes. O que governava essa relação, já que sempre tinha, era a "conta" - bens obtidos a crédito e pagos pelo trabalho - mas quem ficava com a conta e, portanto, com o controle era o patrão e, freqüentemente, através de um chefe local ou "capitão".

Essa existência itinerante e dependente produzia inúmeras privações, por exemplo, a separação entre as crianças e os pais. Com freqüência, meninos jovens (10-15 anos de idade) eram levados, por um patrão, para uma área, e seus pais para outra. Anos se passavam antes que eles se vissem novamente. As migrações de mão-de-obra que resultavam em residência permanente em outras áreas também eram muito freqüentes. Inevitavelmente, isso produzia distorções na estrutura familiar, nos ciclos de desenvolvimento, e na organização do grupo de descendência local. Ao mesmo tempo, solidificava a relação patrão-cliente como a principal forma de contato inter-étnico.

É difícil dizer alguma coisa sobre as tradições proféticas dos Baniwa durante essa época a partir das fontes escritas, uma vez que consistem em pesquisas rápidas. Contudo, segundo os cálculos feitos pelos narradores da história de Uétsu, seria essa a época em que ele andava no Aiary e Içana. Mas além de seu movimento, as principais estratégias de sobrevivência seguidas pelos Baniwa incluiam a fuga e a retirada, com todos os incômodos que isso acarretasse, ou a procura de patrões que, pelo menos, pagassem um salário decente e não os aterrorizasse no processo.

Fabricado na América: Borracha, Chicle e o Evangelho

No início da década de 40, a retomada do interesse internacional na borracha do Amazonas, devido à Guerra Mundial, trouxe juntamente um novo grupo de atores para o

noroeste do Amazonas - as companhias americanas. A *Chicle Development Company* - Companhia de Desenvolvimento do Chicle - abriu um escritório em San Fernando de Atabapo e, mais tarde, em São Gabriel, com o propósito de extrair e comerciar chicle, balata e borracha. Parte da população local do Rio Negro foi engajada em trabalhar para eles. A *Rubber Development Corporation* (RDC) - Corporação de Desenvolvimento da Borracha - estabeleceu-se em Caracas, Manaus e Bogotá, com postos locais na Amazônia, incluindo Miraflores no Vaupés colombiano (ver W.Dean, 1988, sobre o RDC). O governo americano tinha interesse no noroeste do Amazonas por outra razão: seu valor estratégico como rota potencial para o norte da África que evitava o, naquela época, perigoso Atlântico Norte. Em 1943, o Corpo de Engenheiros do Exército dos Estados Unidos, a pedido de Nelson Rockefeller - então coordenador dos Assuntos Interamericanos - foi enviado para conduzir uma pesquisa maior da região e de seu potencial para o desenvolvimento, evidentemente para servir aos interesses de guerra e aos interesses das três nações com território no noroeste em desenvolver suas fronteiras (U.S. Army Corps of Engineers, 1943). De fato, o relatório resultante era uma apreciação técnica avaliando os custos e os requisitos para desenvolver a produção da borracha, o que complementava os projetos da RDC.

Mesmo com o recente crescimento da extração da borracha, a produção era pequena - aproximadamente 2 500 toneladas em 1943. "Aumentar a coleta da borracha em 100 000 toneladas", concluía o relatório, "exigiria o transporte de aproximadamente 600 000 toneladas de suprimentos" (principalmente derivados do petróleo) para a região (ibid.: 124). Requereria também uma "força de 80 000 caucheiros (mais suas famílias, um total de 300 000 pessoas), praticamente todos teriam de ser trazidos para a bacia Amazônica." (ibid.; grifo meu). Estimativas semelhantes já tinham sido alcançadas pela RDC, em 1941 (Dean, 1988: 138). Estradas de acesso e aeroportos deveriam ser construídos, assim como uma série de eclusas e represas nas principais cachoeiras do alto Orinoco e Negro. "Menores esforços de produção de borracha poderão contar em parte com a população e recursos

atuais limitados, e não exigirão importações na mesma proporção." (U.S. Army Corps of Engineers, 1943: 124)

Sobre a população indígena da região, o relatório tinha a dizer o seguinte:

"Muitos membros das tribos indígenas da região emigraram durante o boom da borracha em 1880-1910. Os atuais remanescentes, principalmente das tribos dos Guahibo, Baniwa, Maquiritare e Baré, são considerados civilizados e a maioria mora em residências ao longo e perto da parte navegável. Não parece haver um número substancial de índios selvagens remanescentes na região oeste do Orinoco, Cassiquiare e Negro." (ibid.: 11)

Fora os poucos bolsões de desenvolvimento agrícola - a missão salesiana em São Gabriel e a missão batista em Iucaby abaixo de São Gabriel - a única "indústria produtiva" e fonte de troca na região era extrativa. A doença era uma das razões pelas quais se considerava a produção agrícola baixa, pois:

"Nenhum médico ou cirurgião, além do itinerante doutor da Corporação de Desenvolvimento da Borracha, que faz visitas mensalmente aos campos da borracha do Orinoco e do Cassiquiare, está disponível para atender as pessoas que moram nas mil milhas entre Puerto Ayacucho e o baixo Rio Negro." (ibid.: 24)

Entretanto, os planos do Exército e da RDC nunca chegaram a se concretizar, uma vez que se baseavam na estrutura local das elites e patrões da borracha que estavam longe da vontade de desistir de seu poder em nome dos esforços de guerra (Dean, 1988: 140) e que, finalmente, forçaram a RDC a abandonar totalmente seus planos de aumentar a produtividade, pelo menos no Brasil.

A RDC manteve uma sede por muitos anos em Miraflores, no Vaupés colombiano. Enquanto os índios eram relativamente bem tratados nos acampamentos, recebendo assistência médica durante uma epidemia de sarampo em 1943-44, os das áreas mais remotas sofriam um tratamento semelhante ao do boom no início do século. Quando trabalhei no Aiary, na década de 70, os homens Hohodene lembravam-se com clareza de sua experiência em Miraflores. A maior parte dos homens trabalhava no mínimo três

estações colhendo borracha; alguns chegaram a trabalhar uns doze anos consecutivos. Segundo eles, os colombianos vieram para o Aiary e "levaram muita gente" - mais que 50 homens e mulheres em uma única viagem. Suas histórias são quase as mesmas que as da década de 30, de extremas dificuldades do trabalho. As pessoas que não conseguiam suportar o sofrimento constante fugiam e voltavam à noite pelas trilhas para suas casas. As famílias eram separadas, e a carga econômica sobre as esposas que continuavam em casa aumentava enormemente. Os patrões eram 'bons' ou 'maus': capatazes cruéis, disseram, levantavam-se com açoites ou brandiam facões, quando as pessoas relutavam em ir com eles ou não traziam látex suficiente. Era comum ex-presidiários nos campos da borracha. Por outro lado, os salários podiam ser bons, se alguém não os gastasse inteiramente na cidade de Mitu, onde se podia comprar espingardas, roupas, e outros itens para trazer para casa.

O tráfico constante dos Baniwa do Içana e do Aiary para a Colômbia era empreendido com a cumplicidade e participação do SPI. Dizem que Ataíde Cardoso, o primeiro delegado do SPI no Içana, na década de 40 intermediou contratos de trabalho entre os comerciantes venezuelanos e os Baniwa (ver Depoimento 1, In de Oliveira, 1971: 72). Depois de um período em que a delegacia foi suspensa, o segundo delegado, com o nome de Alcides, continuou o papel de seu predecessor como intermediário de mão-de-obra, com a colaboração do chefe *Walipere-dakenai* Leopoldino da aldeia de São Joaquim no baixo Içana. Leopoldino era considerado um "grande amigo dos brancos, gentil e hospitaleiro" (Carvalho, 1952: 31).

No final da década de 40, o naturalista José Cândido de Carvalho, do Museu Nacional, comentou depreciativamente o trabalho do delegado: "precisamos uma reforma nos métodos e meios de tratamento do índios, pelo menos no alto Rio Negro" (Carvalho, 1952: 63). Após a morte repentina de Alcides, Ataíde Cardoso voltou e, ainda que inicialmente procurasse controlar o tráfico, finalmente cedeu aos comerciantes. Um Baniwa lembra-se que:

"O delegado de Uaupés [ou seja, Ataíde] tinha fixado um tempo limite e um patrão ultrapassou o limite, o que fez o delegado ficar com raiva e começar a proibir a passagem desses comerciantes que vinham pegar pessoas. Mas isso não funcionou. Depois disso, muitos comerciantes vieram. Acho que eles deram dinheiro para o delegado." (In de Oliveira, 1977: 72)

Em várias ocasiões Cardoso assumiu uma posição contra os índios em seus conflitos com patrões (Meira, s.d.: 91-2), e era conhecido por manter comércio ininterrupto de piaçava com os índios Werekena do Xié, utilizando

"sua posição de 'autoridade' para conferir poderes a um líder indígena [do Xié] que lhe servia e que, em troca, manipulava a posição de capitão a ele conferida para adquirir poder e prestígio na relação com seus iguais. E tudo em benefício de seu comércio." (ibid.: 92)

Quando os anos se passaram, Cardoso não teve a menor pretenso de ocultar o fato que o SPI se sustentava através do trabalho extrativo dos índios. Em 1957, escreveu:

"Como vocês sabem, a Ajudância é mantida através da produção nas terras legalmente pertencentes aos índios; essa produção é feita pelos mesmos índios que são assistidos por essa agência." (citado em Meira, op.cit.: 93)

Enquanto Cardoso mantinha seu comércio no Xié, o delegado do Içana, chamado Lobo, continuava intermediando o tráfico dos Baniwa para a Venezuela e para a Colômbia.

Quando lemos o relato de José de Carvalho de sua viagem de duas semanas, subindo o Içana até a foz do Cuiary, é como se ouvíssemos ecos das observações de Nimuendaju e de Lopes de Sousa duas décadas antes: da fuga das pessoas e esconderijo nas matas quando o barco do naturalista se aproximou; do "terror estampado em seus rostos" (1952: 53); da extrema desconfiança no comércio com os brancos; da exploração por alguns comerciantes e por outras pessoas que tomavam as crianças de seus pais e as maltratavam, ou vendiam cachaça a preços exorbitantes; dos lugares abandonados em conseqüência de doenças ou de migrações de mão-de-obra; e da importância exagerada de alguns chefes. Naturalmente, havia mudanças: o crescimento de algumas aldeias como a de Sant'Ana; os movimentos de

comunidades para novos locais; a expansão da doença purupuru; a perda de certos costumes, como o de pintar o corpo. Mas a estrutura do regime extrativo, dominada então pela aliança do SPI, dos comerciantes e dos chefes locais reproduziu-se.

Para completar o quadro, no final da década de 40, a guerra civil na Colômbia, conhecida como a "Violência", estava justamente começando. Ela teria dramáticos efeitos sobre os povos indígenas dos rios Guainia, Vichada e Guaviare. Exatamente naquela época, a jovem missionária evangelista norte-americana, Sophie Muller, decidiu trazer o Evangelho para, em suas palavras, "uma tribo indígena antes inalcançada nas selvas da América do Sul." Depois de alguma pesquisa na Colômbia, ela decidiu pelos Kuripako do Guainia, parentes do norte dos Baniwa do Içana.

As Aventuras da Sophie Muller.

De pai alemão católico e mãe protestante, Sophie Muller era, de acordo com a opinião geral, uma mulher extraordinária. Como vou mostrar na minha interpretação da sua narrativa missionária, *Beyond Civilization*, ela tinha um espírito pioneira e corajosa com claras tendências messiânicas. No Prefácio a seu livro, o Diretor da Missão Novas Tribus (MNT) declarou que a principal contribuição que ela fez era de "abrir o campo da Colombia para nós enquanto Missão," trazendo o Evangelho a vários povos das terras baixas e "trabalhando boa parte do tempo sozinha e além da civilização."

A própria Sophie contou como ela 'entrou no campo':

"Depois de deixar a costa dos Estados Unidos para Colombia, os primeiros seis meses agitados foram gastos, mais ou menos, testando a paciência de uma missionária médica diligente na cidade de Pasto, que me acolheu na sua casa. Sabendo que Deus tinha me mandado para América do Sul para alcançar uma tribu cuja língua era desconhecida e não-escrita, fui sozinho - por falta de companhia 'visível' melhor - para achar uma tal tribu.

“Depois de meses de viajar pela Colombia por caminhão, cavalo, barco e canôa, procurando informação tribal de vários missionários, e de estudar a língua espanhol no caminho, me encontrei na estação de selva da Cruzada Mundial de Evangelização (*World Evangelization Crusade*) entre os índios Cubeo do Rio Cuduiari. Lá eu aprendi muito sobre tribus ainda isoladas, inclusive sobre os Kuripakos, que se localizavam nos rios a nordeste do território Cubeo.

“No final de três semanas de viagem, terrível para um novato, em canôas indígenas e em trilhas no mato, cheguei num dos maiores assentamentos Kuripako chamado Sejál, no Rio Guainía. Fui recebido com grande interesse pelos nativos and comecei a trabalhar imediatemente na sua língua. As experiências que seguiram este primeiro contato me levaram, através de muito tentativo e erro, a formular um plano viável para alcançar esse povo. ...” (Muller, 1952: 7; minha tradução)

Depois de três anos no Guainía, em 1948 Sophie resolveu estender o seu trabalho aos Baniwa no Brasil. Fez duas viagens, separadas por um ano, a primeira ao Cuiary e Içana, e a segunda ao Içana e Aiary. Entre as anotações de campo não-publicadas do Eduardo Galvão, encontrei de forma avulsa um mapa desenhado à mão (ver pág. seguinte)aparentemente produzido por Sophie Muller, localizando todas as aldeias que ela visitou nessas duas viagens, com os nomes de alguns de seus principais interlocutores Baniwa e Kuripako escritos no mapa. Em 1949, ela extendeu a sua missão de evangelização aos Cubeo do rio Querary no Brazil.

Seus discípulos, cada vez mais numerosos, levaram a nova religião a povos vizinhos - os Puinave, Guayabero e Piapoco. Os Puinave e Piapoco por sua vez evangelizaram os Guahibo, Cuiva e Saliva. Seus discípulos difundiam a notícia de sua chegada e, em alguns casos - tais como o índio colombiano (possivelmente um Kuripako) que, em 1950, liderou

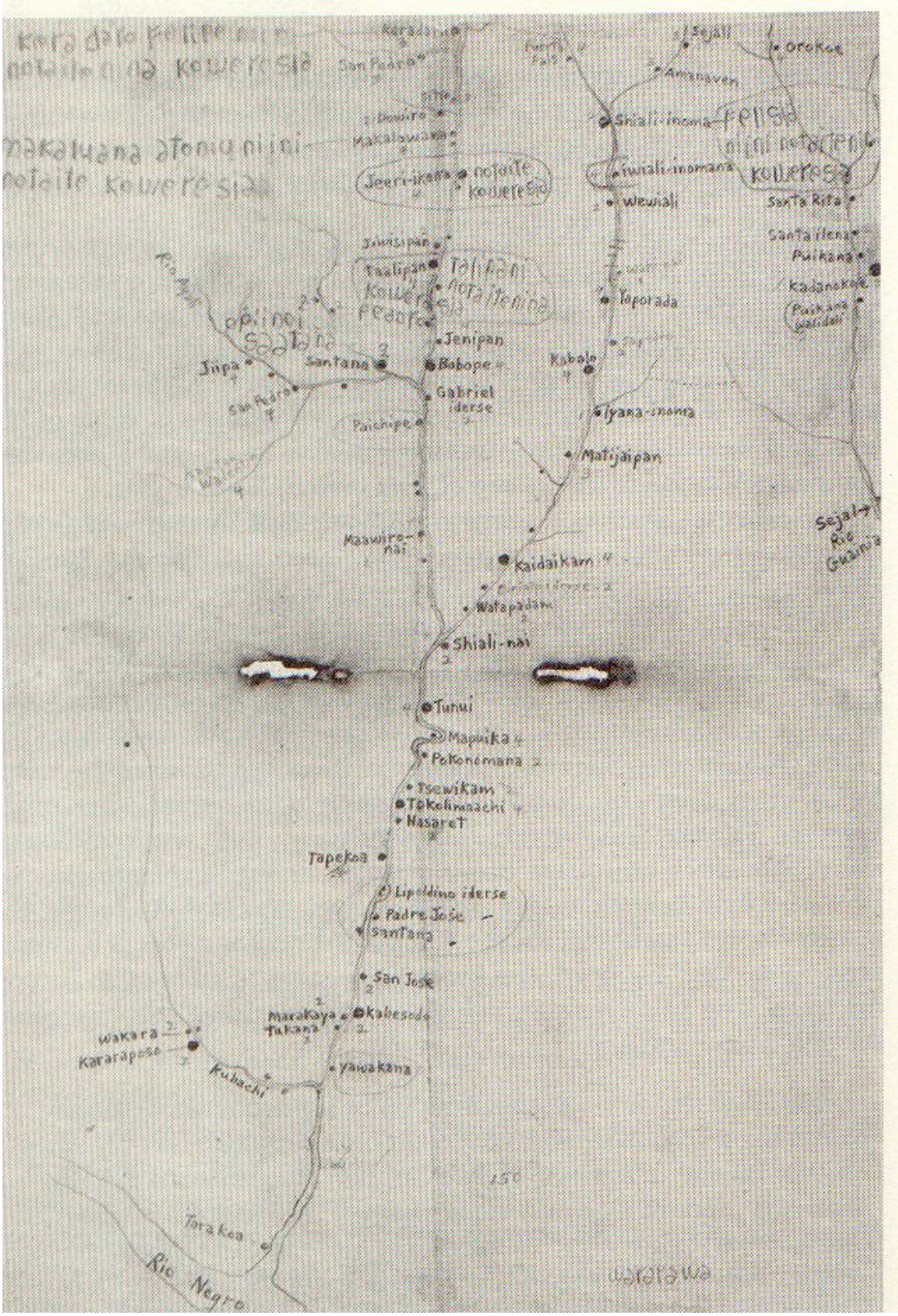
um movimento de massa dos Baniwa pelo baixo Içana cantando salmos e carregando bandeiras - de forma talvez não prevista por ela(ver a Introdução a este capítulo).

O entusiasmo gerado por seus discípulos logo atraiu a atenção de outros agentes de contato que tinha interesses na região. Primeiramente, das missões salesianas. No início dos anos 40, depois de criar a missão de Tapuruquara, ou Santa Isabel no Rio Negro, dirigida por Padre José Schneider, os Salesianos conseguiram fazer a missão Batista em Iucaby perto de São Gabriel da Cachoeira a fechar. Quase como uma espécie de vingança demoníaca, acreditavam os Salesianos, os Protestantes logo voltaram para invadir o Içana. Os próprios Salesianos em 1951 descreveram este processo da seguinte maneira:

"Empenhados com a nova missão salesiana de (S. Isabel) iniciada em 1942 para neutralisar a propaganda dos Batistas do Colégio de Jucaby, perto de Uaupés [São Gabriel], os Salesianos conseguiram, com a graça de Deus e com o visível auxílio da Mãe Celeste, quase plena vitória. Neste Interim de mais de 6 anos, os protestantes trabalhavam clandestinamente, penetrando pelas fronteiras de Colombia e Venezuela ao Brazil,

MAPA DE SOPHIE MULLER DO IÇANA E SEUS AFLUENTES

(COLEÇÃO EDUARDO GALVÃO, BIBLIOTECA, MUSEU GOELDI)]


Sejali
Orokoe
Amanaven
Shiali-inoma
Jeeni-ikeka
Wewali
Santa Rita
Santa Helena
Puikana
Kadaskoe
Taalipan
Yaporada
Jenipan
Santana
Babope
Kabale
Gabriel iderse
Iyana-inama
Matijaipan
Maawire-nai
Kaidaikam
Wafapadam
Shiali-nai
Tunui
Mapuika
Pokonemana
Tsewikam
Tokolimaachi
Nasaret
Tapekoa
Padre José
San José
Maraka'ya
Takana
Kabesada
Wakara
Kararapose
Kubachi
Yawakana
Tora Koa
Rio Negro
Sejal-Rio Guainia

minando todo o território do rio Içana e seus afluentes com o veneno da heresia...” *(Crónica da Nova Missão Salesiana, de Assunção, Rio Içana, Fundada aos 8 de Fevereiro de 1951*. Arquivos Salesianos, Missão Assunção, Rio Içana, Prelazia do Rio Negro; doravante, *Diários Salesianos*)

Os Salesianos tinham feito muito pouco até então no que diz respeito à assistência ao povo do Içana e seus afluentes e, de certa forma, sentiram que eles tinham deixado o caminho aberto para a penetração protestante. Eles reconheceram o tremendo sucesso com que Sophie Muller havia introduzido a doutrina evangélica:

“Aparelhados com o conhecimento das línguas indígenas, desde Colombia e Venezuela, os Protestantes, sobretudo a Americana Miss Sofia Müller, desdobraram grandes atividades, que degenerou em um verdadeiro fanatismo religioso.

“Traduzindo com certa rapidez os 4 Evangelhos e quase todas os epistolos em língua indígena, ensinando aos mais habilitados a leitura, fazendo se crer como uma enviada por Deus, conseguiu os melhores sucessos. Em todas as povoações, com pouquíssimas exceções, foram construidos templos de culto, e por longas horas de noite e de manhã, se reuniam todos os índios, cantando e lendo na língua própria.” (*ibid*.)

Além da perda evidente de uma população considerável, o que mais preocupava os Salesianos foi a propaganda explicitamente anti-católica da Sophie que, segundo os padres, a levou a “arrancar as medalhas de Nossa Senhora do pescoço das crianças enquanto, em outras povoações, se encontravam as mesmas no pescoço dos cachorros.” (*ibid*.)

Altas autoridades salesianas da Prelazia do Rio Negro determinaram em 1950 que a situação exigia combate direto. Como eles fizeram com a missão Batista de Iucaby, os Salesianos mandaram o veterano Padre José Schneider para escolher um lugar no Içana e

construir uma nova missão católica. No início do ano seguinte, depois de consultar com o chefe local dos *Walipere-dakenai* Leopoldino, Schneider começou a preparar o terreno para a missão de Assunção, ou Carara-poço, no baixo Içana.

Os Salesianos, porém, não foram os únicos preocupados com o movimento protestante; logo o S.P.I. ficou envolvido. De fato, o S.P.I. no nível nacional cada vez mais se preocupava com a presença crescente dos missionários das Novas Tribos no país. Não por causa de seu trabalho de evangelização e alfabetização na línga nativa, mas por causa da sua presença em áreas de fronteira e a ameaça implícita a segurança nacional que isso representava. Em resposta a um pedido de informação sobre a MNT feito pelo governo da Venezuela, o Diretor do S.P.I. José da Gama Malcher escreveu que, diante da diversidade lingüística dos povos nativos no Brasil, alfabetizar todos eles:

"exige a concentração, em nosso país de alguns milhares de missionários. Ora, até hoje foi possível ao S.P.I. exercer vigilância de que a lei incumbe sobre as atividades da *New Tribes Mission*, mas o poderá fazer quando ela cobrir todo o nosso território com seus navios, aviões e o mais que virá, tornando-se uma organização dominadora em nossos sertões despovoados ?"

E mais ainda:

"[A] Questão de maior relevância e perfeitamente estatuída em nossa legislação é a da nossa política do povoamento e nacionalização que está sendo frontalmente contrariada pela *New Tribes Mission*. O direito de cataquese pela pregação e pelos atos de culto não os autoriza a entrar pelos territórios mais despoliciados do Brasil para aí exercerem uma ação educadora que a Constituição veda a estrangeiros. O Brasil não pode abrir mão da

atribuição de tornar brasileiros os seus filhos índios e sertanejos que, em virtude de seu atraso, somente o são por terem nascido no território nacional." [79]

No Içana, o delegado do S.P.I. Ataide Cardoso formalmente registrou várias queixas contra os métodos que Sophie usava para evangelisar. Uma das queixas foi que gerava conflitos e divisões internas nas aldeias, como no rio Cuiary e alto Içana onde Cardoso, em sua visita para lá no início de 1953, notou a

"desunião que vem causando nas aldeas, uma senhora de nacionalidade norteamericana, que atende pelo nome de Sofia, que se diz Missionária protestante a qual manda retirarem-se das aldeas os indígenas que não aceitam o seu credo, o que não está de acordo com o regulamento do Serviço de Proteção aos Índios."[80]

Uma segunda queixa, talvez mais grave do ponto de vista do S.P.I., dizia respeito a sua resistência contra a autoridade do governo na região. No início de junho de 1953, o Delegado da polícia municipal pediu que Cardoso trouxesse Sophie rio abaixo a São Gabriel para uma conversa, "para investigar as denúncias existentes" feitas contra ela (possivelmente pelos Salesianos e possivelmente porque ela não tinha documentos para evangelizar no país). A estória que Cardoso contou de seu encontro com ela revela mais uma das suas aventuras lendárias que, mesmo nos anos de 1970, os índios lembraram vivamente e que, já pelos anos de 1990, tinham assumido feições míticas:

"Encontrando-a em Limão-rupitá, aldeia indígena situada a margem direita do rio Içana, já próximo a Cachoeira de Tunui, e distante desta cidade tres dias a motor, dei-lhe ciência da intimação da autoridade policial, pedindo-lhe que aí aguardasse o meu regresso,

[79] Gama Malcher-Diretor do C.N.P.I., *Ofício 962*, 01-10-52, Ministério de Agricultura, C.N.P.I., Arquivo no. 276, filme 355, fot. 1484 (nos Arquivos do Museu do Índio, Rio de Janeiro)
[80] Ataide Cardoso-Chefe da Inspetoria Regional 1 do S.P.I. – Manaus, no. 4, 02-05-53, filme 379, fot. 238-40 (nos Arquivos do Museu do Índio, Rio de Janeiro)

para ser conduzida a presença do Delegado que exigia a sua presença afim de defender-se das denúncias de que era acusada. Dona Sofia Muller fingiu aceitar a intimação e logo após a minha saída tripulando uma canoa com cinco remadores indios, fugiu, passando por mim altas horas da noite, enquanto pernoitavamos no remanso da Cachoeira de Tunui, onde do lado de cima da cachoeira, conseguiu com os indios outra canoa, seguindo até a aldeia de Tajuba (na Foz do Cuiari, afluente do Içana) onde renovou a tripulação, seguindo dia e noite pelo Cuiari acima até alcançar território Colombiano, percorrendo assim o mesmo itinerário quando, surpreendida pelo Inspetor Carlos Corrêa, também conseguiu fugir." (*ibid.*)

Terei ocasião na segunda parte deste capítulo para mostrar como esses incidentes foram transformados no discurso mítico Baniwa fazendo as aventuras de fuga da Sophie Muller parecer como a fuga messiânica do Kamiko do meado do século 19 e do Uétsu uma ou duas décadas antes da chegada da Sophie que também escaparam das perseguições das autoridades várias vezes. Também notável é a lealdade dos Baniwa para com Sophie, ao ponto de rejeitar a autoridade do S.P.I. Cardoso de fato recomendava que seria melhor que o S.P.I. não a deixasse voltar para o Içana por um período de pelo menos dois anos, pois a agência encontrava-se

"menosprezado pelos índios, devido a interpretação erronea que dão aos ensinamentos da Missionaria Protestante. Tenha-se como exemplo o ocorrido agora na Cachoeira de Tunui, onde precisando de gente para transportar a sorva para o remanso e passar o motor e o batelão, pedo ao Tuchaua que me conseguisse cinco homens para nos ajudar. Qual não foi a minha surpresa ao saber que os indios se recusavam a obedecer ao pedido meu e ordem do Tuchaua (coisa que antes nunca aconteceu). Procurando informar-me do motivo da recusa e desobediência ao Tuchaua fui informado de que os indios se

recusavam a ajudar-nos com receio de desgostar Dona Sofia (quando viesse a saber da ajuda dada) assim os da comitiva que estavam presentes." (*ibid.*)

Diante dessa recusa, Cardoso agiu "com energia" usando a autoridade do S.P.I. para mandar um número suficiente de índios a ajudá-lo no transporte, embora que admitisse que saiu mais caro pois teve que pagar os índios para o serviço.

De novo, acredito, há um paralelo que podemos traçar com os outros movimentos messiânicos na história Baniwa. Os discípulos de Kamiko, segundo as histórias orais e fontes escritas, da mesma forma se recusavam a submeter ao governo e autoridade militar, pois o messias convenceu os seus seguidores a lhe darem toda sua lealdade pois se quebrassem esse pacto, teria severas conseqüências. Sophie Muller parecia repetir este padrão, ou pelo menos assim pensavam inicialmente seus seguidores.

Em qualquer caso, ela despertou expectativas formidáveis entre seus discípulos, criando uma situação difícil de controlar com que outros missionários evangélicos que chegaram depois tiveram que deparar e tentar controlar. Estes procuravam colaborar com o S.P.I. e os católicos - pelo menos assim falaram - e pediram permissão para construir uma residência permanente no Içana.

Depois da sua fuga em 1953, Muller nunca mais voltou para evangelizar os Baniwa no Brasil. Ela fixou residência na Colombia onde, apesar das perseguições sofridas por seus colegas da MNT e do ILV (Instituto Lingüístico de Verão) pela Igreja Católica e autoridades governamentais, ela trabalhava nos rios Guaviare e Vichada, onde os Padres e a polícia nunca alcançavam.

A pesquisa excelente realizada por David Stoll sobre os missionários evangélicos na América Latina (1982), na qual entrevistou Muller em Bogotá em 1975, sugere que a sua política de criar comunidades separatistas de 'crentes' de fato possa ter ajudado os índios a

resistir a violência de fronteira durante os dez anos da Guerra Civil colombiana, chamada a "*Violência*":

"Conforme a Comissão Matallana, uma comissão oficial colombiana encarregada de investigar as atividades do Instituto Lingüístico de Verão e a Missão Novas Tribos em 1974, um ponto fundamental da sua doutrina era de 'convencer os índios de que qualquer contato com o 'homem branco' leva à condenação de suas almas. ... [argumentando] que a vida indígena altamente comunal é o que Deus quer. ... Ela sempre luta para impedir os índios de adquirir ... os vícios mais comuns dos colonos.' Diferente das missões católicas de estilo *hacienda*, Muller treinava os pastores indígenas e nunca estabeleceu postos que exploravam o trabalho indígena." (Stoll, 1982: 170-1)

Durante o caso de Planas nos anos 60 e 70, quando fazendeiros cercavam e confinavam os índios Guahibo do savanna, cometendo atrocidades contra os movimentos de resistência Guahibo, Muller aparentemente tomou o partido dos índios na luta contra os fazendeiros locais, ordenando aos Guahibo construírem uns 500 metros de cerca que privava os fazendeiros da maior parte de suas reclamações (*ibid.*):

"Em 1967, um homem reivindicando 8000 hectares no território de Vichada relatou a um tribunal que ela tinha chegado na sua propriedade com 200 pessoas armados de arcos e flechas e espingardas. Sob suas ordens, os índios trabalhavam dia e noite para construir uma cerca de 500-metros, que desapossou o fazendeiro da maior parte de sua reivindicação." (*ibid.*)

Não que ela ficou do lado nem do movimento cooperativista Guahibo nem dos missionários católicos reformados que procuravam ajudar os índios. Como ela mesma explicou a Stoll, o organizador da cooperativa era um "comunista" e os católicos seus "sucessores":

"No Livro de Revelações há duas bestas, ela explicou, uma vermelha e a outra branca. Uma vai dominar o mundo e a outra é a falsa igreja. 'A primeira deve ser os Comunistas,' ela disse, 'são os únicos que querem dominar o mundo inteiro, e a outra deve ser o ecumenismo." (*ibid*.)

No entanto, as estrategias que ela ofereceu para confrontar as corrupções e a violência do mundo dos Brancos com certeza eram um motivo importante para seu sucesso nessa área. Em relação aos Baniwa, pelo menos, 'evitar os Brancos pois levaria à condenação de suas almas' também foi um princípio fundamental da ideologia de Kamiko na metade do século 19 e talvez de Anizetto no começo do século 20.

Pouco depois que o entusiasmo milenário inicial no Içana tinha se acalmado, várias comunidades Baniwa do baixo Içana, perto da nova missão católica especialmente, começaram a re-avaliar a nova religião e, descontentes, voltar aos velhos costumes. De fato, o jeito excêntrico da Sophie já tinha alienado muitos 'crentes' desde o começo, como mostrarei através de depoimentos Baniwa citados no próximo capítulo. Essa 'apostasia' acontecia não somente no Içana mas também em muitos outros lugares onde ela implantou igrejas; como Stoll relata, pela metade dos anos 70,

"o império de Muller estava desmoronando ... Os convertidos estavam se rebelando contra seu autoritarismo. Também tinha mais competição efetiva do que antes. 'Influência ?' Muller respondeu, 'Não tenho mais. Isto é uma coisa do passado quando eu podia mandá-los a fazer algo e eles me seguiriam. [Outros forasteiros] estão chegando por todos os lados agora, bandos inteiros estão voltando a seus velhos costumes.' Ela se mostrava especialmente desgostosa com os Guahibo e Cuiva ... Quando Muller voltou a uma aldeia Guahibo perto de Planas em 1974, somente três famílias ainda eram fiéis. As outras tinham

se pintadas e estavam dançando as danças. Elas não a deixavam ficar na aldeia, e um interlocutor lhe falou que ela tinha as decepcionado." (*ibid.*)

Da mesma maneira, movimentos de reafirmação étnica entre os Cubeo do alto Vaupés, segundo o antropólogo Irving Goldman, minaram a posição da MNT pelos anos de 1970, embora que ainda se mantenha um pequeno grupo de adeptos hoje. (Goldman, 1981: 8)

Apesar da perda de sua popularidade, Muller ainda era bem-recebida no Guaviare onde ela permanecia até a sua morte no início dos anos 90. Durante mais de 40 anos de trabalho evangélico no Noroeste Amazônico, ela tinha traduzido o Novo Testamento em três línguas e trechos em oito outras, ensinando muitos de seus adeptos a ler e escrever em suas próprias línguas. Ela tinha treinado centenas de pastores indígenas e, direta ou indiretamente, implantou igrejas evangélicas em dezenas de comunidades pela região inteira. Mesmo nas áreas que ela nunca mais visitou, tais como o Içana, Cuiary e Aiary - os índios guardavam um lugar bem-iluminado dentro das suas memórias dos primeiros momentos do entusiasmo milenário que ela tinha ajudado a reaviver.

Católicos versus Protestantes.

Os católicos, por sua vez, já tinham estabelecido uma base no baixo Içana, a missão de Assunção em Carara-poço, dirigida inicialmente por José Schneider e em seguida por Carlos Galli, com vários outros padres os substituindo por períodos curtos. Durante os anos, os católicos tentavam, embora sem sucesso, de abrir caminhos catequéticos nas áreas de aldeias Baniwa dominadas pelos protestantes. Uma leitura cuidadosa dos diários da missão salesiana durante os últimos 40 anos revela uma seqüência de estrategias para trazer os Baniwa para dentro do rebanho católico - em sua essência por tentar criar um novo

conjunto de alianças com os militares brasileiros que poderiam de fato remover os protestantes de seu lugar privilegiado. Nessa luta para as almas dos Baniwa, os missionários Salesianos e Protestantes desde o início da década dos 50 até o meado dos anos 60 travaram guerras de propaganda que forçaram o S.P.I. a intervir e finalmente os militaries a removerem os pastores protestantes da área.

A propaganda protestante durante toda a década dos anos 50 provocou grande consternação na parte das autoridades da Igreja Católica. Diante das provocações constantes, o Bispo do Rio Negro fez apelos às autoridades estaduais e municipais no sentido de 'reagir,' pois o que o movimento protestante representava, segundo ele, era acima de tudo uma "ameaça verdadeira e real a paz, a tranquilidade pública e ao trabalho normal das fronteiras." Assim, os missionários salesianos recomendavam que os Protestantes fossem removidos do território nacional, "como já foi feito em relação à iniciadora do movimento, Sophie, que foi expulsa do Brasil." (*Visitas Pastorais da Missão Salesiana do Rio Içana, 1956,* Bispo do Rio Negro, 12-01-56) Mesmo a violência era um meio legítimo diante da gravidade da situação, segundo o Bispo:

"o sentimento nacional do brasileiro e do patriotismo, tão fortemente atacado e ameaçado, deve servir de alavanca poderosa neste urgentíssimo trabalho de reação mesmo, - às vezes pendentemente violento, quando as circunstâncias o aconselharem: vai nisto a defesa de todo o nosso trabalho ... que reclama remédios drásticos na altura da gravidade da permanência e aprofundamento da seita, de seu atrevimento e audácia, e de sua propaganda e de sua violência neste rio, assim como da ameaça iminente de sua penetração em outros rios, com o desmoronamento dos frutos de quase quarenta anos de trabalho missionário e da atuação da vida cristã e religiosa destas povoações." (*ibid.*)

Uma acusação tão grave e um apelo à consciência nacional como esta produziram resultados entre os militares poucos anos depois. Em 1961, no mesmo ano que a Força Aérea Brasileira inaugurou uma pista de pouso na missão em Carara-poço, militares de Cucuy no alto Rio Negro visitaram o Içana "para averiguar a propaganda dos protestantes na região e tomar as devidas providências." Eles removeram Henry Loewen - um dos pastores mais responsáveis para as guerras de propaganda e as provocações - retirando-o da área para depois apresentá-lo, junto com outros pastores protestantes, ao Exército em Manaus. Aparentemente os pastores foram proibidos de voltar ao Içana o que era um motivo para os católicos festejarem: "Parece que a Providência Divina deseja facilitar a conversão dessa gente do Içana, arrastada pela heresia." (*Diários Salesianos*, Assunção, Içana, 1961-62)

A "Providência Divina" na forma da Trindade FAB (*Força Aérea Brasileira)* - missões salesianas - S.P.I., para ser exato, iniciou a sua aliança por vacinar uns 500 Baniwa em abril de 1961. No mesmo ano, os Salesianos inauguraram o primeiro internato no Içana com uns 40 alunos Baniwa. Os padres acreditavam que "afastados dos Protestantes, esses serão os futuros propagandistas da verdadeira religião." (*Diários Salesianos*, 15-10-62) Enfim, o caminho estava aberto, segundo o Bispo, "para intensificar um apostolado para ver se, pouco a pouco, recuperemos o que foi perdido." (*ibid*., 24-09-61)

Confiante nas possibilidades, o inspetor salesiano João Marchesi em 1963 recomendou uma série de medidas a serem adotadas para avançar o trabalho missionário rio Içana acima, entre as quais destacavam-se a construção de uma residência permanente em exatamente a mesma aldeia onde os Protestantes tinham construídos a sua base; a aprendizagem da língua Baniwa para poder evangelizar melhor, da mesma forma em que os Protestantes tinham conseguido com tanto êxito; bons tratos com os *crentes*, procurando

atraí-los a se converterem à fé católica; e "enquanto os *crentes* que pedem de voltar a ser católicos, serão batizados de novo e antes do batismo, terão que se confessar publicamente aos erros da seita e terão que devolver todos os livros da mesma." (*Diários Salesianos*, 20-04-63)

Apesar dessas medidas enérgicas e altas expectativas para sua expansão, até o fim da década, as coisas pareciam acontecer o contrário do que os padres esperavam. Um missionário escreveu em 1964, por exemplo, que somente através de um "milagre" seria possível "reconquistar um campo que foi perdido." A missão de Assunção parecia sofrer de forma crônica da escassez de suprimentos, comida, e força elétrica. Menos gente compareceu às missas; vários casos de bruxaria foram constatados, em que as vítimas, próximas à morte, se recusaram a receber os sacramentos. Vários casos do que podemos chamar de 'problemas disciplinários' (por exemplo, uma turma de meninos que fugiu do internato) criaram situações de tensão entre os Baniwa e o Diretor da Missão, Carlos Galli, que usou medidas repressivas e punitivas para controlá-los. E são poucas as indicações nos *Diários* que os Baniwa procuravam se converter a Catolicismo.

Já pelo fim da década, os registros deixam uma impressão nítida de que a missão estava escassamente funcionando, com poucos padres e freiras em residência. A visita inspetorial salesiana de 1969 lamenta o então estado da missão:

"Com a saída das Irmãs em fins de 1967 e a permanência de um só sacerdote por parte dos salesianos a missão foi praticamente fechada. Isto é lastimável ! Onde florecia dois internatos numerosos encontramos um grupinho de alunos externos. Onde crescia abundantes plantações, cresce o matagal e as fruteiras vão se extinguindo pela fúria das saúvas. Um rio infestado pela heresia protestante necessitava de apoio e não de destruição. ...

“Dá pena ver tanto esforço dos irmãos ficar reduzido a um punhado de construções despovoados e a lavoura abandonada. E as almas ? Não valem mais que os caprichos dos homens ?” (*Diários Salesianos*, 1969)

Apelos desesperados para socorro foram feitos às autoridades mais altas da igreja no Rio Negro, “para compreender a situação lamentável em que deixaram este povo reduzido de Deus.” (*ibid*., 1971)

Talvez, pensava um inspetor, a imensidão de tarefas ainda a serem realizadas entre os Tukano no Uaupés e seus afluentes, tivesse impedido uma presença mais efetiva no Içana. Como sempre tem acontecido na longa história das missões católicas no alto Rio Negro, os povos do Içana e seus afluentes permaneciam relativamente esquecidos. Conseqüentamente, poucos avanços foram feitos nas comunidades evangélicas permitindo que elas continuassem a elaborar a nova religião numa forma que era peculiarmente delas. O mais que os missionários católicos podiam fazer era de atender os sinais de interesse provindos das comunidades de ex-protestantes ou de comunidades desejando abandonar a fé evangélica. A Missão Novas Tribus, por sua parte, segurou suas próprias bases na boca do Içana e em São Gabriel e ocasionalmente visitou as comunidades ao redor de Jandú perto da boca do Aiary. Dessas bases, os pastores norteamericanos mantinham contatos através de cursos de treinamento e contatos com os fiéis que vieram visitá-los. Mas os conflitos e as guerras de propaganda, com eu as descrevi, de certa forma implantaram e marcaram diferenças de identidade religiosa entre os Católicos e os *crentes* que têm perdurado até hoje.

[INSERIR AQUI: 3 REPRODUÇÕES DOS DESENHOS DO LIVRO DE SOPHIE MULLER)

Conclusão

Pelo menos quatro pontos são dignos de destaque a partir da análise histórica. Primeiro, a importância da tradição profética entre os Baniwa que data no mínimo dos meados do século XIX aos meados do século XX. Os movimentos confirmam padrões históricos comuns em diferentes momentos: Cristo auto-proclamado, que curava e dava conselhos, que juntava os povos de diferentes 'tribos', que acreditavam ter o poder milagroso, freqüentemente simbolizado pela cruz, de controlar o crescimento e de produzir bens, que evitava os brancos e procurava criar lugares de refúgio, ou santuários, contra a opressão política e econômica. Os movimentos liderados por Kamiko, Uétsu, Anizetto, e outros apropriavam-se dos símbolos cristãos dentro da estrutura da crença dos Baniwa ao mesmo tempo que ofereciam uma solução para a dominação pelos brancos.

Em segundo lugar, o predomínio do regime extrativista a partir do final do século XIX até o declínio da borracha, e seus efeitos nas décadas de 20 e 30, tiveram graves conseqüências para os Baniwa, produzindo situações de extrema dependência dos patrões da borracha, instabilidade e desorganização social, exploração pelos comerciantes da borracha e pelos militares - em resumo, um regime de terror e violência. A doença e a diminuição da população contribuíram para o total clima de pavor. Sob essas circunstâncias, a estratégia predominante dos Baniwa, dada a impossibilidade de sustentarem um movimento pan-tribal, foi a fuga e o refúgio. No mínimo, uma extrema desconfiança das relações comerciais com os brancos.

Em terceiro lugar, com a diversificação das indústrias extrativas do alto Rio Negro a partir da década de 30, e a retomada da extração da borracha durante a Segunda Guerra Mundial, a migração de mão-de-obra intensificou-se, produzindo um padrão de constantes viagens para campos de trabalho distantes e voltas para breves estadias nas aldeias em que moram antes de saírem outra vez. Essa existência itinerante, dependente dos patrões e de suas contas, contribuiu para a desorganização das famílias, comunidades, e outros níveis de agrupamentos sociais e políticos.

Finalmente, embora os Baniwa nunca tenham declarado tão explicitamente, uma das repercussões do movimento evangélico foi que ele proporcionou a base de uma solução para essas situações de dependência, instabilidade, desorganização e exploração sob o regime extrativista. Neste sentido, pode ser visto como uma revolta contra a opressão econômica e social. Embora muitos Baniwa tenham continuado a trabalhar para os patrões, isso acontecia por sua própria escolha e não porque fossem forçados a fazê-lo. Trabalhar para os patrões tornou-se secundário ao que era mais fundamental, o modo de vida comunitário dos crentes. O evangelismo trouxe os Baniwa de volta para a casa depois de anos de viagens constantes para terras distantes e hostis. Confirmou a possibilidade de melhorarem sua posição material sem desistirem de seu modo de vida comunitário - Deus os proveria se observassem as regras. Isso habilitava-os a superarem o medo dos brancos e dava-lhes uma forma de tratar com os comerciantes. Certamente, isso acentuou as divisões internas, especialmente nos primeiros anos caóticos de transição para a nova religião. No entanto, uma vez sedimentado, assumiu a identidade de uma "Igreja Unida de Todas as Tribos", em que expressivos 2/3 da população Baniwa alegavam fidelidade à fé crente. Apesar da turbulência gerada pelas guerras de propaganda entre os protestantes e católicos, e da campanha pelos católicos, sustentada pelos militares, de extirpar e substituir a influência dos protestantes, as vicissitudes da missão católica e uma resistência silenciosa na parte dos Baniwa contra a reconversão solidificaram o evangelismo como a forma religiosa proeminente em boa parte da região do Içana e seus afluentes.

Parte 2: Deo Iako. A Criação de uma Nova Geração de Crentes

A complexidade da conversão inicial dos Baniwa ao evangelismo de Muller deve ser compreendida a partir de múltiplos pontos de vista. Com esse objetivo, apresentamos aqui os testemunhos de diversas fontes importantes: Sophie Muller, cujas observações estão registradas em seu livrete *Beyond Civilization* (1952); padres salesianos, que começaram a trabalhar entre os Baniwa poucos anos depois da primeira campanha de conversão de Muller e, sem dúvida, devido a seu tremendo sucesso; e os Baniwa, que se lembram com clareza da época em que ela chegou.

Para os missionários, o "paganismo" Baniwa, as crenças na "bruxaria" e um "fanatismo inato" predispõe-os a se converterem à nova fé. Todavia, o que os convertidos Baniwa esperavam alcançar era uma utopia concreta, em que os ensinamentos evangélicos foram moldados a estruturas e processos preexistentes - em alguns casos, substituindo-os, mas em outros, introduzindo novas dimensões e fontes de conflito que produziram uma dinâmica própria.

A Missão de Sophie

Em todo o seu texto*, Beyond Civilization*, Muller dá indícios de como entendia sua missão entre os Baniwa. Ela se considerava mediadora entre eles e o Divino:

"Um povo sedento queria beber. Eles não sabiam que o que poderia satisfazer estava à mão. Precisavam um mediador humano - alguém para quem Deus tivesse revelado isso - para levar isso adiante." (1952: 14)

Um sentinela peregrino que viera avisar do iminente:

"A única coisa que você sabe é que você é uma das almas nessa peregrinação terrestre que sabe o Caminho da Vida. Há peregrinos mais adiante que não sabem. (...) Eles têm de ser alcançados e a eles tem de ser mostrado o Caminho antes do anoitecer, quando nenhum homem pode trabalhar." *(ibid*.: 17)

Cuja missão era livrar os índios das garras de Satã:

"Eu rezei em voz alta para que o Senhor os libertasse das garras do Diabo de modo que eles pudessem rezar, e então, parece, alguns deles chegaram ao Senhor." (*ibid*.: 23)

Purificá-los com o objetivo de serem 'possuídos':

"Aquelas pessoas parecem 'casas vazias, limpas e enfeitadas', esperando serem ocupadas. Eu rezo para que ao Senhor seja permitido tomar posse de cada um, para que o Diabo não volte ao poder e 'o último estado do homem seja pior que o primeiro.' " (*ibid*.: 24)

Trazer-lhes 'luz':

"Eles necessitam a luz do sol em suas casas e necessitam a Luz do Mundo em seus corações." (*ibid*.: 27)

Ensinar-lhes a separação do sofrimento e dor mundanos:

"No início da manhã tive vontade de que suas mentes se desligassem das coisas físicas e se ligassem nas coisas gloriosas por acontecer. (...) Pois é estranho quão separado alguém pode ficar das dores físicas, quando o Espírito Santo está usando você como um canal para o Senhor." (*ibid*.: 31)

E prepará-los para a Segunda Vinda:

"As lições mais importantes que ensinei em todas as aldeias foram sobre a Segunda Vinda e sobre o fim do mundo. Era exatamente o que eles precisavam para darem uma olhada para cima e quebrarem seu amor por este mundo." (*ibid*.: 48)

De longe, o aspecto mais impressionante do texto de Muller é sua preocupação (na verdade, obsessão) com demônios. Na primeira aldeia em que ela pôs os pés no Cuiary, ela se deparou com pessoas cujos rostos estavam riscadas com carvão, signo tradicional de luto. Muller diz que lhe contaram que estas eram "pessoas más, elas tinham nascido assim" *(ibid*.: 5). Evidentemente, a palavra para "mau, diabo" *maatchi* poderia também referir-se à desventura que as pessoas sofrem com a morte de um parente, mas sua interpretação da palavra adaptava-se às suas noções preconcebidas da onipresença do diabo.

Segundo ela, Satã estava em toda a parte entre os índios. "Todo o Rio Içana ainda é território incontestável de Satã." Manifesto em suas danças:

"Seguindo para frente em uma lenta procissão como um funeral, sopravam nos longos paus em forma de tubos, inclinando-se de um lado para outro no compasso das notas abafadas que emitiam para fora e reecoavam por toda a selva. Qualquer um poderia facilmente associar esses sons estranhos com bruxaria ou culto ao demônio." (*ibid*.: 12)

Em forças invisíveis, chamadas "*manjne-nai* (espíritos do diabo)", que obrigavam as pessoas a abandonarem suas aldeias. (*ibid*.: 13). E nas gravações nos rochedos das cachoeiras em *Hipana*, marcadas em seu mapa (*vide* p.35) como "*oopinoi Satana*", isto é, "Satã dos tempos antigos":

"Elas são dos velhos tempos, dizem eles; desde o começo da raça. Eu disse a eles que foi o Diabo, que se disfarçou de anjo reluzente, que ensinou ao primeiro feiticeiro." (: 55)

As pedras dos xamãs, disse-lhes ela, foram "transmitidas de geração em geração" desde o Demônio, e ordenou aos "curandeiros" duvidosos que as jogassem no rio.

A cada aldeia, ela encontrava manifestações mais terríveis de Satã nos "espíritos dos demônios e do diabo" (escritos com variações como *maneeti*, *manemna-nai*, *manemnali* - todas aparentemente referindo-se ao mesmo conceito de *manhene*, veneno) que infligiam com doença e morte: "todos eles pareciam encaixados na bruxaria e com medo"; "ontem à noite parecíamos estar rodeados pelos demônios" (:23);

"Eu nunca vi povo como esse antes, que sentisse tão agudamente que estivesse nas garras dos espíritos do diabo. Provavelmente é por isso que tantos deles estão nas garras da morte em vários estágios." (:24)

Há uma forte evidência, a partir do relato dela, de que ela foi recebida como alguém com poderes extraordinários, muito diferente do modo que os Baniwa haviam recebido pessoas brancas anteriormente. Na aldeia de Iarakaim no baixo Içana, o chefe pensou que ela tinha "vindo do céu":

"Ele vivia me pedindo para impedir todos de adoecerem, afugentar os "espíritos do diabo", livrar sua roça de formigas, etc., etc. 'Está tudo certo para falar com o Diabo?' perguntaram. 'Para que vocês querem falar com ele?' respondi, 'Peçam ao Senhor Jesus para mantê-lo distante.'" (: 52)

Também não há dúvidas de que Sophie confirmou essa atribuição de intermediação sobrenatural em seu projeto de conversão. Em outra aldeia no baixo rio, ela confirmou sua expectativa de mensageira divina:

"Minha aldeia era chamada New York, mas aquela não é mais minha aldeia. Minha aldeia é a aldeia de Jesus no Céu. Lá ele é o Capitão. Agora eu sou uma *eeno-rikodaru* [residente do Céu]. Há uma bela casa esperando por mim lá na aldeia de Jesus." (: 14)

Com o que os Baniwa concordaram: "nossa casa está no Céu também", referindo-se a sua crença nas casas das almas do ancestral coletivo no Outro Mundo.

Seguindo a lógica de que ela era "do Céu", eles contavam com seu poder de produzir coisas ("calças do Céu") (:24) e de fazer suas hortas crescerem bem (:28), poderes que ela admitia tornarem-na inquieta:

"Eu estou amedrontada com essas pessoas. Eles me olham como se eu fosse algo sobrenatural. Tenho medo de um dia desses eles mudarem e pensarem que eu sou um diabo." (:24)

Isto, somado ao entusiasmo deles pela alfabetização e pela palavra impressa, explica por quê, em sua segunda viagem ao Içana, flotilhas de canoas seguiram-na de uma aldeia até a seguinte e por quê, em 18 aldeias diferentes, eles tinham feito abrigos ou cabanas para recebê-la: "alguns abrigos eram apenas de folha de palmeira; outros eram cabanas com acabamento de barro branco e com todos os tipos de decorações estranhas com barro vermelho nas paredes" (:53).[81] Calculava que até então ela tinha mais ou menos 1 000

[81] As 'cabanas' ou 'abrigos' tornaram-se as famosas 'capelas' ou 'templos' de Sofia que Galvão observou, em 1954, dispersos ao longo do Içana. A capela em Embaywa, escreveu Galvão, tinha um aviso colocado na porta, "Igreja Evangélica", e "pregada na parede uma grande cruz com as seguintes palavras escritas em geral: "Ele deu Seu sangue por nós" na viga vertical e o nome de Jesus na horizontal. E também uma folha de papel com uma oração em espanhol." (Galvão, anotações de campo)

discípulos e aproximadamente 2 000 evangelizados. Alega ter recebido "dezenas de bilhetes" dos discípulos confirmando sua fé e renegando os caminhos do passado (: 50-53). Uma vitória sem precedentes para ela, "nada jamais anteriormente se expandira como aquilo no Guainia."

No contexto de sua missão, Sophie via os Baniwa como literalmente nas garras de Satã, "rodeados pelos demônios", "encaixados na bruxaria e com medo", que ela atribuía à cultura deles. Sua tarefa era libertá-los, ou seja, destruir sua cultura (o que ela admitiu abertamente; ver Stoll, 1982: 170), para que pudessem assimilar a fé evangelista. No início de seu trabalho, ela admitiu o que pensou ser o entusiasmo dos Baniwa com sua presença. Pelo menos no baixo Içana, ela foi recebida de uma maneira indicadora de que eles a percebiam como um emissário divino (ou uma salvadora). Ela reforçava essa imagem, mas, quando ficou claro que estava pisando em terreno delicado, achou que devia esclarecer-lhes que ela não era do céu. Como os padres, Sophie percebeu que os Baniwa procuravam compreender a nova religião fazendo conexões significativas com suas crenças e práticas.

Segundo os Padres

Dois padres salesianos trabalharam, entre os Baniwa, a partir do início da década de 50: Padre José Schneider (1950-54) e Carlos Galli (1954-80). Dois outros conduziram breves períodos de pesquisa no Içana - Wilhelm Saake por um mês em 1956-57 (que produziu a

---

Os abrigos e as cabanas que eles construíram para ela eram de certa forma como as pequenas casas ou abrigos construídos para a "dona da aldeia", uma figura chave na celebração dos tradicionais rituais de troca *pudali*. A "dona" (*pudali iminaro*) assegurava uma colheita abundante; da mesma forma, muitos líderes da aldeia pediam para Sofia fazer suas hortas crescerem bem.

primeira compilação publicada das narrativas dos Baniwa), e Franz Knobloch em 1970. Schneider, um tcheco, em 1954 já tinha morado uns 24 anos no Rio Negro, tendo fundado três missões (Tapuruquara, no Rio Negro; Taraquá, no Uaupés; e Carara-poço, no Içana). Galli tinha morado aproximadamente a metade de seus mais de 50 anos de trabalho de missionário no noroeste do Amazonas, no Içana.

No mapa de Sophie, três lugares no baixo Içana são circulados indicando a influência dos padres: "Lipoldino iderse", ou a aldeia do chefe Leopoldino dos *Walipere-dakenai* na ilha de Hekoari; "Padre José" ou aldeia de Carara-poço; e Sant'Ana. Essas três aldeias, junto com várias outras comunidades de falantes de língua geral, tornaram-se a base principal a partir das quais os padres tentavam ampliar sua influência. Foi uma região em que, pelo menos desde a época de Koch-Grünberg, era notável por seu complexo entrelaçamento entre o catolicismo popular e as tradições Baniwa. De certa forma, isto predispunha essas comunidades a seguirem os padres e não os evangélicos.

Na entrevista de Galvão com Schneider em 1954, o padre disse que tinha tido uma longa conversa com Sophie pouco antes dela ser forçada a deixar o Brasil. Schneider disse que ela era:

"uma dama com um pouco mais de 30 anos de idade, muito educada, que falava alemão, mas de um tremendo fanatismo. Seu aparecimento data de poucos anos atrás, quando chegaram notícias em Uaupés [São Gabriel da Cachoeira] de uma 'santa Sofia'. Ele [Schneider] confirmou a liderança que ela exerceu no alto Içana, e suas conseqüências. Em apenas um caso houve depredação da capela católica. Em Tunui, ele foi forçado a tirar as imagens dos santos porque elas foram cobertas por lama que os crentes tinham jogado. De acordo com os padres, o problema dos índios é seu fanatismo que os leva a excessos. Tacitamente, ele admite os avanços do protestantismo, consolando-se com a afirmação de que 'eles voltarão' para a Igreja." (Galvão, Anotações de Campo)

Quando eu entrevistei Galli, em 1976, falou da situação dos Baniwa na década de 50, de como eles "viviam na escravidão dos trabalhadores da borracha; dificilmente tinham

algumas roças; muitas aldeias foram abandonadas; e as pessoas pareciam miseráveis, tristes e com fome":

"Sofia veio para o Içana, pois ela tinha feito uma promessa de evangelizar em uma área em que ninguém tivesse estado antes. Ela veio da Colômbia para o Brasil sem quaisquer papéis, de modo que, quando o SPI ouviu falar de sua evangelização e que estava causando brigas nas aldeias, ela foi mandada embora.

"Ela falou para os índios que era enviada por Deus e recebia ordens de Deus para evangelizá-los. Entre outras coisas que ela falou a seus discípulos para fazerem foi para destruírem as árvores frutíferas, porque, disse ela, Adão foi tentado pelo fruto. Ela disse para não comprar mercadorias dos brancos, pois todos os bens que as pessoas precisavam deveriam vir do céu. Assim, ela nem comerciava com eles nem lhes dava bens materiais.

"Ela mandava as pessoas cantarem e rezarem durante dias sem interromper e sem qualquer alimento. Ela proibiu o tabaco e o caxiri porque, disse ela, eles enfraquecem o corpo e o espírito e, além disso, causam brigas. Os católicos eram fracos porque usavam os dois." (Wright, Anotações de Campo)

No que diz respeito ao anticatolicismo, Galli disse:

"Os crentes não tinham a menor relação com os católicos. Aos católicos era dito que eles não podiam comer com os crentes e não podiam entrar em suas casas. Mesmo se um católico ficasse uma noite em uma aldeia crente, nenhum alimento ou refeição leve podiam ser oferecidos a eles. As vidas dos padres foram ameaçadas diversas vezes. Alguns crentes até fizeram um caixão para a próxima vez que o padre os visitasse. No mínimo, quando um padre os visitava, eles cruzavam os braços no peito, abaixavam a cabeça, e chamavam o padre de *Inyaime*, demônio. Durante anos, recusaram ter uma reconciliação com os católicos." (Wright, Anotações de Campo).

Na verdade, nos diários das missões salesianas, ficamos sabendo que em janeiro de 1957, uns pastores protestantes visitaram a missão católica e deixaram uns 'livros' [talvez

as suas traduções do Novo Testamento ?] com Galli. O Padre “percebendo a malícia dos visitantes queimou os livros na praia na presença dos índios. Os pastores deixaram a missão em gargalhadas.” Esses mal tinham saido, porém, quando aconteceu um desastre: os pastores encostaram seu barco para esquentar comida mas o fogo provocou uma explosão no barco que destruiu todo seu equipamento. Segundo Padre Carlos, ele resgatou os pastores que voltaram para casa envergonhados pela confusão que causaram.

De acordo com ele e Padre José, ambos foram atacados com facas em aldeias do alto Içana, e Padre José sofreu três atentados de envenenamento (Knobloch, 1972: 292). Os chefes de várias aldeias católicas disseram igualmente ter sofrido atentados de envenenamento.

Ao que Galli atribuiu essas ações? "Fanatismo," ele respondeu, "está no sangue deles." Mas por que acreditariam no que Sophie disse? Galli apresentou três razões, atribuindo evidentemente a conversão deles a uma espécie de sincretismo com as figuras míticas dos Baniwa: *Nhiãperikuli* é "aquele que dá alimento, como Deus"; *Kaali*, o dono das roças, é o "primeiro homem, feito a partir da terra, como Adão"; e *Amaru*, "a mãe de todos, como Eva."

Ao contrário, Wilhelm Saake parece ter chegado a uma conclusão semelhante à de Sophie Muller, considerando como motivos dos Baniwa para conversão: desgosto com *marecaimbara*, ou veneno (*manhene*), e o fracasso dos xamãs para curá-lo. Citando o caso de um xamã chamado Benedito, Saake relata:

"Após a morte de sua mãe, que ele não conseguiu evitar, tornou-se tão desgostoso com o xamanismo que nunca mais o praticou, jogando seus trajes no rio. Outro xamã contou-me o mesmo, que depois de sua conversão ao protestantismo, ele não queria saber de mais nada sobre o xamanismo e o *marecaimbara*." (1956: 436-6)

Todavia se essa rejeição foi considerada como uma solução para a bruxaria, de acordo com os padres, foi apenas parcialmente bem-sucedida, pois uma das contradições na nova fé era o fato de as pessoas continuarem a praticar a bruxaria, na verdade no próprio contexto dos rituais evangélicos. Galli citou casos que, ele disse, aconteceram durante os rituais mensais de "*Santa Céia*", quando os batizados tomam um suco de frutas feito de *assaí*, uma bebida parecida como vinho que os evangélicos chamam de "o sangue de Christu." Esse ritual é supostamente "um tempo de esperar Jesus." Os fiéis fecham seus olhos e cobrem seus rostos para rezar. No meio desse momento mais sagrado, segundo Galli (e vários *Hohodene),* bruxos têm colocado de forma escondida veneno na bebida matando 3-4 pessoas num desses rituais.

Mas como é que os *crentes*, católicos, *ex-crentes*, xamãs, e outros lembram de, e interpretam o movimentos evangélico, o fenómeno de Sophie Muller, e os conflitos gerados pelos missionários protestantes e católicos ? Em que medida eles atribuiram a sua conversão a um movimento contrabruxaria ?

Segundo os Baniwa

Aqui apresentamos uma série de declarações dos Baniwa sobre Sophie e suas experiências com a nova religião. Foram obtidas a partir das seguintes fontes: entrevista de Eduardo Galvão com um homem dos *Dzauinai* do Içana, em 1954; entrevista de Adélia de Oliveira com um homem dos *Adzanene* do Içana, em 1971; e minhas entrevistas com os crentes, ex-crentes e católicos dos *Hohodene*, *Oalipere-dakenai* e *Maulieni*, do Aiary, no final da década de 70. É claro que há uma diferença qualitativa na entrevista de Galvão, que representa as opiniões iniciais sobre o evangelismo, enquanto as entrevistas posteriores

representam quase uma geração de reflexão sobre as mudanças produzidas pelo evangelismo. Minhas comparações entre as declarações dos Baniwa, os discursos de Sophie e os dos padres revela aspectos do processo de conversão que escaparam completamente a compreensão dos missionários. As declarações deles muito constantemente estão relacionadas com suas proibições e ordens para que mudassem seus costumes: destruir as malocas, abandonar os festivais de danças e instrumentos musicais, tabaco, xamanismo, caxiri, tudo dos ancestrais deveria ser "deixado para trás". A enorme ruptura que isso representou para os Baniwa teria irreversíveis conseqüências que talvez tenham sido difíceis de prever na época, especialmente se o entusiasmo devido a sua presença fosse tão grande quanto ela alegava. Foi nada menos que uma ruptura radical com a tradição, o que concretamente significou jogar fora os instrumentos dos xamãs, expondo publicamente as flautas e trombetas sagradas, falquejar as malocas e cochos de caxiri, e esquecer a música.

O primeiro depoimento é de um homem *Dzauinai* entrevistado por Eduardo Galvão, chamado Ernesto da aldeia de Sant'Ana no baixo Içana, onde Galvão realizou pesquisas de campo em 1954. Sant'Ana tinha uma história e uma composição populacional peculiar, segundo Galvão. Desde a época de Nimuendaju, a aldeia ficou dividida entre dois *sibs* ("Maracajaí" e "Jurupary-tapuya" em *lingua geral*), uma divisão que já pelos anos de 1940 ficou cristalizada por uma separação espacial - cada grupo morando numa parte distinta da aldeia. Além disso, a população da aldeia era bastante grande, tendo crescido de 40 a 50 pessoas em 1927-8, a umas 20 casas (talvez 150-200 pessoas) em 1948-9 - a maior aldeia no Içana no início dos anos 50 - o que marcou ainda mais a separação sócio-espacial dos dois *sibs*.

É interessante, então, que as divisões religiosas entre Católicos e Protestantes também se deram ao longo das mesmas linhas das divisões sociais. O *sib* chamado

"*Jurupary*" que alegava ser o "irmão mais velho" e que tinha ocupado o cargo de chefe da aldeia, ficou conhecido como o "grupo da Sofia," enquanto o outro *sib*, que tinha assumido a chefia, os "irmãos mais novos," ficou identificado como o "grupo dos Padres." Ernesto que era do "grupo da Sofia", tinha deixado evangelismo e procurava se aliar ao "outro lado." Galvão explicou:

"Ele foi crente durante um mês sob a influência de uma visita de Sofia. Recebeu a Bíblia e, toda noite, aprendia com João. Ele não aprendeu a ler; ele aprendeu a ouvir. Sofia foi a Sant'Ana duas ou três vezes, poucos dias cada vez. Ao anoitecer, ela ia para as matas dizendo que ia rezar, e voltava no meio da noite. Ernesto começou a não gostar dela. Um dia seu filho estava brincando e Sofia chegou e perguntou quem era seu pai. Ela advertiu-o [Ernesto] que ele devia ensinar ao menino que ele não prestava, que ele não estava pensando santo. Ela pensou que o menino estava fazendo algo indecente, mas ele era uma criança, ele só estava brincando.

"Ela disse que os meninos não prestavam porque não pensavam santo como os velhos. Quando Cristo chegasse a partir de baixo da terra, ele não ia querer os meninos porque eles não prestavam. Era melhor amarrar uma corda em volta de seu pescoço e jogá-los no rio. Ernesto ponderou sobre o que o padre havia ensinado que não se pode matar as pessoas, pois elas não iriam para o céu. Ela continuou a dizer que as crianças não prestavam, e ele não achava certo ordenar-lhes matar crianças. Ele foi falar com o padre, que lhe disse para esquecer Sofia, que ela estava mentindo.

"Outra coisa que ela dizia era que as pessoas só deveriam 'pensar santo'. Depois do batismo, os homens eram irmãos das mulheres e não podiam ter filhos, porque crianças não prestavam, e só os velhos pensavam santo. Ele também não gostou daquela parte sobre não ter filhos, e ele não tinha certeza sobre o negócio de maridos serem como irmãos de suas esposas. Essas idéias provavelmente não eram explicadas desse modo. Ela devia estar se referindo ao Julgamento Final, e à necessidade de ensinar uma linha puritana aos meninos,

e sobre a luxúria ou coisa parecida. Mas Ernesto está mais do que convencido de que ela realmente queria ordenar que as crianças fossem mortas e proibir relações sexuais entre casais casados.” (Galvão, Anotações de Campo I (1954): 125-7)

O segundo conjunto de declarações vem dos *Hohodene* da aldeia de Ucuqui Cachoeira (ou, *Kuliriápan*) do igarapé Uaraná no alto Aiary, que contavam para mim inúmeras vezes estórias da Sophie, do Henrique, dos anciãos *crente* do Quiary, e dos conflitos entre os *crentes* e o xamã e profeta *Kudui*, que era o tio do grupo de descendência de Ucuqui.

A primeira fala veio das minhas conversas com o então chefe de Ucuqui, um católico mas que - na época da visita que Sophie Muller fez ao Aiary - se converteu em discípulo da nova religião. Uma das suas filhas, de fato, chamava-se “Sofia.” Ele falou sobre vários aspectos do movimento de conversão e os conflitos gerados por ela:

"Sofia ensinou no Uapui em uma das malocas. Ela enviou mensageiros para nos chamar para ouvirmos *Deo-iako* [a palavra de Deus]. No Uapui havia uma grande assembléia de pessoas do Uaraná e do Aiary. Ela falou em Kuripako. Antes disso, as pessoas nos tinham dito 'Sofia está chegando, Sofia está chegando!' E aí dissemos: 'Vamos ver.' Ela falou muito no Uapui: as pessoas tinham que se tornar meio civilizadas, usar roupas, parar as festas - uma porção de coisas. Ela batizava, levando muita gente para o rio para fazê-lo. Ela ensinava *Deo iako*. Ela tinha muitos discípulos. Mas se você não era batizado, os *crentes* não deixavam você entrar na capela para rezar. Depois, muita gente queria ser *crentes*. Hoje, só tem um ou dois que sobraram aqui.

“Mais tarde, fui ouvi-la falar no Querary numa grande assembléia numa aldeia Cubeo. Ela cumprimentou-me e logo quis que eu ouvisse mais *Deo-iako*. Ela nem mesmo me deixou comer antes. Ela falou e falou, mas eu não consegui entender nada porque foi tudo em Cubeo.

"Havia um homem chamado Correa, que a acompanhava. Ele queria se casar com ela, mas ela não o deixava aproximar-se dela, e ameaçou-o com as autoridades, se ele persistisse.

"Henrique[82] falou para as pessoas pararem de beber caxiri e fumar tabaco. Ele disse que as danças e festas tinham de acabar e que as pessoas tinham de tornar-se civilizadas como os brancos. Ele disse que as pessoas não podiam entrar na capela, se não tivessem sido batizadas crentes."

Foi a força dos xamãs e, em particular, do profeta *Hohodene Kudui*, o ‘tio’ do grupo de descendência de Ucuqui e provavelmente parente do profeta Uétsu sobre o qual falamos no capítulo anterior, que deteve o avanço e a consolidação do movimento de conversão da Sophie sobre o alto Aiary, como ela mesma reconheceu em seu livro *Beyond Civilization.*

Muitos parentes próximos de Kudui - o grupo descendente que habita em Seringa Rupitá, no alto Uaraná - foram os primeiros seguidores dos evangelizadores. Indubitavelmente, eles voltaram-se para Kudui para pedirem conselho sobre a nova religião, e ele certamente defendeu a crença e os rituais dos Baniwa contra os ataques dos

[82] Henrique, ou Henry Roland Lowen, começou a evangelizar no Içana, em 1953/54. Após a expulsão de Sofia do Brasil, a NTM enviou John Stahl, que ficou no Içana apenas dez dias, sendo substituído por Lowen e sua esposa Anita, uma lingüista. Galvão descreveu Lowen como um

> "camarada alto, louro, de origem alemã. Um tanto cru na fala e mais ainda na organização Baniwa, ignorando a divisão em clãs e o dialeto. Ele pretende falar, ou melhor, fazer seu primeiro sermão em Baniwa dentro de seis meses. Ele levou dez para fazer um em português." (Galvão, anotações de campo)

crentes, interpretando ao mesmo tempo a cristandade em termos que faziam sentido para os Baniwa. Por essa razão o alto Aiary foi capaz de se opor à mudança radical pretendida pelos crentes.

Uma vez, lembrou João, o irmão do capitão, os anciões *crentes* do alto Içana vieram pelo caminho para Seringa Rupitá e disseram às pessoas que "o mundo ia acabar, que tudo ficaria escuro ao meio-dia, e que as pessoas deveriam fechar suas casas e colocar os cachorros para fora no dia indicado". Quanto a isso, Kudui avisou que a própria Bíblia era um "bom livro", mas que os anciões *crentes* falavam bobagem. Com a força da convicção dos Hohodene nos poderes de Kudui de conhecer e comunicar-se com *Nhiãperikuli*, os crentes foram desacreditados.

Os anciões *crentes* tentaram dar mais um passo: quatro deles, novamente do alto Içana (inimigos tradicionais dos Hohodene), voltaram à casa de Kudui com a intenção de matá-lo, mas, segundo João, Kudui sabia que eles queriam "dar-lhe veneno, *manhene*". Ele disse a eles que sabia, pois "Deus avisara-lhe, e eles ficaram com medo e foram embora". Para João e muitos outros, isso os convenceu de que Kudui tinha maiores poderes sobre a verdade.

Em outras comunidades, Sophie e seu discípulos introduziram graves desavenças sobre os xamãs que induziram vários deles a abandonar a sua prática e se converter. Sobre Uapui, Sophie disse:

"Os índios me falaram que alguns de seus bruxos não vinham me ver, mas três deles já aceitaram o Senhor, acredito. Um deles com muita sinceridade. Ele queria saber o que ele deveria fazer com a pedra que supostamente veio de Zooli [*Dzuliferi*] e lhe dá autoridade para praticar a bruxaria.

"'Jogue-a no fundo do rio,' eu disse.

"'Sim,' disse outro, 'e devolva-a ao Demônio.'" (1952: 111-2)

Nos anos 70, as pessoas lembraram este momento de 'abandonar' o xamanismo por jogar seus instrumentos no rio. Numa comunidade, um ex-*crente* afirmou para mim, com muita amargura, que: "Costumava haver muitos xamãs no Aiary, mas foi Sofia que ordenou-lhes a pegarem suas maracas e pedras e jogá-las no rio. Ela nos fez mal."

Interessante também, é a maneira em que as pessoas falavam de 'abandonar' o evangelismo, da mesma maneira em que eles falavam de 'abandonar' o xamanismo. Em aldeia após aldeia no Aiary, um pouco de pesquisa na história recente das mudanças religiosas revela que as pessoas se dispunham de um leque de situações religiosas possíveis em sequência, que podiam seguir: do xamanismo, etc. - a *crente* - a Católico (ou) a 'meio-*crente*' (ou) - a não-comprometido.

Voltando aos depoimentos *Hohodene*, um terceiro testemunho é de um xamã *Hohodene* de Uapui, que lembrava os conflitos ativamente, já que ele estava diretamente envolvido na expulsão do pastor protestante Henrique Loewen da aldeia, e nunca seguiu a fé evangélica:

"Eles pegaram as estátuas da capela e jogaram-nas no rio. Disseram que elas eram ídolos. Disseram que as coisas materiais viriam do céu. Eles distribuíam livros, Bíblias e papéis, só isso, nenhuma roupa ou qualquer outra coisa. Eles não falavam com José [naquela época, chefe de Uapui]. Eles não cumprimentavam os padres e diziam que os padres são mentirosos. Eles chamavam os padres de *Inyaime*.[demônio, espírito do morto] Quando eu não quis ser batizado, e recusei jogar as estátuas no rio, Henrique ficou furioso comigo e disse: 'quando você morrer, sua alma irá para o Inferno.' Eu disse a ele: 'não, quando eu morrer, meu corpo ficará na terra, e minha alma irá para *Nhiãperikuli*.'

Capela de Uapui Cachoeira, 1976 (foto: R. M. Wright)

"Uma vez Sofia foi levada para a prisão em São Gabriel, mas fugiu à noite e foi para um igarapé no alto Uaupés na Colômbia. A polícia procurou-a, eles fizeram buscas três ou quatro vezes. Em Tunui, disseram que não sabiam onde ela estava. Assim, eles desistiram de procurá-la, ela tinha escapado."

O último depoimento pelos não-*crentes* é de um outro xamã e um dos meus principais interlocutores na aldeia de Uapui. Os discursos de Mandu sobre os *crentes* demonstraram, por um lado, o seu entendimento das mudanças morais positivas que os *crentes* tinham introduzidos e com as quais ele estava de acordo e, por outro, as limitações ou inviabilidade das mudanças sociais que eles propuseram.

Em várias ocasiões, ele falava bastante sobre os missionários das Novas Tribus que ele conhecia, que tinham ensinado *Deo iako*, e como ele era um amigo da Sophie Muller, e de outros. Ele falava de como ela viajava pela região inteira, parando em Uapui e Tunui Cachoeiras, e como ela resolveu ficar em Venezuela com os Kuripako e Puinave. Falava que ela tinha um 'companheiro' chamado Correa, que andava junto com ela; e como ela foi para San Fernando de Atabapo e ele a Colombia no Querary. Ela só ensinava *Deo iako* e mandou o povo de Uapui 'parar de beber porque quando vocês bebem, sai brigas entre irmãos."

Ao falar das 'conferências dos *crentes*', este homem descreveu em detalhe como se realizavam, que eles eram ocasiões de grande consumo de comida e de troca de comida através do '*capitão.*' De como tem 'soldados' que guardam as portas da casa e que quando alguém queira sair, tem que pedir permissão. De como as pessoas cantam começando ao anoitecer e continuando noite a dentro. E de como os anciões ensinam *Deo iako*, batizam no rio, conferem nomes, e realizam casamentos.

Sobre esses casamentos, porém, ele citou casos em três aldeias do Aiary onde havia '*curumis'* (meninos) que se casaram com moças mais velhas nas Conferências, quando o pai do menino pede a mão da moça. Numa aldeia, um *curumi* casou-se com uma moça mais velha mas o menino era jovem demais para fazer qualquer trabalho pesado, como cortar árvores para fazer roças, daí a moça não o quis e o deixou.

Finalmente, ele notou que a Sophie mandou as pessoas construirem outras casas, de parar de morar em malocas, mas que "o povo não a obedeceu, porque ela não ajudava a fazer as casas."

Os depoimentos que ora apresentarei dos *crentes* refletem várias coisas: que existiam fortes motivos morais para a conversão, e que os conflitos entre os *crentes* e católicos eram provocados tanto pelos Padres quanto pelos pastores. Admite-se que uma boa parte das suas tradições foi perdida como resultado da conversão; por outro lado, os *crentes* durante o tempo forjaram um modo de vida relativamente compatível com as suas expectativas religiosas. Hoje, muitos deles reconhecem que não existe mais o mesmo entusiasmo como no "tempo da Sophie" mas que é um modo de vida relativamente estável da qual muitos *crentes* não querem abrir mão, pois lhes dá satisfação como tradição. A situação é relativamente mais tolerante o que, além de permitir diversos graus da fé, e a possibilidade de abandoná-la, também é mais aberta aos católicos.

No início dos anos 70, a antropóloga Adélia de Oliveira recolheu uma série de histórias de vida dos Baniwa do Cuiary e do baixo Içana. Vários desses se referem aos contatos entre os padres e a Sophie Muller nas décadas dos anos 50 e 60, e aos conflitos gerados pela situação religiosa. Um homem, chamado Eduardo, do sib dos *Adzanene,* nasceu em Maçarico no baixo Içana mais ou menos em 1935, mas morava em Nazaré na época da entrevista. Conforme seu depoimento, em 1940, uma epidemia de sarampo matou metade da população de Maçarico e os remanescentes mudaram-se para Tapecua, um pouco rio acima. Aproximadamente no final dos anos 40, a família de Eduardo mudou-se para Carara-poço onde os padres estavam construindo a nova missão, e Eduardo foi um dos primeiros alunos do Padre José Schneider. Depois ele trabalhou para Padre Carlos. Como ele relata:

"Cortei madeira para fazer casas e cortei caraná para cubrir as casas. O Padre me ensinou a religião. Me confessei e recebi comunhão. Fiquei com o Padre uns dois anos.

"Depois disso, fui a Nazaré. Voltei a Carara-poço. Aqui em Nazaré, ouvi pela primeira vez a "palavra de Deus" falada por Mário. Quando voltei a Carara-poço, Padre Carlos começou a ralhar comigo. Então resolvi vir morar aqui. Baixei e fiquei na casa de Guilherme. A minha família ficou em Carara-poço. Depois eu vendi tabuas para Padre José, e Padre José pagou menos porque ele ficou com raiva de mim. Depois disso, fui de novo a Nazaré, para assistir a Santa Céia. Depois da assembléia, voltei a Carara-poço e Padre Carlos ralhou muito comigo. Voltei a Nazaré para morar aqui porque Padre Carlos e Padre José não queriam que os *crentes* morassem lá e eu estava ficando *crente.* Preferia ser *crente* porque gente de lá bebia, apesar do que o Padre falava, e porque o Padre ralhava comigo e aqui nós *crentes* não brigamos. Fui batizado com os *crentes* por Mário, e depois comecei a fazer uma casa e roça." (em de Oliveira, 1979: 25-6)

Em Santarém, uma comunidade *crente* de cerca de 20 pessoas, 2-3 horas de canôa rio abaixo de Uapui, eu entrevistei o pastor e seu irmão, que se dizia 'meio-*crente*.' Santarém era uma comunidade que me surprendeu porque apesar de todas as críticas que os católicos faziam da "transformação em brancos" defendida pelos *crentes*, Santarém parecia para mim como uma das aldeias mais tradicionais que já tinha visto no Aiary (no sentido de mostrar uma influência mínima da sociedade não-indígena). Os avós idosos deles, por exemplo, moravam num abrigo aberto feito de caraná e se vestiam com artigos tradicionais (uma saia cumprida para a mulher, um cueio para o homem). Os homens eram excepcionalmente bem-instruídos em cânticos de cura e mitos - a única coisa faltando era tabaco e *caxiri*. Mas eles eram *crentes*. E não fazia mal nenhum para os homens falarem abertamente sobre as flautas sagradas (isto é, para as mulheres e crianças): "no passado," um homem disse, "foi ruim, mas hoje não faz mal para as mulheres e crianças saberem."

Pedi a este homem que falasse sobre Sophie e ele respondeu:

"Sofia não ficou em um só lugar. Ela visitava de aldeia em aldeia no Içana e no Aiary. Ela disse para as pessoas no Uapui: 'deixem tudo de seus avós para trás. Então obedeçam as seguintes regras: não fumar ou beber, pois eles enfraquecem o corpo; não matar outras pessoas, ou roubar suas coisas. E não ter sexo, pois é melhor ficar solteiro.' Mas eu sou meio-crente. Eu fumo um pouco e bebo caxiri. Esses são meus dois únicos pecados."

O fato de se comunicar em vários dialetos, assim como em outras línguas, e de produzir material escrito nessas línguas, certamente era um elemento crucial na diferenciação entre ela e outros Brancos que a tinham precedido. Ainda mais através de sua campanha de alfabetização, que preparava a base para reproduzir "*Deo-iako*" entre seus convertidos. Pois, com isso, ela incorporava uma das funções críticas dos especialistas do ritual na cultura Baniwa, cujas "palavras" transmitem o conhecimento necessário para produzir gerações de jovens adultos, na iniciação.

Neste contexto, podemos compreender melhor a importância do mapa de Sophie, pois nos rituais de iniciação, os especialistas dos cânticos de *kalidzamai* nomeiam todos os lugares do mundo onde a música das flautas sagradas era tocada por mulheres, depois que elas roubaram-nas dos homens. Essa geografia sagrada (ver Wright, 1993) cria o mundo para os iniciados nos rituais realizados hoje em dia. De forma semelhante, o mapa de Sophie - significativamente, uma mulher produziu o mapa - mostra todos os lugares em que ela tinha ensinado "*Deo-iako*" para os Baniwa. Foi um ícone do novo mundo criado por e para os evangelistas.

Em que medida os Baniwa compreenderam Sophie como um emissário divino? Há muito pouco nas declarações dos Baniwa que indique a espécie de poderes extraordinários que eles atribuem às figuras proféticas (por exemplo, Kamiko ou Uétsu). Há umas semelhanças entre a suposta fuga de Sophie das autoridades, e as histórias das repetidas

escapadas de Kamiko da prisão militar. Entretanto, as fugas de Kamiko foram vistas como exemplos de seu poder milagroso de transformar e revirar a violência de seus perseguidores contra os próprios. Em outras palavras, elas são demonstrações de seu poder de dominar a opressão política e econômica dos Brancos. Na fuga de Sophie, esse aspecto não fica tão claro.

Pelo menos algumas comunidades *crentes* do Içana lembram da Sophie em termos parecidos como das histórias orais sobre a figura de Kamiko. Há uma tradição que diz que "ela foi jogada no rio dentro de um caixão fechado. Dizem que foi os próprios Baniwa que tentavam matá-la. Ela sobreviveu todas essas tentativas, porém. Por outro lado, eles declaram que a chegada da missionária foi prevista pelos xamãs." (Geraldo Andrello, comunicação pessoal, 1996) Outros relatos não-confirmados indicam que os rituais dos *crentes* do alto Içana têm incorporados a figura de Sophie em seu repertório.

Temos aqui uma transposição direta da imagem de Kamiko na figura de Sophie e como Kamiko, e Uétsu, "foi os Baniwa que tentaram matá-la," mas ela sobreviveu todas as tentativas indicando que ela, uma mulher branca, foi atribuída poderes extraordinários. Há uma outra tradição, contada pelos Kuripako da Colômbia que diz que "ela não era realmente como uma mulher qualquer: era considerada absolutamente casta, ela não menstruava, e ela só comia pequenas quantias de leite em pó... Um homem falou que ele recusava a seguir o ensinamento da Sophie Muller porque ele ficou convencido de que ela tinha um amante, um comerciante venezolano."(Nicolas Journet, comunicação pessoal, 1996)

E finalmente, há uma tradição contada pelos *crentes* do Içana hoje que afirma que os xamãs previam a vinda da Sophie antes dela chegar. Um jovem líder *Walipere dakenai,*

crente, contou-me recentemente que, segundo os xamãs, a história do mundo pode ser dividida em três épocas: na primeira, só existia um ser, chamado *Eeko*, sobre o qual sabe-se muito pouco, mas vivia num "paraíso"em que tudo era possível – as roças cresciam por si mesmo, nunca faltava comida, etc. Este mundo chegou ao seu fim quando foi derrubado a árvore de *Kaali*, *Kaali ka thadapa* (ver a história da anta, no capítulo anterior). A partir daí, somente os xamãs tiveram acesso a este mundo primordial através de seu uso de pariká. A segunda época foi quando *Nhiãperikuli* andava neste mundo criando e transformando as coisas, preparando a vida para os *Walimanai*. São inúmeras as histórias sobre esta época. Chegou ao fim quando, depois da primeira festa de iniciação, *Nhiãperikuli* matou *Kuwai*, empurrando-o dentro de um enorme fogaréu, que queimou o mundo. Das cinzas do fogaréu, saiu a árvore gigantesca de *Kuwai*, que ligava a terra com o céu. *Nhiãperikuli* cortou esta árvore e transformous os pedaços nas flautas sagradas. Com elas, *Nhiãperikuli* levantou para a terra os primeiros antepassados da humanidade. A Humanidade vive na terceira época. Pouco antes da chegada da Sophie, os xamãs haviam previstos que ocorreriam grandes mudanças, transformações como as que aconteceram no passado. Muitos xamãs interpretavam a chegada dela como sinal do momento da transformação. Por isso, abandonaram as tradições dos seus antepassados; foi uma ruptura com o passado no mesmo plano que as outras rupturas na história do mundo.

Que os crentes procuravam forjar uma identidade em oposição aos não-crentes era evidente em inúmeras situações. Em 1970, Franz Knobloch observou que "na capela Batista de Tunui, estava escrito 'Igreja das Tribos Unidas', o que levou Knobloch a pensar que "consciente ou inconscientemente, os Baniwa parecem estar buscando uma igreja deles próprios" (1970: 90). É possível levar essa observação um pouco mais adiante, para sugerir que os Baniwa procuravam uma nova ordem para forjar, e que isso se tornou manifesto em

diversas situações. Os estilos das casas eram diferentes daqueles dos católicos, assim como os nomes de aldeias, e o sistema de autoridade religiosa e de organização ritual; o uso de dinheiro para comprar alimentos e bens como oposto às trocas; a preferência por remédios ocidentais e a rejeição dos medicamentos tradicionais e católicos.

Como as traduções do Novo Testamento foram melhoradas e a alfabetização surtiu efeito, as Bíblias vinham simbolizar o conhecimento recentemente adquirido, uma espécie de chave para a reprodução do novo mundo que os crentes procuravam criar. O "Livro" tornou-se onipresente nas aldeias crentes: uma vez que antes, os anciões eram vistos como mestres de um conhecimento esotérico que reproduzia a sociedade através de cantos de iniciação, ali emergia uma contrapartida nos pastores idosos que, dizem, sempre carregavam por ali uma ou mais "grandes Bíblias" sob os braços.

Conclusão.

Com o passar do tempo, o evangelismo tornou-se uma entre várias abordagens alternativas do sagrado que os Baniwa, no Brasil, tinham disponíveis para eles. Suas fortalezas permaneceram nas comunidades do médio ao alto Içana, no Cuiary e em partes do Aiary. No baixo Içana, e espalhadas ao longo do Aiary, encontravam-se as comunidades católicas, que cultivavam as festas de dias santos e as festas seculares da bebida. As comunidades mais 'tradicionalistas' - que guardavam o conhecimento do xamanismo, os rituais de iniciação, e os festivais de dança em grande escala, e que eram guiadas de vez em quando pelos profetas - estavam concentradas no alto Aiary, no Uapui e no igarapé de Uaraná. Tratam-se de alternativas porque cada uma, a seu modo, cultivava uma estrutura de rituais entre as comunidades, definida por um calendário e uma organização da produção, um grupo de especialistas, um corpo de conhecimento religioso, e expectativas de comportamento moral. Embora a intercambialidade dessas alternativas seja questionável, o

ponto importante é que os Baniwa viveram com alternativas como essas por um longo tempo.

Fotos: os Crentes se despedindo de uma Conferência (S. Sampaio)

Foto: Mulheres crentes durante o culto. Rio Içana (S. Sampaio)

Começamos este estudo com uma série de questões que consideramos essenciais para se compreender a conversão dos Baniwa ao evangelismo e de fato qualquer movimento de conversão em massa entre povos nativos. Por que e como milhares de convertidos de repente decidiram entregar sua sorte a uma pessoa totalmente estranha que simplesmente lhes ordenava que parassem de fazer o que lhes fora familiar durante séculos? Dada a oposição radical de Sophie à religião nativa, o que a levou e a seus seguidores a violar alguns dos tabus mais sagrados, por que os Baniwa simplesmente não a expulsaram de suas

comunidades? Como, por examplo, na década de 1880, os Tariana, povo aruak-falante do Uaupés, tinham feito com missionários franciscanos que profanaram suas flautas sagradas e máscaras? Já que ela foi sozinha durante anos, empreendendo sua campanha contra poderosos xamãs e feiticeiros, por que eles simplesmente não a eliminaram? O que estava em jogo para os índios naquela época? O que eles esperavam alcançar através de sua conversão?

Este estudo abordou essas questões, inicialmente, através de uma análise das situações históricas anteriores ao movimento de conversão e, em segundo lugar, através de interpretações dos discursos dos principais atores do drama. Por meio da comparação dos discursos uns com os outros, esperávamos chegar não à "verdade" ou à "história real", mas a como cada ator entendeu e "filtrou" através de suas percepções culturais os eventos dessa época complexa. Para os Baniwa, a conversão só pode ser entendida em termos de suas tradições e expectativas proféticas.

Em primeiro lugar, é mais que provável que os Baniwa buscassem sair da situação cada vez mais intolerável que, por diversas gerações, tinha deixado sua marca, como notaram todos os observadores externos desde o início do século. Sua situação em meados do século XIX, quando Kamiko surgiu para pregar uma nova "religião da Cruz" não era diferente. Longe de ser um "medo de demônios", era um medo dos brancos, "estampado em seus rostos", demonstrado por sua fuga imediata frente ao aparecimento de um homem branco e sua "eterna certeza de que estavam sendo enganados". (Galvão, Anotações de Campo).

Inesperadamente, aparece um auto-proclamado emissário divino, falando (de maneira peculiar) sua língua, quem curava e aconselhava, prometia que bens materiais - que os Baniwa padeciam muito tempo para conseguirem - "viriam do céu" e que grandes mudanças estavam prestes a acontecer. Seriam salvos da catástrofe, mas com a condição de

que "deixassem para trás" o modo de vida de seus ancestrais. Nos movimentos proféticos anteriores, vale lembrar, os profetas procuravam convencer o povo de abandonar a prática de bruxaria. Também, nas histórias dos Baniwa, várias vezes costumes são abandonados com o objetivo de produzir uma mudança desejada.

O conhecimento que Sophie transmitiu (representado pelos cantos, orações, lições, traduções, *Deo-iako* e, sobretudo, seu mapa de comunidades evangélicas) formou a base para a produção de uma nova geração de convertidos que, daquele momento em diante, reproduziria esse processo quase da mesma forma que os discursos e os cânticos *kalidzamai* tinham feito. Assim, "tornar-se Brancos" significava que o conhecimento dos brancos deveria ser incorporado ao modelo através do qual a sociedade Baniwa é reproduzida.

Isso quer dizer que as dimensões do mundo, como os Baniwa o entenderam tradicionalmente, teve de ser repensadas. É claro que isso não era um processo que ocorreria da noite para o dia, e envolvia uma negociação complexa entre o que poderia ou não poderia ser mantido ou transformado a partir do velho e o que deveria ser aprendido a partir do novo. O período inicial dessa transição para o novo mundo evangélico foi marcado por conflitos, antes de tudo porque o que estava sendo "deixado para trás" (tais como os rituais *pudali*) tinha contribuído para a administração das relações entre as comunidades e, em segundo lugar, porque a nova ordem impôs uma oposição entre os crentes e não-crentes, ou seja, o realinhamento de rupturas ao longo das linhas predominantemente religiosas, mas sem o mecanismo para administrar ou superar essa oposição. Assim, hostilidades entre as comunidades *aumentavam* como resultado das mudanças produzidas e não o contrário, como os missionários alegam. E nem a explicação para a morte oferecida pelos evangelizadores nem os meios de lutar contra as doenças graves (rezar, dependência de remédios ocidentais administrados pelos missionários) e a bruxaria provaram ser suficientes, pois como nós vimos, o mal continuava a existir neste mundo.

Capítulo 7:

Novas Guerras:

Os Baniwa, a Mineração, e o Projeto Calha Norte

.

"Porque essa nova mudança, e porquê a não definição clara, por parte das autoridades e principalmente dos criadores dessa nova política indigenista ?

"Porquê tanta urgência no momento em que também enfrentamos sérios problemas no que diz respeito às empresas mineradoras, aos trabalhos minérios ?

"A nossa comunidade aqui, para melhor, para o bem-estar das comunidades no Içana, quer a não aceitação do Projeto Calha Norte."

- Gersen Santos, Baniwa, Segunda Assembléia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro, Abril de 1987.

Uma história Baniwa conta como uma serpente aquática devora o irmão mais novo de *Nhiãperikuli* e o leva, ainda vivo, dentro da sua barriga para longe, rio abaixo, até o fim do mundo. Lá a vítima consegue matar a serpente, escapar da morte e começar a voltar para casa rio acima. Do corpo apodrecido da serpente, *Nhiãperikuli* extrae duas larvas, uma branca e uma preta, e delas faz um Branco e um Índio. Ele mandou cada um pegar uma espingarda e atirar em um alvo: o Branco atirou e bateu no alvo, o Índio não. Daí *Nhiãperikuli* deixou a espingarda e todo o "conhecimento de como fazer a mercadoria" com o Branco, e o Índio ficou com a zarabatana e o conhecimento de como produzir os objetos indígenas. Mas, dizem, "*Nhiãperikuli* não queria que o Branco ficasse nas terras dos Índios." Por isso, ele os colocou num barco e os mandou embora, para o leste.

Nos anos 70, pouco antes do profeta *Kudui* falecer, ele avisou aos seus parentes que eles tinham que se cuidar porque estava chegando o tempo em que o Branco ia voltar à terra dos índios. Menos de uma década depois, *garimpeiros*, mineradores e militares

começaram a invadir a terra dos Baniwa de uma forma sem precedentes. Este capítulo analisa a situação dos direitos Baniwa e Kuripako sobre a terra e a mineração durante os anos 80, no contexto de pressões cada vez mais violentas por parte dos garimpeiros, empresas de mineração e militares do Projeto Calha Norte.

Em 1976 a antropóloga da Funai, Ana Maria de Paixão, em conjunto com o Projeto RADAM, identificou as áreas indígenas do Içana/Aiary e do Içana/Xié,a primeira da qual, três anos mais tarde, seria oficialmente delimitada Portaria 548/N (29/01/79, com um total de 896.000 hectares), mas, inexplicavelmente, isso não ocorreu com a segunda área – uma omissão que teve graves conseqüências para os Baniwa nos anos seguintes. Entre tais conseqüências, gostaria de discutir os seguintes pontos: (1) a delimitação das terras Baniwa, especificamente a área do Içana/Xié, que inclui uma área em disputa por causa de suas minas de ouro, foi manipulada pela Funai num tácito apoio aos interesses das companhias mineradoras Goldmazon e Paranapanema; (2) a divisão administrativa e o desmembramento do território Baniwa em "colônias indígenas" e "florestas nacionais" proposto pelo Projeto Calha Norte poderiam ter contribuído para a drástica redução de 62% das terras Baniwa, que, além de representar uma grave ameaça para sua futura reprodução social e econômica, excluiria parte das comunidades atuais, áreas tradicionais de ocupação e sítios sagrados; (3) a exploração de recursos minerais, especificamente ouro, e a implantação do Projeto Calha Norte na área Baniwa foram implementados por meio de uma política de repressão e terror; (4) a estratégia das companhias mineradoras para assegurar o controle sobre as minas de ouro das áreas disputadas era tentar dividir as lideranças Baniwa e atrapalhar a consolidação das comunidades Baniwa na defesa de seus direitos.

Demonstrarei esses argumentos por meio de uma reconstrução detalhada da seqüência de eventos das invasões iniciais das terras Baniwa por garimpeiros e a companhia mineradora Goldmazon, até a delimitação das terras Baniwa pelo PCN (Projeto Calha Norte). Optei por concentrar nessa reconstrução o processo ocorrido na área Baniwa para assim complementar a atenção considerável já dada à situação dos Tukano (ver, por exemplo, Buichillet, 1989) e os conflitos na Serra do Traíra; bem como para ilustrar claramente a evolução da aliança entre interesses políticos e econômicos na região que afetam os Baniwa, e a coerência de seu tipo de relação com as duas empresas mineradoras e o PCN.

Entre 1980 e 1990, os Baniwa, assim como todos os povos do alto Rio Negro, se viram diante de um novo nível de penetração dos brancos em seu território, representando interesses de segurança nacional e de empresas mineradoras. Começando pelo anúncio no início dos anos 70 de que a rodovia Perimetral Norte seria construída ao longo de seu território, seguida rapidamente pela construção de pistas de pouso e bases militares em pontos chaves na fronteira e, desde 1986, o Projeto Calha Norte, oficiais de altos escalões do governo visitaram a área com freqüência introduzindo uma dimensão qualitativamente diferente de interesses governamentais em controlar o futuro dos Baniwa e de outros povos do alto Rio Negro. A política indigenista oficial de assimilação, baseada, ao menos inicialmente, nas ações de missionários e militares, também dificultou ainda mais a defesa do território e da cultura indígena. Agravando os problemas, garimpeiros, desde os anos 1980, seguidos pelas empresas mineradoras, invadiram o território Tukanoano e Baniwa, causando conflitos e várias ordens de violência e abusos. Os Baniwa não eram contrários aos garimpeiros, mas os índios sempre brigavam pelo controle da comercialização dos

recursos minerais e, sobretudo, eram contra a presença das empresas mineradoras em suas terras.

Os Índios Descobrem o Ouro no Içana. Segundo depoimento gravado em 1995 pelo antropólogo Geraldo Andrello do Instituto Socioambiental entre os Baniwa do alto Içana, foram os índios do Rio Içana que descubriram a existência de depósitos de ouro na Serra dos Porcos, mais ou menos uns 30 kilometros da comunidade de Matapí no final de 1979. O capitão da comunidade de Aracú Cachoeira, Augusto Rodrigues – uma personagem importantíssima na guerra para o controle do garimpo nos anos 80 – explicou para Andrello como foi a descoberta e os primeiros anos de garimpagem pelos índios. O depoimento foi traduzido por Bonifacio José, então coordenador da Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI):

> "Os que descobriram esse ouro são pessoal daqui do Rio Içana mesmo, para o lado da Colômbia, que foram andar por lá por muito tempo. Foram ver como trabalhar ouro, e pela informação que tinham, souberam que tinha ouro na Serra dos Porcos, e eles conheciam o local. Por isso, eles voltaram pelo lado do Iniridá, por esse lado da Colômbia até chegar aqui. Eram o Mário e o Júlio de Tucumã [do Içana], e mais quatro colegas deles. Foram esses os descobridores do garimpo. Eles viram como trabalhar ouro na Colômbia e, por isso, descobriram. Depois de descobrirem, o Máario voltou para a Colômbia e Júlio acabou ficando no Rio Içana, descendo e avisando o povo aí debaixo, e quando avisou o Capitão Augusto, nessa época começou a espalhar a informação de que tinha ouro.

Foi a primeira vez que o pessoal, que não conhecia ainda o ouro, viu que o ouro era amarelo e que tinha preço. Na época, alguns começaram a vir até o garimpo para ver como era o ouro. Quando viram, passaram um tempo e viram que tinha preço mesmo, aí começou a chegar o pessoal. Pessoal do alto Içana, baixo Içana, do Cuiary, do Guainía, para trabalhar aqui. Aí começaram a trabalhar, só os índios, não tinha Brancos. Alguns vendiam o ouro em São Gabriel, outros na Colômbia, outros na Venezuela. Era só índios, não tinha garimpeiro branco.

Antes da Goldmazon [a empresa que vinha explorar o garimpo em 1984] chegar, tinha um tal de Célio, que era um ladrão, que andou comprando o ouro dos índios. Ninguém sabia donde ele veio, ele falava mais inglês do que português. Tinha três pessoas junto com ele. Ele fazia um jogo com os índios trazendo muito dinheiro. Comprava ouro dos índios e pagava em dinheiro. Aí, ele falava quem quisesse entregar ouro para ele, que ele podia trazer máquinas, coisas que os índios precisavam. O pessoal, que não entendia o jogo dele, foi entregando ouro para ele. E ao mesmo tempo ele dizia que o dinheiro não dava para comprar nada na área, e se eles quisessem, ele podia comprar e trazer coisas para eles. O pessoal dava o mesmo dinheiro com que ele tinha comprado ouro. Assim o pessoal devolvia o dinheiro novamente para ele. Ele acabou ficando com o dinheiro dele e levando o ouro também. E sumiu daqui. Ninguém sabe para onde ele foi, mas levou uns 3 a 5 kilos de ouro.

Comerciantes colombianos vieram também mas só para trocar a mercadoria deles com ouro; ficavam dois ou três dias e iam embora. De São

Gabriel chegaram muita gente, comerciantes trocando mercadoria por ouro, assim explorando.

O garimpo durou uns cinco ou seis anos, de mais ou menos 1981 até 1986 ou 7. Tinha umas 300 pessoas trabalhando no garimpo, que vieram desde do alto Içana até debaixo de Santa Isabel no Rio Negro. Uma pessoa podia conseguir uns 30, 50, até 100 gramas de ouro por dia. Esse foi o primeiro garimpo que apareceu aqui no Alto Rio Negro. Veio pessoal de Jauareté, do Tiquié, e depois foi descoberto esses outros garimpos no Rio Uaupés, no Cauaboris, no Pico da Neblina".

Em 1984, todo o alto Rio Negro era cenário de uma das mais intensas buscas por ouro na história recente da Amazônia. A dificuldade relativa de acesso às minas de ouro do Içana, e a grande concentração de ouro na Serra do Traíra, no território Tukano e Maku, temporariamente deslocou o foco dos garimpeiros para fora da área Baniwa. Os líderes Tukano nessa época reivindicaram que a Funai tomasse medidas urgentes para remover os garimpeiros da Serra do Traíra, bem como demarcar imediatamente as áreas em disputa (ver Gentil e Sampaio in CEDI, 1984).

De 1983 a 1985, houve um enorme incremento no número de requerimentos para prospecção mineral e permissão garantida a empresas pelo DNPM (Departamento Nacional de Produção Mineral) em áreas indígenas na Amazônia) (CEDI, 1986). Com o centro das atenções então focado no alto Rio Negro, não causava surpresa que muitas das maiores mineradoras no Brasil (Paranapanema, CPRM) e no estado do Amazonas (L. J. Scalabrin,

Edgar Rohnelt Mineração e sua subsidiária Goldmazon) fizessem seus requerimentos naquela região.

Desde o início, Paranapanema e Goldmazon, ambas empresas privadas, constituíram uma aliança para monopolizar os garimpos na Serra do Traíra e no Içana, servindo aos interesses de cada uma. Rohnelt (ligado à Goldmazon) estava abertamente associadoa ao então governador do estado do Amazonas, Gilberto Mestrinho, que, por exemplo, alugava sua lancha "Canutama" para as operações da Goldmazon no Içana. A Paranapanema, com tecnologia mais sofisticada, investimento de capitais e força de trabalho qualificada, pôde entrar onde a Goldmazon não tinha capacidade de atuar, comprando os requerimentos da empresa quando esta decidiu retirá-los. Em dezembro de 1984, Rohnelt enviou seu filho, Elton, um aventureiro capitalista que estivera envolvido em extração madeireira no Peru, para o alto Rio Negro para investigar quanta fortuna poderia ser feita.

Os conflitos no garimpo da Serra dos Porcos. A Intenção da Golzmazon era controlar o Içana, impedindo a atuação de outras corporações e garimpeiros por meio do que o próprio Rohnelt descrevera como uma "operação de guerra". Com a lancha Canutama na boca do Içana, e o chefe de segurança, Adalberto "Dada" Souza de Lima (de outra mineradora que atuava no Içana, L. J. Scalabrin), encarregado de controlar a passagem rio acima, os homens de Rohnelt dispersaram-se pelos principais garimpos na Serra dos Porcos no alto Içana, além da Serra do Macaco e Peguá, no Cuiary. A Missão Novas Tribos, no Içana, deixou Rohnelt usar as pistas de pouso de São Joaquim, na terra Kuripako, e no Jandu, para transporte de equipamento e suprimentos.

De acordo com os Baniwa, a maioria das explorações da Goldmazon nos primeiros três meses se deu na Serra dos Porcos, e um considerável número de Baniwa da comunidade de Matapi foi trabalhar ali, carregando equipamento pesado e combustível para a Companhia. Em seu depoimento para o antropólogo Geraldo Andrello, o Capitão Augusto Rodrigues descreveu em detalhes os conflitos que logo afloraram entre os Baniwa e a Goldmazon pelo controle do garimpo. Dada a importância desse depoimento, ele é integralmente transcrito aqui do modo como traduzido da língua Baniwa por Bonifácio José (pertencente a esta etnia):

> "Depois da descoberta, nós estivemos trabalhando todos juntos – Baniwa, Kuripako, todos juntos. Desde o início do trabalho até hoje, sempre estávamos trabalhando unidos, não tem problemas entre o povo até hoje em dia.
>
> Depois que os índios acharam e já estavam trabalhando, depois que os garimpeiros ouviram notícia, entraram, como Goldmazon, e, na mesma época, entraram também os colombianos. Na época que chegou o Goldmazon, no remanso de Aracú Cachoeira, trouxeram uma draga, uma máquina que pesava 120 kilos, e o pessoal de Goldmazon convidou o pessoal da comunidade a carregar a máquina até o garimpo. Carregaram a máquina durante cinco dias para poder chegar no garimpo. Quando chegaram, trazendo a draga com jato, fizeram uma barragem para eles começarem a trabalhar. Mandaram os indígenas cavar uns 50 metros quadrados e que eles lavassem ouro para pagar o pessoal que carregou a máquina. Resultado disso, quando Capitão Augusto cobrou para pagar o

pessoal que carregou a máquina, os mesmos não quiseram pagar. E apesar deles terem dito antes que eles iam ajudar o povo. Por isso, Capitão Augusto não gostou do pessoal do Goldmazon, porque não deram um décimo para o pessoal que carregou. E por antes terem dito que eles iam ajudar, e quando quiseram cobrar, pagaram nada para eles e ao mesmo tempo mandaram eles irem embora.

Na mesma época que Goldmazon mandou pessoal ir embora, o pessoal não quis sair do garimpo, e o Capitão Augusto pensou em fazer uma reunião com os capitães das comunidades entre Tucumã até Siuci Cachoeira. Se reuniram e se prepararam para vir em guerra com eles para mandar ele irem embora. Quando estavam preparados, vieram com pessoal. Chegaram no garimpo por volta de meio dia, já tudo preparados, armados com flechas e espingardas que eles tinham. Vieram para mandar eles irem embora. Disseram para eles que se eles não quisessem sair, era para ir na luta mesmo, cercaram o pessoal. Na mesma hora, o pessoal foi embora porque ficava com medo. Uns desciam pro lado de Matapi, outros pro lado do Cuiary. E a draga ficou aqui no garimpo.

Depois disso, o Capitão mandou o pessoal dele, umas 60 pessoas que estavam lá, pegar o rancho que eles tinham. E repartiu para todo mundo que estava presente no garimpo. E no mesmo dia desceram para Matapi com duas pessoas e levou até São Joaquim. Lá no Comando de São Joaquim, explicou para o pessoal que fizeram aquilo porque [os funcionários da Goldmazon] não quiseram pagar o trabalho deles. O Elton, que tinha chegado porque foi chamado pelo pessoal dele, estava muito bravo e estava

armado junto com os militares lá em São Joaquim. O Elton exigia que o Capitão pagasse os maquinários dele naquela mesma hora. E depois disso, o Capitão Augusto desceu de São Joaquim para baixo novamente. Mas o chefe dos garimpeiros contratou um tenente, um cabo, um sargento e dois soldados para irem junto com eles, e vieram atrás do Capitão Augusto até encontrarem ele em Panapaná.

Quando chegaram e se encontraram em Matapi era por volta de quatro horas de madrugada. Chegaram e tomaram a canoa deles e vieram na mesma canoa, encostando em Matapi. Estavam os dois capitães e outro companheiro do Augusto, que ficaram com medo e fugiram, então só ficou Capitão Augusto. Quando chegaram em Matapi, às sete horas de manhã, o tenente e os soldados dele sumiram no mato da comunidade e começaram a correr. Sendo que ele [o tenente] já correu para matar o Capitão e começou a dar tiroteios acima dele. Vieram correndo, pois esse caminho é longe, na base de uns 30 kilometros ou mais. Vieram correndo, correndo, e o Capitão Augusto acabou deixando os soldados para trás, porque eles não agüentavam correr tanto e ficaram para trás.

Quando chegaram no garimpo, viram – porque na época tinha uma bandeira brasileira nesse lado e noutro lado, tinha uma bandeira colombiana também. Quando chegaram perto da bandeira, o tenente, sargento, cabo, soldados e a FUNAI que estava na época, atiraram embaixo da bandeira, e o Capitão Augusto perguntou para eles o porquê eles não respeitavam a bandeira brasileira.

Depois que o Capitão tinha saido para São Joaquim, depois que espantou os garimpeiros, o pessoal que ficou no garimpo puxou as mangueiras dos garimpeiros para a outra grota mais na frente. Por isso, não estavam mais lá. E quando chegaram os soldados, espantaram o pessoal que estava trabalhando aqui, no garimpo.

Quando foram caminhando para o lado da Serra do Pajé, a FUNAI quis pisar nas costas do Capitão Augusto, e mandou o Tenente bater no Capitão Augusto, porque senão ele não ia mostrar onde estavam os materiais do garimpo. E o Capitão Augusto pediu que o surrasse mesmo. Não conseguiram achar o material porque o Augusto não estava presente quando carregaram o material. Quer dizer que, depois que eles espantaram os garimpeiros, o Capitão Augusto foi embora, mas os guerreiros voltaram. Aí, o pessoal, os indígenas que estavam no garimpo, pegaram as máquinas e as esconderam aqui no mato. Quando o chefe dos garimpeiros contratou a FUNAI para vir atrás do Capitão, o Capitão não sabia mais aonde estava o material, não tinha mais, ele não viu quando esconderam.

Então, quando anoiteceu, às 6 horas, quando estavam arrumando uma barraca para dormir, o Capitão Augusto quis atar rede e o Tenente não gostou. Pegou a rede do Capitão e começou a puxar. O Capitão puxava de um lado e o Tenente puxava do outro, de modo que rasgaram a rede do Capitão porque ninguém estava ganhando, acabou rasgando a rede. Quando anoiteceu – depois de rasgar a rede, deram outra rede nova para o Capitão – ele queria atar a rede assim num lugar separado para deitar. Eles não gostaram e só deixaram ele atar a rede perto da rede de uma outra pessoa,

um soldado. Aí, os tenentes, sargento, cabo, soldados ficavam deitados bem abaixo dele no chão mesmo, e colocaram metralhadoras assim bem no pescoço dele, porque eles estavam com medo que o Capitão fugisse deles.

O Tenente com os soldados dele estiveram vigiando o Capitão Augusto e ficavam conversando quase a noite inteira até – e FUNAI também – por volta de quatro horas de madrugada. Eles nem deixavam o Capitão Augusto mijar. Quando chegou quatro horas, os soldados já estavam roncando e nenhum deles estava acordado, mas o Capitão estava com o terçado [facão] colombiano na cintura dele, que eles tinham deixado. Se ele quisesse fazer mal na época, ele podia ter acabado com os cinco, só que não fez aquilo. Na época, o Capitão Augusto, o tempo dele estava bom ainda, ele podia ter até acabado com eles, não tinha ninguém acordado, porque ele estava acostumado e podia até cortar umas dez pessoas de um minuto para outro.

Quando amanheceu, o Tenente, com cabo e sargento cercaram o Capitão porque estavam com medo que ele fugisse e a FUNAI também estava com medo. O Geraldo, que era o responsável pelos maquinários da Goldmazon, estava com muita raiva e pediu que matasse o Capitão Augusto, e ele acabou atirando num toco de pau só. Capitão Augusto pediu que ele atirasse nele mesmo, só que ele não teve a coragem de atirar no Capitão.

Na época, o Geraldo falou para o Capitão ir com ele até São Joaquim e pegar avião até São Gabriel e depois Manaus, para o Capitão ir pagar os maquinários que tinham perdido, que o pessoal tinha levado. Capitão Augusto estava pronto para ir com eles e falou que ia a São Joaquim e depois ia conversar com as autoridades em São Gabriel e Manaus. Porque não fazia

um ano que ele tinha voltado de Manaus, o Capitão Augusto. E ele conhecia o lugar onde a gente podia falar com as autoridades. Depois de todo o maltrato que eles tinham feito para o Capitão Augusto, quando escutaram que o Capitão Augusto conhecia Manaus e São Gabriel, perguntaram se ele tinha algum documento. Aí ele mostrou para eles, porque ele tinha um documento.[83] Quando o pessoal viu que ele tinha um documento, ficava com medo e, na mesma hora, disseram para ele que não ia mais levar o Capitão para São Joaquim, nem São Gabriel e nem Manaus. Na mesma hora, falaram para o Capitão ficar ali mesmo, que ele ia devolver os maquinários devagar, e eles voltaram, foram embora.

Tinha alguém do pessoal de Augusto que tinha voltado para a comunidade e avisou o pessoal para eles se prepararem para lutar contra os garimpeiros. E eles, quando escutaram que pegaram novamente o Capitão Augusto, vieram já com raiva mesmo, para guerrear mesmo. Só que, quando chegaram aqui, os soldados, a FUNAI, os responsáveis dos garimpeiros já tinham saído e, por isso, não fizeram a guerra contra eles. Eles cercaram o caminho, pensando que os soldados ainda estavam aqui. No entanto, já tinham passado, por isso que escaparam. Assim que houve na época.

Depois de acontecer isso, veio Padre Affonso, que era um Padre de Assunção no Içana, veio falar com Capitão Augusto para perguntar se era verdade mesmo que os militares e garimpeiros queriam matar o Capitão Augusto por causa do garimpo. Na época, o Capitão Augusto respondeu para

[83] Possivelmente uma carta da FUNAI em Manaus reconhecendo o Capitão como Chefe Geral das comunidades Baniwa do alto Içana.

o Padre Affonso que o pessoal queria matá-lo por causa do próprio garimpo mesmo, da nossa terra mesmo. Padre Affonso perguntou para Capitão Augusto o que ele ia fazer, e Capitão Augusto respondeu que se o Padre Affonso quisesse ajudar, ele podia fazer uma coisa, e Padre Affonso falou que podia fazer uma coisa por escrita para mandar para Brasília para poder tirar os garimpeiros daqui.[84]

Na época, o Capitão falou para Padre Affonso que queria que a Polícia Federal viesse tirar osgarimpeiros e que a draga ficasse para Augusto. Depois, o Capitão Augusto foi chamado a São Gabriel e o pessoal de Brasília também tinha chegado em São Gabriel, convidado pelo Padre Affonso, e ouviram numa reunião o Capitão Augusto, que contou tudo que tinha acontecido. O pessoal de Brasília perguntava o que ele queria fazer com os garimpeiros, e ele falou que ele queria que os garimpeiros fossem retirados daqui e que a draga ficasse para eles. Perguntaram como o povo daqui tinha feito para espantar os garimpeiros, e o Capitão explicou como eles tinham se pintado, porque quando virem os guerreiros deles, o Capitão virá todo pintado, assim sem ninguém poderá identificar nenhuma coisa de pintado. Falavam para ele a data que eles iam chegar e, quando Augusto chegou, três dias depois, a Polícia Federal desceu em Matapi e aqui no

[84] On 21-2/03/1985, representatives of 54 communities (from the Aiary, Cuiary, upper and lower Içana) met in Jui-uitera, on the mid-Içana, and drafterd a letter defining their position: (1) against allowing *garimpeiros* and companies on their lands, hence demanding their immediate removal; (2) in favor of the immediate demarcation of their lands as a single territory and not divided "by family or tribes"; and (3) for the election of six representatives from throughout Baniwa territory to organize in defense of their land rights. The letter was signed by 85 representatives and sent to the President of FUNAI. In it, the Baniwa clarified that in the future they intended to work the gold on their lands, but with the technical assistance of experts whom *they* would agree to. (*Carta*, 22/03/1985)

garimpo, todos pintados da mesma forma que o Capitão explicou que tinham se pintado.

Só que, na época em que o Capitão Augusto estava em São Gabriel, os garimpeiros vieram atrás das dragas. Eles conseguiram encontrá-las e carregavam tudo para o lado colombiano. Quando a Polícia Federal chegou, eles foram atrás das máquinas mas não conseguiram pegar mais porque já estavam no lado colombiano. Por isso, não deixava a draga para o Capitão Augusto.

Na mesma época, o Capitão Augusto pediu para a Polícia Federal que não fosse permitida a entrada de garimpeiro aqui, e nunca mais apareceu garimpeiros aqui até hoje. Mas não é que o ouro acabou aqui. É que, depois, apareceu outros garimpeiros. Apareceu o garimpo de Peguá. Como o ouro estava mais fácil lá, acabou quase abandonado aqui. Como lá é mais perto – para o pessoal que vem do Rio Negro – ficou aqui só o pessoal do alto Içana, e Cuiary também. Apareceu o garimpo de Panapaná do Cuiary também. Por isso que ficou abandonado. Só o pessoal daqui ficou."

Conflitos nos garimpos dos rios Peguá e Cuiary. Em 1983, a Funai de Brasília enviou um sociólogo, Antonio Flávio Testa, e um engenheiro, Áureo Araújo Faleiros, para o Içana com o objetivo de fazer um levantamento para a identificação das áreas indígenas de Cubate e Cuiary, no Içana, com propósito de delimitação. De acordo com o Padre Afonso Casasnovas, os dois técnicos nunca foram à área Cuiary, pois foram chamados de volta à Brasília em caráter de urgência. Baseados em sua viagem de apenas um dia para a

Cachoeira Tunui no médio Içana, aparentemente toda a área do alto Cuiary, que possui comunidades indígenas assim como a cadeia de montanhas da Serra do Macaco, Serra do Caparro e o rio Peguá, foram excluídos da proposta de delimitação que os técnicos apresentaram à Funai. Esse fato tem uma importância crucial no conflito que se desenrolaria entre os Baniwa e as empresas mineradoras que requereriam essas áreas nos anos seguintes.

Em agosto de 1985, um Grupo de Trabalho da Funai pesquisou a área, especialmente a situação de mineração e das áreas em conflito, e propôs uma série de medidas para (1) redefinir as áreas indígenas, especialmente Pari Cachoeira, no rio Tiquié, e o Içana/Xié, de modo a incluir áreas disputadas com as mineradoras; (2) definir se os garimpos do Içana estavam localizados no interior da fronteira brasileira; (3) aumentar a vigilância e controle sobre a entrada ilegal de mineradoras nas áreas indígenas; e (4) aumentar a assistência aos Baniwa e outras comunidades.

Durante a visita do Grupo de Trabalho, os líderes Baniwa do baixo-para-o-médio Içana expressaram sua preocupação e reivindicaram que delimitação da área Cuiary fosse modificada de modo a incluir o Peguá e se estender até a fronteira com a Colômbia. Essa foi a proposta do Grupo de Trabalho ao presidente da Funai. O Grupo de Trabalho advertiu que a situação no Içana era um foco latente de conflito que poderia explodir se medidas não fossem tomadas. Contudo, o único resultado concreto que resultou das recomendações do GT foi a determinação de que a Serra dos Porcos estava localizada no Brasil, enquanto o Panapanã, bem acima do Içana, ficava na Colômbia, e a proibição de colombianos e comerciantes de São Gabriel entrarem no garimpo da Serra dos Porcos. A proposta do GT de redelimitação da área do Içana-Xié para incluir o Peguá não obteve resposta porque, de

acordo com a Funai em Brasília, o GT não possui poder legal para incluir terras de órgãos estaduais ou federais (ITERAM e INCRA, respectivamente). Portanto, a despeito da proposta de delimitação existir em relatório, ela não foi considerada válida; aos olhos da Funai, a "proposta" de 1983 – baseada em pesquisa de um dia na qual a equipe técnica nunca visitara a área em disputa – permanecia efetiva.

Do mesmo modo como a tensão na Serra do Traíra foi acirrada no final de 1985, as atenções novamente se deslocaram do Içana para um suposto "perigo de invasão" ao longo da fronteira pelas guerrilhas colombianas M-19, que, supostamente, estavam extraindo ouro no Traíra e traficando coca para financiar suas operações guerrilheiras, bem como distribuindo panfletos de propaganda entre os índios. Se espalharam rumores de que havia contrabando de ouro para a Venezuela e que a Missão Novas Tribos estava envolvida, que a Missão estava armando os Baniwa contra as guerrilhas, e que o M-19 possuía um verdadeiro arsenal de armas. Tudo isso serviu como uma poderosa justificativa – dando a imprensa sensacionalista, uma cobertura completamente desproporcional para a situação – para intensificar a presença militar na região, e a aliança dos militares com as tropas de segurança de Paranapanema. Em dezembro, tropas brasileiras foram enviadas com equipamento pesado para o Içana em razão de um "possível combate".

O momento não poderia ser melhor do ponto de vista dos planejadores militares para a implantação do Projeto Calha Norte, que tinha sido apresentado ao Presidente da República José Sarney em junho e aprovado por ele em dezembro. Dado que a situação era considerada de segurança nacional, a região do alto Rio Negro veio a servir como um "caso teste" para a ocupação militar e econômica da fronteira, assim como para uma política

indigenista de assimilação e redução das áreas indígenas, como proposto pelo Projeto Calha Norte.

Na análise final, sugiro que aquilo que mais preocupava o Conselho de Segurança Nacional não era tanto a presença das guerrilhas M-19 (que, com efeito, nunca foram muito significantes em número se comparadas ao massivo estabelecimento militar em São Gabriel da Cachoeira), mas o fato de que a economia na região do alto Rio Negro foi por muito tempo cindida entre produção e exportação para os mercados colombianos (ouro, coca, borracha, contrabando) e brasileiros. Se os colombianos controlassem os garimpos, isso representaria uma maior perda econômica, diante dos altos valores extraídos das minas de ouro do Traíra, e a possibilidade de outra grande mina no Peguá. As guerrilhas, em resumo, representavam um pretexto para intensificar o controle do Estado sobre as fronteiras e terras indígenas. O tráfico de coca, ademais, foi desde o início da década de 1980 a maior preocupação da Polícia Federal. As operações massivas para destruir as supostamente extensas plantações de coca no alto Rio Negro em 1987 foram outra instância da determinação do Estado em romper a influência econômica da Colômbia e Venezuela, redirecionando os recursos econômicos da região para o Brasil. Em ambos os casos, coca e ouro, a repressão militar serviu aos interesses econômicos.

Os eventos de 1986 confirmam essa ligação.

No início de abril, Armando Mora, um Baniwa do Içana, acusou os soldados de São Joaquim e da boca do Cuiary de terem lhe espancado e torturado porque ele estava supostamente vendendo armas para as guerrilhas. A despeito de suas repetidas recusas a tais acusações, os soldados continuavam a torturá-lo. Mora denunciou o fato aos

missionários do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), que publicaram seu testemunho na imprensa (*A Notícia*, 06/05/86); a fita gravada com a denúncia, porém, posteriormente desapareceu misteriosamente, impedindo que qualquer medida legal fosse tomada.

Dez dias depois dessa denúncia, Francisco Apolinário, um líder da comunidade de Tunui Cachoeira, denunciou à Funai que homens da Goldmazon tinham ido ao Peguá com a óbvia intenção de extrair ouro. Quando Apolinário tentou impedir o grupo, os homens declararam que nem os índios nem a FUNAI tinham poder de impedir o trânsito nos rios. Eles recusaram-se a permitir que os índios usassem seu equipamento e seguiram seu caminho.

Considerando a gravidade da situação, Apolinário chamou os líderes do baixo-para-médio Içana para se reunirem em um encontro de emergência no Tunui. As 21 lideranças assinaram um documento reivindicando ao Presidente da Funai que tomasse medidas imediatas para retirar as companhias mineradoras do Içana e o acesso aberto ao garimpo. Eles expressaram suas dúvidas, contudo, sobre os interesses da FUNAI em controlar a situação e demarcar as terras indígenas:

"Será que os chefões da FUNAI estão no órgão com a finalidade de ajudar o índio ? Ou só para ganhar o seu bom dinheiro ? Será que o chefe da FUNAI é comprado com chefe da empresa ? ..." (*Reunião dos Líderes Baniwa do Rio Içana*, Tunui, 17/04/86)

A já tensa situação no Traíra ainda agravou-se terrivelmente no final de abril, quando os garimpeiros invadiram um dos campos da Paranapanema, destruindo o equipamento da companhia e fazendo prisioneiros tanto índios Tukano como empregados da companhia. A Paranapanema abriu uma ação judicial e, com apoio da Polícia Militar,

conseguiu remover os garimpeiros; pouco depois, eles continuaram suas explorações (Buchillet, 1986:289). A estratégia da companhia então voltou-se para pressionar lideranças indígenas a assinarem contratos que permitiriam a presença das mineradoras nas áreas em disputa, em troca de "serviços" que a companhia providenciaria para as comunidades indígenas. Assim como as lideranças Tukano aceitaram os termos de seu contrato, Paranapanema e Goldmazon, em uma aliança fortalecida pelas circunstâncias, conseguiram convencer os líderes Baniwa a mudarem de idéia sobre as possibilidades de explorar o Peguá.

No início de junho, as duas companhias foram ao Tunui propor um acordo aos Baniwa. Uma semana depois, três líderes (Francisco Apolinário, Antonio Ascensão de Ambaúba e um outro, cujo nome desconheço) foram levados a Manaus, onde foram bem tratados, hospedados nos melhores hotéis, a custo da companhia, e convencidos a assinar o acordo permitindo o acesso da companhia ao Peguá e prometendo auxiliá-los no transporte pelo rio Tunui Cachoeira, em troca de "benefícios materiais e sociais" (incluindo um gerador de eletricidade, médico, um barco e uma cantina) que a companhia forneceria para sete comunidades do médio Içana[85].

No final de julho, a RADIOBRAS em São Gabriel anunciou que um importante encontro aconteceria em Tunui referente à invasão das mineradoras nas terras indígenas, e convidaram a Paranapanema e os militares para participarem. Outro anúncio avisava que a Goldmazon estava ordenando a todos os garimpeiros que saíssem do Peguá para evitarem problemas. Concomitantemente, a Paranapanema tinha levado três lideranças Baniwa à área

[85] Esse acordo foi posteriormente denunciado ao Procurador Geral da República pelo CIMI, que abriu processo contra o então Presidente da Funai, Romero Jucá Filho, "por prática de ato lesivo ao patrimônio da Comunidade Indígena Baniwa..." (28/08/86).

para ajudar na remoção. O encontro aconteceu, mas sem a participação dos militares e das mineradoras. Aparentemente, os Baniwa então expressaram seu descontentamento em relação ao acordo, que era totalmente contrário à sua posição naquele assunto, assim como discordaram da aquiescência das lideranças em fechar o garimpo. Em seguida ao encontro, muitos foram ao garimpo mas, no mesmo dia, o avião da companhia trazendo 20 policiais militares chegou ao Peguá para retirar os garimpeiros, pois, como disseram, "apenas a companhia tem permissão para explorar naquela área". Muitos dias depois, os Baniwa começaram a retornar do garimpo com queixas de que a polícia tinha ameaçado bater neles caso se recusassem a sair e que tinham definitivamente interditado o Peguá.

Quando os representantes da Goldmazon apareceram na missão de Assunção em agosto, os Baniwa pediram explicações, mas, para cada uma de suas reclamações, Rohnelt tinha uma resposta: os Baniwa, ele disse, tinham assinado um acordo, e a FUNAI era co-signatária; a companhia estava agindo legalmente, explorando minério em uma área não-indígena; e se os Baniwa quisessem trabalhar com ouro, a companhia permitiria 15 empregados no garimpo. Em sua retórica tanto pretensamente condescendente como patronal, Rohnelt se declarou como "benfeitor" dos índios, um pacífico e obediente cristão, preocupado com o futuro dos índios, ele mesmo um descendente de indígenas, e confiante em suas reivindicações pelo garimpo, embora tirando qualquer responsabilidade pelas ações governamentais, ou falta de ações, na área. Ainda, segundo essa retórica, Rohnelt deixou claro que as duas companhias e a polícia militar controlavam a área, anunciando ainda que logo eles iriam construir uma pista de pouso em Tunui (que ele declarou ser "uma promessa antiga minha"), com propósitos de segurança nacional. Não é mera

coincidência de que isso era parte do Projeto Calha Norte para, assim como no Tiquié, as companhias e a polícia militar servirem como linhas de frente para a implantação do PCN.

Em razão da aparente cumplicidade da FUNAI na assinatura desse acordo, líderes Baniwa de Assunção organizaram um encontro com o então delegado regional da FUNAI em Manaus, Sebastião Amâncio, para esclarecer a questão da terra e da autoridade. Amâncio nunca compareceu, mas declarou à imprensa no final de setembro a posição oficial da FUNAI "negando que existisse exploração mineral em áreas indígenas, de acordo com concessões dadas pelo DNPM" (*Jornal do Comércio*, 30/09/86). A concessão dada para a Serra do Caparro (Peguá) era, de acordo com Amâncio, fora da área proposta para delimitação em 1983; a Funai não poderia impedir o acesso à Serra via fluvial; e, além disso, eram os próprios Baniwa que tinham feito acordo com a companhia, "seguindo os desejos dos líderes de entrar numa solução pacífica sobre o uso das vias fluviais" (*ibid*) . Na mesma notícia de jornal, o geólogo da Paranapanema apontou que o direito de transitar estava incluído na concessão de exploração dada pelo DNPM para a companhia em 1983.

A situação continuou tensa até o final de outubro, quando um encontro maior de líderes Baniwa de Tunui e do baixo Içana aconteceu em Assunção, com representantes da FUNAI (o chefe da Ajudância em São Gabriel, e Benedito Machado, líder Tukano e assessor da FUNAI), as duas empresas mineradoras, as duas missões (pelos salesianos, Dom Valter de Azevedo e Padre Affonso Casasnovas; pela NTM, Jaime Curtis); e o prefeito de São Gabriel.

Os líderes Baniwa foram diretos e explícitos em suas reclamações e demandas. Entre suas queixas estavam: a proibição de que garimpassem; as divisões criadas pelo

acordo; a cooptação de seus líderes; os problemas sociais criados; a violência empregada pela companhia e pela polícia; e a falta de assistência da FUNAI. Suas principais demandas incluíam: seus direitos de trabalhar em suas terras; seu controle sobre Peguá pelo direito de descoberta; máxima urgência na demarcação de suas terras; e, sobretudo, a expulsão das companhias e a anulação do acordo.

A resposta de Rohnelt foi evasiva e explicitamente contraditória: Goldmazon tinha descoberto Peguá; nenhuma violência tinha sido usada, e a polícia tinha "defendido" os índios contra os garimpeiros; a companhia estava agindo de acordo com a lei, e não era problema seu se Peguá não tivesse sido decretada área indígena. Dada a pressão das demandas baniwa, contudo, Rohnelt propôs estender o acordo feito com sete comunidades às 30 comunidades do baixo Içana, "permitindo" que um número limitado de índios trabalhasse no Peguá num esquema rotativo, e "permitindo" que os Baniwa vendessem seu ouro a quem quisessem. Os Baniwa recusaram a oferta de Rohnelt, mas a Paranapanema insistiu, acrescentando que eles até poriam um barco à disposição dos índios (*Reunião dos Baniwa em Cararapoço, 30/10/86, transcrição de fitas pelo Padre Affonso Casasnovas*).

A posição da FUNAI, essencialmente, serviu para confirmar o que as companhias queriam, tanto que os dois representantes declararam que, mesmo que o órgão não fosse a favor das mineradoras ou de garimpeiros nas terras indígenas, não havia nada que eles efetivamente pudessem fazer, uma vez que não havia documento algum que declarasse a área em disputa como indígena. Além disso, eles declararam que a FUNAI sozinha não poderia resolver o problema, já que outros órgãos federais e estaduais, bem como o Conselho Nacional de Segurança, estavam envolvidos; a FUNAI não poderia legalmente interditar o acesso das mineradoras na medida em que a Marinha controlava as vias

fluviais; e, embora a FUNAI fosse contra acordos entre índios e mineradoras, os líderes Baniwa tinham aceitado o acordo. Portanto, o problema não estava nas mãos da FUNAI; se a companhia permitisse que os Baniwa trabalhassem no garimpo, estava tudo bem para eles.

Benedito Machado sintetizou a posição da FUNAI dizendo: "Como a empresa não pode avançar dentro da área delimitada, nem nós, índios, tem direito de avançar sobre essas áreas de concessão... Enquanto a lei brasileira não mudar, nós índios, se quisermos ter algo de concreto que nos possibilita trabalhar de acordo com as nossas aspirações, por força de lei somos obrigados a negociar com as empresas aqui interessadas para que a sociedade indígena não fique na margem, não fique marginalizada de onde ela poderia tirar recursos para sua sobrevivência... Dentro da lei, eles disseram: nós não podemos fazer nada, essa é a lei".

Nessas circunstâncias, os Baniwa foram deixados com a opção de trabalhar com a proposta das companhias ou rejeitá-la (o que a maioria deles fez), organizando-se para defender seus direitos.

No mesmo encontro, a FUNAI anunciou que o Projeto Calha Norte estava prestes a ser implantado na área Baniwa, com uma pista de pouso em Tunui; outra pista maior no Jandú; novos postos indígenas, o fortalecimento da Ajudância em São Gabriel, e projetos para a área visando atender as necessidades das comunidades. Nada foi comentado sobre delimitação e demarcação das áreas Baniwa. Mais uma vez, a "proposta de delimitação" de 1983 foi apresentada como palavra final no problema.

Uma complicação a mais: o Projeto Calha Norte. Como a situação se desenrolou até o início de 1987, o Projeto Calha Norte assumiu uma presença mais tangível no alto Rio Negro, considerado por seus estrategistas como uma "área prioritária" para programas imediatos. Os problemas efetivos dos índios, contudo, foram deixados de lado até a Segunda Assembléia Regional dos Povos Indígenas do Rio Negro, que aconteceu em abril. Nessa ocasião, líderes Baniwa reiteraram suas principais queixas aos oficiais do Conselho de Segurança Nacional, FUNAI e às companhias mineradoras que estavam presentes. Em relação ao Projeto Calha Norte, os líderes Baniwa expressaram uma posição semelhante àquela que tinham defendido contra as mineradoras. Em princípio, eles reconheceram e apoiaram a "segurança e desenvolvimento" da nação, mas não a preço de excluir os índios. Como Gersen Santos, representante Baniwa que se tornaria um dos mais articulados líderes no movimento indígena do alto Rio Negro nos anos seguintes, declarou:

"Porque há uma necessidade de uma nova política indigenista, e pelo que temos recebido [de] informações, dentro dessa política indigenista nova, a demarcação da terra é feita de maneira diferente, não mais em áreas extensas, mas em pequenas áreas? Porque entendemos que a necessidade de nosso povo do Içana, vivendo ao longo de rios, é claro que teremos que assegurar contudo aquilo que mais precisamos, que é o nosso meio, o nosso habitat, que não significa apenas um pedaço de terra, mas uma população que vive de caça, de pesca e de roça. Então porque essa nova mudança, e porque a não definição clara, por parte das autoridades e principalmente dos criadores dessa nova política indigenista?" (*Transcrição das fitas da II Assembléia pelo* CEDI).

Ademais, não fazia sentido implantar um novo esquema de desenvolvimento numa área com tantos problemas sérios e não resolvidos:

“ Porque tanta urgência no momento em que enfrentamos sérios problemas no que diz respeito às empresas mineradoras, aos trabalhos [com] minérios ? Me parece que as duas coisas são tão importantes, então porque a tão necessidade e será realmente válido, necessário, mo momento presente, já urgente ?” (*Ibid.).*

E, finalmente, Gersen apontou o cerne do problema com admirável clareza: se o desenvolvimento fosse produzir divisões entre as comunidades, como ocorreu com as mineradoras, ameaçando seu bem-estar, os Baniwa não o aceitariam:

“A nossa comunidade do Içana pergunta de que maneira nos chegava, pode ser até brevemente, esses benefícios, esses favores, essas obras sociais? As comunidades do Içana têm notado ultimamente, com a chegada, com a presença daquilo que nós chamamos de desenvolvimento, uma certa diferença de alguns anos atrás, dentro das comunidades do Içana, porque ainda hoje, há poucos minutos, já distinguimos as diferenças de grupos, de grupos irmãos indígenas, já há alguns que não mais se entendem, será que isso foi trazido pelo que nós chamamos de desenvolvimento ? E a nossa comunidade pode deixar claro aqui, para melhor, talvez para o bem-estar das comunidades do Içana, a não aceitação do Projeto Calha Norte” (*Ibid.*).

Nenhuma das respostas dadas pela FUNAI, pelos representantes do Conselho de Segurança Nacional ou pelas mineradoras estavam voltadas para essas preocupações, nem poderiam, já que os promotores do Projeto Calha Norte vieram para a Assembléia com noções pré-concebidas sobre o que iria “beneficiar” os índios, sobre qual poderia ser a “vocação” dos índios, e sobre qual a melhor maneira de decidir o futuro dos índios. Não havia diálogo, ao final, entre os índios e as autoridades nesse encontro.

Um dos poucos resultados positivos da Assembléia foi a criação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), que por sua vez estimulou a criação de uma série de associações locais nos meses seguintes. Os Baniwa, junto com outros povos indígenas representados na Assembléia, perceberam que o único modo de enfrentar as ameaças postas pelo desenvolvimento de dividir-e-conquistar era efetivamente se unindo e se mobilizando em torno de um conjunto completo de demandas definidas[86].

Isso era precisamente o que os militares menos queriam e no decorrer do resto do ano fizeram o que puderam para interromper o movimento, como, por exemplo, efetivamente cooptando lideranças Tukano; criando uma crise entre as lideranças da FOIRN; lançando uma campanha nacional contra o CIMI, a Igreja e as ONGs; e pressionado os Tukano a aceitar propostas para demarcação de terras em Pari Cachoeira que serviriam como um "laboratório" (Buchillet, 1989) para o resto do alto Rio Negro e todas as áreas indígenas na fronteira. Como foi amplamente demonstrado naquele período (CEDI, 1987), o Conselho de Segurança Nacional foi totalmente apoiado pelo poderoso *lobby* de representantes das mineradoras no Congresso Nacional, que estava naquele momento pressionando a Assembléia Nacional Constituinte a votar uma legislação favorável à mineração em terras indígenas.

[86] O texto do "Documento Içaneiro" fazia as seguintes demandas: "(1) demarcação das terras deverá ser feita conforme a vontade do povo, mesmo nas áreas consideradas de segurança nacional e faixa de fronteira, com total direito à terra, contra qualquer invasão ilegal; (2) direito a assistência alimentar, agropecuária, saúde, educação e transporte; (3) todos os projetos que o governo fizer, deverá ser consultado em primeiro lugar aos povos habitantes da região de implantação do mesmo projeto; (4) nas decisões indígenas, nenhuma entidade deverá interferir; (5) fortalecimento indígena municipal, através de um conselho com fins de segurança e garantir os nossos direitos fundamentais; (6) que a FUNAI atue conforme a legislação a que ela é subordinada; (7) que o governo seja o primeiro a respeitar e obedecer as leis da Constituição brasileira; (8) em toda área de mineração, o indivíduo nascido nesse mesmo município terá o direito de trabalhar por tempo indeterminado nas mesmas áreas; (9) as empresas mineradoras atuantes em nossas áreas terá de contribuir, além do município, estado e União, deverá contribuir com 20% para as obras comunitárias das áreas de produção de minério das mesmas; e (10) que o ensino implantado pelas missões Salesianas seja seguido pelas missões das Nova Tribos, ensino da língua portuguesa e a língua nacional, e que as missões Novas Tribos implantem ensino do 1º e 2º grau nas áreas em que eles atuam".

Com a área Tukano de Pari Cachoeira definida e em avançado estágio de implantação do Projeto Calha Norte em 1988/89, o Conselho de Segurança Nacional definiu o restante das áreas no alto Rio Negro, começando com Taraquá, Iauareté, e então as áreas Baniwa e Uarequena.

O que esse reconhecimento das terras Baniwa pelo Projeto Calha Norte realmente significava? O Grupo de Trabalho Interministerial, criado pelo Decreto 54.545/87 para elaborar Portarias para a delimitação de áreas indígenas, determinou em 14/02/89 que a área dos índios Baniwa e Kuripako seriam divididas em seis "Colônias Indígenas" (a Cubate, com 25.300 hectares; a Içana-Rio Negro , com 243.000 hectares; a Xié, com 245.000 hectares; a Cuiary, com 14.000 hectares; a Médio Içana, com 265.000 hectares; e a Içana-Aiary, com 270.000 hectares); uma "Área Indígena" (a Kuripako, com 123.000 hectares); e cinco "Florestas Nacionais" (a Piraiuara, com 685.000 hectares; a Cuiary, com 109.000 hectares; a Içana-Aiary, com 491.300 hectares; a Içana, com 195.000 hectares; e a Xié, com 400.000 hectares). Para avaliar a extrema redução das terras Baniwa (que é comparável ao que acontecera em outras áreas do alto Rio Negro; ver Buchillet, 1989), pode-se comparar esse total com a proposta de delimitação de 1985, que, com exceção da única Portaria para delimitação da área Içana-Aiary em 1979, representou a única proposta completa de delimitação do território Baniwa-Kuripako. Três áreas foram propostas naquele período como se segue: a Içana-Aiary (896.000 hectares), a Cubate (1.023.000 hectares), e a Içana-Xié (1.223.200 hectares), num total de 3.142.200 hectares.

A delimitação proposta pelo Projeto Calha Norte representava uma redução de 2% (76.000 hectares) se incluirmos as "Florestas Nacionais", mas se as excluirmos, já que não representam áreas indígenas mas áreas de preservação florestal, então a redução total seria

de 1.952.900 hectares, ou 62% das áreas propostas em 1985 (para uma comparação dessa porcentagem de redução em Pari Cachoeira, ver Buchillet, 1989). Ademais, na colcha de retalhos que resultou a configuração das "colônias" e "florestas nacionais", pelo menos meia dúzia de comunidades indígenas ficaram excluídas das colônias. Ainda, a área disputada pelas mineradoras – Peguá, Serra do Caparro e Serra do Macaco – foram inteiramente excluídas tanto das colônias indígenas como das florestas nacionais. Finalmente, grandes áreas de Florestas Nacionais eram de fato áreas de ocupação histórica dos Baniwa (ver Wright, 1981), ou áreas que continham sítios sagrados.

A extrema redução do território Baniwa representaria não apenas a perda de seu patrimônio cultural, mas também uma ameaça à sua futura reprodução social e econômica, na medida que sua ocupação ficaria restrita pelas vastas áreas de Florestas Nacionais. Como bem conhecido e documentado por ecologistas, a bacia do rio Içana contém solos notoriamente pobres e é altamente variável em seus recursos de fauna e flora (por exemplo, o período de pousio para a regeneração do solo foi estimado em mais de 25 anos no Içana). Os Baniwa se adaptaram a essa situação por meio de práticas de agricultura itinerante e esquemas cooperativos entre as comunidades que compartilham os mesmos recursos. A severa redução de áreas de potencial ocupação e utilização de recursos teria inevitavelmente provocado uma crise na economia Baniwa, particularmente nas áreas em que as práticas tradicionais de subsistência eram mantidas. Os tradicionais esquemas cooperativos seriam interrompidos, famílias seriam forçadas a migrar, e a dependência de recursos materiais do governo teria se agravado.

Foi notável a ampliação da participação dos líderes baniwa na mobilização de organizações indígenas da Amazônia durante 1989, a maioria delas determinadas a rejeitar

as Portarias delimitando terras indígenas no Projeto Calha Norte. Ficou claro que os índios não pretendiam aceitar nem as "soluções" dadas para suas questões fundiárias, nem a maneira pela qual as decisões sobre seu futuro estavam sendo tomadas. Longe de ser um "fato consumado", tanto as invasões pelas mineradoras como o Projeto Calha Norte representavam para os Baniwa novas "guerras" nas quais lançavam mão de uma série de estratégias e desenvolviam soluções criativas para enfrentar os problemas que tinham diante de si.

Capítulo 8:
Fontes para a História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro

Apresentação

Essa listagem consiste de fontes históricas, publicações e trabalhos inéditos que contêm informações relevantes para a história dos povos indígenas e do indigenismo no Alto Rio Negro. Além das fontes diretamente citadas nos capítulos desse livro, abrange toda e qualquer obra escrita desde o século 17, quando as primeiras crônicas fazem menção à região do Alto Rio Negro, até as publicações antropológicas e indigenistas mais recentes. Está organizada em quatro partes: (1) Documentos escritos encontrados em arquivos pesquisados no Brasil. Com a exceção do Arquivo de Itamaraty no Rio de Janeiro, e alguns arquivos de missões na região, inclui todos os outros onde existem documentos produzidos por missionários, representantes e funcionários do governo, militares, comissões oficiais, e antropólogos. (2) Jornais especificamente citados nos capítulos 4 e 7 desse livro com notícias sobre acontecimentos no Alto Rio Negro. (3) Relatórios e laudos antropológicos não publicados, escritos por antropólogos nas últimas três décadas do século 20 referentes a vários processos de reivindicação das terras ou à situação geral dos povos indígenas. E (4) Publicações, teses, e trabalhos inéditos, uma categoria que inclui os mais diversos tipos de trabalhos: crônicas e relatos de missionários, viajantes científicos (naturalistas, botânicos, geógrafos), e expedições militares na área; coletâneas de documentos (correspondências, etc.) desde o período colonial relevantes à delimitação e demarcação das fronteiras, ou a acontecimentos na área; etnografias e análises de antropológos, indigenistas, e

historiadores; coletâneas de narrativas indígenas; e dissertações de Mestrado e teses de Doutorado.

Enfatisamos que essa listagem é seletiva; não pretende abranger tudo que foi produzido sobre a região e seus povos. Não inclui portanto muitas análises antropológicas de organização social e parentesco, musicologia, ecologia, botânica e outras ciências exatas, coletâneas de mitos (a não ser que contêm narrativas históricas). Certamente há ítens não incluidos aqui que deveriam ser. Essa listagem se baseia em mais de 20 anos de pesquisa pelo autor sobre a região. Procura ser exaustiva, mas uma das riquezas dessa região – o que a distingue de muitas outras regiões no Brasil – é o enorme acervo existente documentando a sua história desde os primeiros contatos. Talvez um dia todas essas fontes possam ser reunidas em um lugar só, dentro da região, o que facilitaria bastante a pesquisa.

Arquivos

AHN – Arquivo Histórico Nacional (Rio de Janeiro)

Caixas 1,4,11. Contêm a Correspondência do Ministério do Império com o Presidente da Provincia, Ministério da Justiça com o Presidente da Provincia, Ofícios do Presidente do Amazonas ao Ministro da Justiça, Correspondência dos Presidentes da Provincia ao Ministro da Guerra, Correspondência do Chefe da Polícia ao Ministro da Guerra. Especialmente importante são os seguintes documentos:

1858 a. Relatório do Juiz Municipal e Delegado de Polícia, Marcos Antonio Rodrigues de Souza, ao Presidente da Provincia do Amazonas.

1858 b. Correspondência dos Ministros da Justiça.

1859. Relatórios da Presidência da Provincia do Amazonas.

APA – Arquivo Público do Estado do Amazonas.

1858-59. Ofícios dos Delegados da Polícia ao Presidente da Província do Amazonas.

31-03-1858. José Joaquim Palheta ao Presidente José Furtado.

12-04-1858. Romualdo ao Subdelegado da Polícia de São Gabriel e Marabitanas.

03-07-1858. Marcos Antonio Rodrigues de Souza ao Presidente Furtado.

24-07-1858. Marcos Antonio Rodrigues de Souza, "Auto de Perguntas feitas em 24/07/1858 a Joaquim Antonio Gonçalves de Aguiar.

1852-5. Correspondência dos Delegados da Polícia da Provincia.

05-07-1853. Jesuino Cordeiro ao Presidente.

1860. Correspondência dos Delegados da Palícia da Provincia do Amazonas.

1862-3. Oficios da Secretaria da Policia, Estado do Amazonas.

1880. Oficios do Chefe da Policia, Estado do Amazonas.

Arquivo Público do Belém do Pará

1745-47. Códice no. 1110. Livro que há de servir na Alfândega do Pará, que vai numerado e rubricado e leve no fim seu encerramento feito por mim Alexandre Metello de Souzas e Menezes.

Arquivos Salesianos, Missão Assunção, Rio Içana, Prelazia do Rio Negro.

Cronica da Nova Missão Salesiana, de Assunção, Rio Içana, Fundada aos 8 de Fevereiro de 1951.

Visitas Pastorais da Missão Salesiana do Rio Içana, 1956.

Arquivos Salesianos, São Gabriel da Cachoeira, Prelazia do Rio Negro. (Diversos livros, cartas e relatórios).

Biblioteca Nacional (RJ).

Cartas, Oficios e Outros Documentos Pertencentes aos Camaras de Barcellos, Tomar, e Moura na Provincia do Amazonas, 1797-1831.

Gurjão, Major Hilário Maximiano Antonio. 1855. Descripção de uma viagem que acaba de fazer entre esta cidade e a serra Cucui.... (Também publicado em: Relatórios da Presidência do Amazonas, I, pp. 431-2)

Noronha, Pe. J. M. 1764. Sunopse de Algumas Notícias... 22 outubro 1764.

Noronha, Pe. J. M. 1768. Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses dos Rios Amazonas e Negro.

Sampaio, F.X.R. 1774-75. Diário da viagem que em visita e correição, das povoações da Capitania de São José do Rio Negro fez o Ouvidor , e intendentes da mesma nos annos de 1774 e 1775.

Szentmartonyi S.J., Pe. Ignacio. 1749-55.Sequente Notitiate de Rio Negro. 20 pp.

Coleção Eduardo Galvão. Biblioteca do Museu Paraense Emio Goeldi - Seção de Arquivo. Belém do Pará. (Quatro caixas de anotações de campo e relatórios, 1951-1954)
Ver descrição mais completa dessa Coleção em Monteiro (org.), 1994, pp.120-21.

Instituto Histórico e Geographico Brasileiro (Rio de Janeiro).

Lata 356. Especialmente úteis são os seguintes documentos: Officios de Fernando da Costa de Ataide Teive ao Governo de São José do Rio Negro, Marcos José Monteiro de Carvalho; e Officios de João Pereira Caldas para o Governador Manuel da Gama, Lobo d'Almada sobre o Socorro Enviado a Expedição Filosófica....1788.

Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites. Ministério das Relações Exteriores. Belém do Pará. (Relatórios técnicos de expedições realizadas nos anos 1934, 1936)

Museu do Índio - Seção de Arquivo. Fundação Nacional do Índio. Rio de Janeiro. (Relatórios e correspondência oficial dos postos indígenas no Alto Rio Negro aos Inspetores do S.P.I. entre 1911 e 1967)

Jornais

A Crítica. 1985 (20/12).

Estrella do Amazonas. 1858 (16/01-25/12). Manaus.

Folha da Tarde. 1982 (04/03).

Jornal do Comércio. 1986 (30/09).

A Notícia. 1986 (06/05), e 1987 (17/10).

Relatórios, Trabalhos, Laudos antropológicos não publicados

Buchillet, Dominique. 1990. 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).

Meira, Márcio. 1991. Laudo Antropológico Área Indígena Baixo Rio Negro. Belém, MPEG.

Meira, Márcio. 1997. Índios e Brancos nas Águas Pretas. Histórias do Rio Negro. Inédito.

Silverwood-Cope, P. 1974. Relatório e Propostas sobre a Situação Atual dos Indígenas do Alto Rio Negro. Relatório da FUNAI.

Publicações, Teses e Trabalhos inéditos

ACIRA (Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari)/FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro). 1999. Waferinaipe Ianheke: a sabedoria dos nossos antepassados: histórias dos Hohodene e dos Walipere-dakenai do Rio Aiari. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 3). São Gabriel da Cachoeira, AM.

Acuña, P. Cristóbal de. 1946 [1640]. Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas. Segunda Edición. Buenos Aires: Emecé Editores, S. A .

Allen, Paul H. 1947. Indians of Southeastern Colombia. Geographical Review, vol. 37, pp. 368-383. New York.

Anônimo. 1906. [1755] Dos rios que desaguam no Rio Negro. Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro.Rio de Janeiro. 67:314-322.

Aranha, Bento de Figueiredo Tenreiro (org.). 1907. Arquivo do Amazonas. I (2 - 4) e 2 (7). Manaus.

Arhem, Kaj. 1981. Makuna Social Organization Uppsala: Uppsala Stuides in Cultural Anthropology, 4.

Arvelo-Jimenez, Nelly, Filadelfo Morales e Horacio Biord. s/d. Repensando la Historia del Orinoco. Ms.

Avé-Lallemant, Robert. 1860. Reise durch Nordbrasilien in Jahre 1859. II. Teil. Leipzig.

Baena, Antonio Ladislau Monteiro. 1866. Correspondência. Revista Trimensal de Historia e Geographica, vol. VII, pp. 329-37.

Bidou, Patrice. 1986. Le Mythe: une machine à traiter l'histoire. L'Homme 100 (4): 65-98.

Biocca, Ettore. 1965. Viaggi tra gli Indi. Alto Rio Negro - Alto Orinoco. Appunti di un Biólogo. Vol. 1: Tukano-Tariana-Baniwa-Maku. Roma: Consiglio Nazionale delle Richerche.

Bödiger, Ute. 1965. Die Religion der Tukano. Kölner Ethnologische Mitteilungen No. 3. Cologne.

Boje, Walter. 1930. Das Yurupari-Fest der Tuyuka-Indianer. Der Erdball, 4 Jahrgang, 10 Heft, pp. 387-90.

Bolens, Jacqueline. 1967. Mythe de Jurupari – Introduction à une analyse. L'Homme, vol. 7 (1), pp. 50-66.

Boyer, Veronique. 1999. Les Baniwa Évangelique Parlent des Missionaires Protestants: Sofia et ses Successeurs. *Ateliers de Caravelle,* Toulouse, no. 18, pp. 83-99.

Brandão de Amorim, Antonio. 1987. Lendas em Nheengatu e em Português. Manaus: Fundo Editorial - ACA.

Brüzzi Alves da Silva, A . 1977. A Civilização Indígena do Uaupés. Roma: Librerio Ateneo Salesiano.

Buchillet, Dominique. 1983. Maladie et Mémoire des Origines chez les Desana du Uaupés (Brésil). Tese de Doutoramento não publicada. Nanterre: Université de Paris X.

Buchillet, Dominique. 1986. Enterprises minières et Indiens dans le Haut Rio Negro. Journal de la Société des Américanistes. Tomo LXII: 237-40.

Buchillet, Dominique. 1989. Pari-Cachoeira: o laboratório tukano do Projeto Calha Norte. Aconteceu Especial 87/88. CEDI: São Paulo.

Buchillet, Dominique. 1995. Contas de vidro, enfeites de branco e 'potes de malária'. Série Antropologia. Brasília: Departamento de Antropologia, UnB.

Buchillet, Dominique & Galvão, W.. S.d. Genealogia dos Messias Tukano e Arawak do Alto Rio Negro. Manuscrito não publicado.

Bueno, Fray Ramon. 1965 [1800]. Tratado Historico e Diario de Fray Ramon Bueno, Misionero de Orinoco. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, no. 78. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Cabalzar, Aloisio & Carlos Alberto Ricardo (orgs.). 1998. Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro. Uma Introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira. (mapa-livro). São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.

de Carvalho, José Candido M. 1952. Notas de Viagem ao Rio Negro. Publicações Avulsas do Museu Nacional, Rio de Janeiro: Universidade do Brasil.

CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). 1984. *Povos Indígenas no Brasil/ 1984. Aconteceu Especial 15*. CEDI: São Paulo.

CEDI (org.) 1987. Mineração em Terras Indígenas na nova Constituição. Encarte do *Tempo e Presença*, no. 223. São Paulo.

CEDI (org.) 1989. *Empresas de mineração e Terras Indígenas na Amazônia*. CEDI/CONAGE: São Paulo.

Chaffanjon, Jean. 1889. L'Orénoque et le Caura: Relation de Voyages Exécutées en 1886-7. Paris.

Chernela, Janet. 1983. Hierarchy and Economy among the Uanano (Kotiria) Speaking Peoples of the Middle Uaupés Basin. Tese de Doutorado, Columbia University.

Chernela, Janet. 1988. Righting History in the Northwest Amazon: Myth, Structure and History in na Arapaço Narrative. In: Hill, Jonathan D. (org.) Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, pp. 35-49.

Chernela, Janet Marion. 1993. The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of Space. Austin: University of Texas Press.

Chernela, Janet & Eric Leed. 2002. As perdas da história. Identidade e violência num mito Arapaço do alto Rio Negro. In: Albert, Bruce & Alcida Ramos (orgs.) Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP, pp. 469-486.

Colini, G. A . 1884. Cronica del Museu Preistorico ed Etnografico di Roma. Bollettino della Societá Geografica Italiana. Ser. 2, 21.

Colini, G.A. 1885. La Provincia delle Amazoni. Bollettino della Società Geografica Italiana (Roma) 22: 136-41, 193-204.

Correa, François. 1980/81. Por el camino del Anaconda Ancestral. Sobre organización social entre los Taiwano de Uaupés. Revista Colombiana de Antropologia, Bogotá. 23: 39-108.

Costa, Dom Frederico. 1909. Carta Pastoral de Dom Frederico Costa a Seus Amados Diocesanos. Fortaleza.

Coudreau, Henri. 1887. Voyage à travers le Guyanes et l'Amazonie. La France Equinoxiale, 2. Paris.

Durand, Abbé. 1872. Le Rio Negro du Nord et Son Bassin. Boletin de la Société Geographique de Paris. Jan.-Fev.

Eneminí. 1974. Jauareté.

Farage, Nádia. 1991. As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a Colonização. Rio de Janeiro: ANPOCS/Paz e Terra.

Ferreira, Alexandre Rodrigues. 1885-9. Diário da Viagem Philosóphica pela Capitania de São José do Rio Negro. Revista do Instituto Histórico Geográphico Brasileiro. 48(1), 1885: 1-234; 49 (1), 1886: 123-288; 50 (2), 1887: 11-142; 51 (1), 1888: 5-166.

Galvão, Eduardo. 1959. Aculturação Indígena no Rio Negro. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. N.S. Antropologia 7: 1-60.

Galvão, Eduardo. 1964. Encontro de Sociedades Tribal e Nacional no Rio Negro, Amazonas. Proceedings of the 35th International Congress of Americanists, Mexico. 3: 329-40.

Giacone, Pe. Antonio. 1949. Os Tucanos e Outras Tribos do Rio Uaupés. São Paulo.

Gilij, Pe. Felipe Salvador. 1965 [1782]. Ensayo de Historia Americana. Traducción y Estudio Preliminar de Antonio Tovar. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, Nos. 71-3. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Goldman, Irving. 1963. The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon. Urbana: University of Illinois Press.

Goldman, Irving. 1981. The New Tribes Mission among Cubeo. ARC Bulletin 9. Boston: ARC, p. 7-8.

Gonçalves Dias, Antonio. 1861. Diario da Viagem de Gonçalves Dias ao Rio Negro. 15 de agosto-15 de outubro. [Manuscrito na Biblioteca Nacional, RJ].

Gumilla, Pe. José. 1963 [1745]. El Orinoco Ilustrado y Defendido. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, no. 68. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Helbig, Jörg (org.). 1994. Brasilianische Reise 1817-1820. Carl Friedrich Philipp von Martius zum 200. Geburtstag. Munique: Hirmer.

Hill, Jonathan. 1984a. Los Misioneros y las Fronteras. América Indígena 44 (1): 183-90.

Hill, Jonathan. 1984b. Social Equality and Ritual Hierarchy: The Arawakan Wakuenai of Venezuela. American Ethnologist 11: 528-44.

Hill, Jonathan. 1985b. Agnatic Sibling Relations and Rank in Northern Arawakan Myth and Social Life. In: Working Papers on South American Indians, Judith Shapiro, ed. Bennington: Bennington College, p. 25-33.

Hill, Jonathan. 1987b. Wakuenai Cerimonial Exchange in the Northwest Amazon. Journal of Latin American Lore 13 (2): 183-224.

Hill, Jonathan (org.). 1988. Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana-Champaign: University of Illinois Press.

Hill, Jonathan. [1989] 1993. Keepers of the Sacred Chants: The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society. Tucson: University of Arizona Press. (A versão de manuscrito, citada neste livro, tem a data anterior de 1989.)

Hill, Jonathan (org.)1993. Discourses and the Expression of Personhood in South American Inter-Ethnic Relations. South American Indian Studies. No. 3, October. Bennington: Bennington College.

Hill, Jonathan 1996. Introduction: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. (E) Ethnogenesis in the Northwest Amazon: An Emerging Regional Picture. In: Hill, Jonathan D. (org.). History, Power, and Identity. Ethnogenesis inthe Americas, 1492-1992. Iowa City: University of Iowa Press, pp. 1-19, 142-160.

Hill, Jonathan & Moran, Emilio. 1983. Adaptive Strategies of Wakuenai People to the Oligotrophic Rain Forest of the Rio Negro Basin. In: Adaptive Responses of Native Amazonians, William Vickers & Raymond Hames (orgs.), New York: Academic Press, p. 113-35.

Hill, Jonathan & Wright, Robin M. 1988. Time, Narrative and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society. In: Hill (org.), op.cit. 78-105.

Hugh-Jones, Christine. 1979. From the Milk River. Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, Stephen. 1979. The Palm and the Pleiades. Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, Stephen. 1981. História del Vaupés. Maguarí. I: 29-51. Bogotá.

Hugh-Jones, Stephen. 1988. The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians. L'Homme 106/7: 138-56.

Hugh-Jones, Stephen. 1989. Shamans, Prophets, Priests and Pastors. In: Shamanism, history, and the state. Nicholas Thomas & Caroline Humphrey, orgs. Ann Arbor: University of Michigan Press.

IBGE. 1981. Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju. Rio de Janeiro.

Jackson, Jean. 1983. The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia. New York: Cambridge University Press.

Journet, Nicolas. 1981. Los Curripaco del Rio Isana: Economia y Sociedad. Revista Colombiana de Antropologia, Bogotá, XXIII: 125-81.

Journet, Nicolas. 1995. La Paix des Jardins. Structures Sociales des Indiens Curripaco du Haut Rio Negro (Colombie). Paris: Institut d' Ethnologie, Musée de l"Homme.

Kapfhammer, Wolfgang. 1997. Grosse Schlange und Fliegender Jaguar. Zur mythologischen Grundlage des rituellen Konsums halluzinogener Schnupfdrogen in Südamerika.Völkerkundliche Arbeiten Band 6. Bonn: Holos-Verlag.

Knobloch, Franz. 1972. Geschichte der Missionen unter den Indianer-Stämmen des Rio Negro-tales. Zeitschrift für Missioneswissenschaft und Religionswissenschaft. Heft 2,3,4. Verlag Aschendorff Münster.

Knobloch, Franz. 1974. The Baniwa Indians and Their Reaction against Integration. Mankind XV (2): 83-91.

Koch-Grünberg, Theodor. 1967. Zwei Jahre unter den Indianern: Reisen in Nordwest Brasilien, 1903-05. Stuttgart: Strecher und Shroder.

Koch-Grünberg, Theodor. 1906. Die Maskentanze der Indianer des oberen Rio Negro und Yapura. Archiv für Anthropologie, n.s. 4, pp. 293-8.

Koch-Grünberg, Theodor. 1906. Die indianerstamme am oberen Rio Negro und Yapurá und ihre sprachliche zugenörigkeit. Zeitschrifte für Ethnologie, 28: 166-205.

Koch-Grünberg, Theodor. 1907. Südamerikanische Felszeichnungen. Berlin.

Koch-Grünberg, Theodor. 1911. Aruak-sprachen Nordwestbrasiliens... Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaften 41: 33-267.

Koch-Grünberg, Theodor. 1922. Die Völkergruppierung zwischen Rio Branco, Orinoco, Negro und Yapura. In: Lehman, W. (org.), Festschrift Eduard Seler. Stuttgart.

Kumu, U.P. & Kenhiri, T. 1980. Antes o mundo não existia. São Paulo: HRM Editores.

Langdon, E. Jean, ed. 1996. Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas. Florianópolis: UFSC.

Leite S.J., Serafim. 1943. Historia da Companhia de Jesus no Brasil . RJ: Instituto Nacional do Livro, no. 9.

Lopes de Sousa, Marechal Boanerges. 1928. Do Rio Negro ao Orenoco. A Terra - O Homem. Rio de Janeiro: CNPI.

MacCreigh, Gordon. 1926. White Waters and Black. New York: Century.

Masonyi, E., et al. 1965. Toponômicos Baniwa. Boletim Indigenista Venezolana, vol. 32, pp. 172-92.

Massa, Dom Pedro. 1965. De Tupã a Cristu. Rio de Janeiro.

Matos Arvelo, Martin. 1903. Algo sobre etnografia del Territorio Amazonas de Venezuela. Ciudad Bolivar.

Matos Arvelo, Martin. 1912. Vida Indiana. Barcelona: Casa Editorial Mauci.

Mattos, João Wilkens de. 1856. Alguns esclarecimentos sobre as Missões da Provincia do Amazonas. Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro, vol. XIX, pp. 124-9.

Meira, Márcio. 1993. O Tempo dos Patrões. Extrativismo de Piaçava entre os Índios do rio Xié (Alto Rio Negro). Dissertação de Mestrado: Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas.

Meira, Márcio (org.) 1993. Livro das Canoas. Documentos para a história indígena da Amazônia. São Paulo: NHII/USP & FAPESP.

Meira, Márcio. 1996. História, economia e sociedade: os índios do rio Xié e a extração da piaçava. Anais do Arquivo Público do Pará. Vol. 1, t. 1, Belém.

Mendonça, Marcos Carneiro de (org.) 1961. A Amazônia na era Pombalina. Correspondência inédita do Governador e Capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-59. 3 vols. São Paulo: Instituto Histórico Geográfico Brasileiro.

Michelena y Rojas, F. 1867. Exploración oficial por la primera vez desde el norte, entrando por la boca del Orinoco... hasta... el alto Marañon en los años de 1855 hasta 1857. Bruxelas.

Missionários Salesianos. 1936. Usos e Costumes dos Silvícolas do Amazonas. Episódios Missionários. Niterói.

Mochi, A 1903. I Populi dell'Uaupé e la Famiglia Etnica Miranha. Archiv per l'Antropologia e la Etnologia, vols. 32-33, pp. 97-130.

Monteiro, John M. (org.) 1994. Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros. São Paulo: NHII/USP & FAPESP.

Monteiro, Mario Ypiranga. 1953. A Capitania de São José do Rio Negro. Manaus.

Morales, Filadelfo & Nelly Arvelo-Jimenez. 1981. Hacia un Modelo de Estructura Social Caribe. América Indígena. Vol XLI (4), pp. 603-26.

Morey, Nancy. 1975. Ethnohistory of the Colombian and Venezuelan Llanos. Tese doutoral. University of Utah.

Morey, Robert & Nancy Morey. 1975. Relaciones Comerciales en el passado en los llanos de Colombia e Venezuela. Montalban. No. 4, Caracas, pp. 533-64.

Morey, R.V. & Donald Metzger. 1974. The Guahibo: People of the Savanna. Acta Etnologica et Linguistica, no. 31. Vienna.

Muller, Sophie. 1952. Beyond Civilization. Chico, CA.: Brown Gold Publications.

Nabuco, Joaquim. 1903-4. Frontières entre le Brésil et la Guyane Anglaise, question soumise a l'arbitrage de S.M. le Roi d'Italie. (18 volumes em 3 séries com títulos diferentes, cada uma uma Memória com documentos anexos. A séria inclui uma coleção de mapas: Atlas demonstratif des Droits du Brésil...). Paris.

Neves, Eduardo Góes. 1988. Paths in the Dark Waters: Archaeology as Indigenous History in the upper Rio Negro Basin, Northwest Amazon. Department of Anthropology, Indiana University.

Neves, Eduardo Goés. 2001.Indigenous Historical Trajectories in the Upper Rio Negro Basin. In: McEwan, Colin, Cristiana Barreto & Eduardo Neves (orgs.) Unknown Amazon.London: The British Museum Press , pp. 266-86.

Nimuendaju, Curt. 1950. Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. Journal de la Société des Américanistes de Paris. 39: 125-83 e 44: 149-78.

Nimuendaju, Curt. 1980. Mapa Etno-Histórico do Brasil e Regiões Adjacentes [Adaptado do Mapa de Curt Nimuendaju, 1944]. IBGE.

de Oliveira, Adélia. 1979. Depoimentos Baniwa sobre as Relações entre Índios e 'Civilisados' no Rio Negro. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi 72: 1-31.

de Oliveira, Adélia & Galvão, Eduardo. 1973. A Situação Atual dos Baniwa (Alto Rio Negro) - 1971. O Museu Goeldi no Ano do Sesquicentenário. 20: 27-40.

de Oliveira, Ana Gita. 1981. Índios e Brancos no Alto Rio Negro. Dissertação de Mestrado em Antropologia, não publicada. Universidade de Brasília.

de Oliveira, Ana Gita. 1995. O Mundo Transformado. Um Estudo da Cultura de Fronteira no Alto Rio Negro. Belém: MPEG.

Oostra, Meno. 19___. La Gente del Hacha.

Penna, Herculano Ferreira. 1906-08. Relatórios da Presidência da Provincia do Amazonas... mandados collecionar pelo Gov. Cor. S.J. Nery e Novamente Publicadas por Ordem do Cor. A .C. Nery. Vol I (1852-7), II (1858-62), III (1863-69), IV (1870-73), V (1874-77). Rio de Janeiro.

Pérez, Antonio. 1988. Los Bale (Baré). In: Lizot, Jacques (org.). Los Aborigines de Venezuela. Vol. III. Etnologia Contemporanea. Caracas: Fundación La Salle/Monte Avila.

Pereira, Edithe. 2001. Testimony in Stone: Rock Art in the Amazon. In: McEwan, C., C. Barreto, & E. Neves. Unknown Amazon. London: The British Museum Press, pp. 214-231.

Pinheiro, C. 1900. Rio Negro, Villa São Gabriel, Curiosidades Naturais, Costumes dos Índios. Revista da Sociedade Geográphica, 13, pp. 29-35.

Pozzobon, Jorge. 1983. Isolamento e endogamia: observações sobre a organização social dos índios Maku. Dissertação do Mestrado – UFRGS.

Prat, Frei André. 1941-2. Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil, séculos XVII e XVIII (2 vols). Recife.

Primov, George. S.d. A Descriptiva Outline of the Post-Columbian History of the Territorio Federal Amazonas until 1970. Manuscrito não publicado.

Ramos, A. G. 1952. Cronologia Eclesiastica do Amazonas. Manaus.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1975. The Shaman and the Jaguar. Philadelphia: Temple University Press.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1985. Tapir avoidance in the Colombian Northwest Amazon. In: Animal Myths and Metaphors in South America, G. Urton, org. Salt Lake City: University of Utah Press, p. 107-43.

Reis, Artur Cézar Ferreira. 1931. História do Amazonas. Manaus.

Reis, Artur Cézar Ferreira. 1940. Lobo d'Almada. Um Estadista Colonial. Manaus: Imprensa Pública.

Reis, Artur Cézar Ferreira. 1947-48. Limites e Demarcações na Amazônia Brasileira. Tomo 2: A Fronteira com as Colônias Espanholas. Rio de Janeiro.

Ribeiro, Berta. 1980. A Civilização da Palha. a Arte do Trançado dos Índios do Brasil. Tese de Doutorado: Universidade de São Paulo.

Ribeiro, Berta. 1980. Os Índios das Águas Pretas. Rio: ZAHAR Editores.

Ricardo, Beto (org.). 1991. Capítulo Noroeste Amazônico. In: Povos Indígenas no Brasil – 1987/1990. São Paulo: ISA.

Ricardo, Beto (org.). 1996. Capítulo Noroeste Amazônico. In: Povos Indígenas no Brasil – 1991/1995. São Paulo: ISA.

Ricardo, Beto (org.) 2001. Capítulo Noroeste Amazônico. In: Povos Indígenas no Brasil – 1996/2000. São Paulo: ISA.

Rice, Hamilton. 1914. Further Explorations in the Northwest Amazon Basin. The Geographical Journal XLIV: 140-68.

Rivero, P.e. Juan. 1956 [1733]. Historia de las Misiones de los Llanos de Casanare y los rios Orinoco e Meta. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colômbia.

Rodrigues, J. Barbosa. 1890. Poranduba Amazonense. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 14 (2).

Rondon, Tenente-Coronel Frederico. 1945. Uaupés. Hidrografia, Demografia e Geo-política. Rio de Janeiro: Imprensa Militar.

Rozo, J. 1945. La Fiesta del Diablo entre los Puinave. Boletin de Arqueologia, vol.I, no. 3, pp. 241-7.

Saake, Wilhelm. 1958a. Die Juruparilegende bei den Baniwa des Rio Issana. Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists. Copenhagen.

Saake, Wilhelm. 1958b. Aus der Uberlieferungen der Baniwa. Staden-Jahrbuch VI: 83-91.

Saake, Wilhelm. 1958c. Mythen uber Inapirikuli, des Kulturheros der Baniwa. Zeitschrift für Ethnologie 93: 260-73.

Saake, Wilhelm. 1959-60a. Kari, der Kulturheros, feiert mit den Baniwa-Indianern das erste Dabukurifest. Staden-Jahrbuch 7-8: 193-201.

Saake, Wilhelm. 1959-60b. Iniciação de um pajé entre os Baniwa e a Cura de Marecaimbara. Sociologia 6: 424-42.

Saake, Pe. Wilhelm. 1964. Erziehungsformen bei den Baniwa. In: Völkerkundliche Abhandlungen, vol. I: Beiträge zur Völkerkunde Sudamerikas. Festgabe für H. Baldus zum 65 Geburstag. Hanover.

Sampaio, Francisco Xavier Ribeiro de. 1903 [1774-75]. Diário da Viagem que em visita, e correição, das povoações da Capitania de São José do Rio Negro fez o ouvidor, e intendente da misma... no anno de 1774 e 1775. (2ª edição, incluindo Apéndica). In: Nabuco, vol. I, annexo II, pp. 5-94. (Ms. Cópia na Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

Sampaio, Francisco Xavier Ribeiro de. 1903 [1775]. Auto de Justificação da posse e dominio do Rio Branco pelos portugueses. In: Nabuco, vol. I, annexo I, pp. 102-113.

Smet, Peter A. 1985. Ritual enemas and snuffs in the Americas. *Latin American Studies*, 33. The Netherlands: CEDLA.

Sousa, Marechal Boanerges Lopes de. 1944. Explorações Geográficas na Região do Alto Rio Negro. Anais do IX Congresso Brasileiro de Geographia. Rio de Janeiro.

Sousa, Marechal Boanerges Lopes de. 1958. Índios e Explorações Geográficas. Publicação 110. Rio de Janeiro: CNPI.

Sousa, Marechal Boanerges Lopes de. 1959. Do Rio Negro ao Orenoco. A Terra – O Homem. Publicação 111. Rio de Janeiro: CNPI.

Souza, Conego André Fernandes de. 1848. Notícias Geographicas da Capitania de São José do Rio Negro... Revista do Instituto Histórico Geographico Brasileiro, vol. X, p. 411-504.

Spix, Johan Baptist von & Karl Friedrich Philipp von Martius. 1938. Viagem pelo Brasil. 3 volumes. Rio de Janeiro. (Original em alemão: Reise in Brasilien in den Jahren 1817-20. 3 vols. Munique).

Spruce, Richard. 1970. Notes of a Botanist on the Amazon and Andes. Vol. 1. New York: Johnson Reprint Co.

Stoll, David. 1982. Fishers of Men or Founders of Empire. The Wycliffe Bible Translators in Latin America. London: Zed Press.

Stradelli, Ermanno. 1889. Dal Cucuhy a Manaos. Società Geog. Italaian. Estratto dello Bollettino. Roma.

Stradelli, Ermanno. 1890a Leggenda dell'Jurupary. Bollettino della Società Geografica Italiana. Serie III, pp. 659-89, 798-835.

Stradelli, Ermanno. 1890b. L'Uaupés e gli Uaupés. Bollettino della Società Geografica Italiana. Série III, 3: 425-53.

Stradelli, Ermanno. 1891. Catálogo da Collecção ethnográphica proveniente do rio Uaupés, e seus afluentes. Belém do Pará.

Stradelli, Ermanno. 1896. Leggende del Taria. Memorie della Società Geografica Italiana, 6, pp. 141-8.

Stradelli, Ermanno. 1900a. Iscrizione Indigene della Regione dell'Uaupés. Bollettino della Società Geografica Italiana, serie IV, pp. 457-83.

Stradelli, Ermanno. 1900b Duas Lendas Amazônicas. Piacenza.

Stradelli, Ermanno. 1928-9. Vocabulários de Lingua Geral, Portugues-Nheengatú, e Nheengatú-Portugues. Revista do Instituto Histórico Geographico Brasileiro, 104, 158.

Sullivan, Lawrence. 1988. Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions. New York: MacMillan Press.

Sweet, David G. 1974. A Rich Realm of Nature Destroyed. The Amazon Valley, 1640-1750. Ph.D. Thesis: University Microfilms, Ann Arbor.

Tavera Acosta, B. 1927. Rio Negro. Reseña Etnográfica, Histórica y Geographica. Maracay.

Terribilini, M. & M. 1961. Enquête chez les Indiens Makú du Vaupés, Aôut, 1960. Bulletin de la Société Suisse des Américanistes, vol. 21, pp. 2-10.

Unirva/FOIRN. 2000. Upíperi Kalísi. Histórias de antigamente. Histórias dos antigos Taliaseri-Phukurana. Iauareté-São Gabriel da Cachoeira. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, vol. 4.

U.S. Army Corps of Engineers. 1943. Report on the Orinoco-Cassiquiare-Negro Waterway, Venezuela-Colombia-Brazil, prepared for the Coordinator of Inter-American Affairs. Washington, D.C.

Useche Losada, M. 1987. El Processo colonial en el alto Orinoco – Rio Negro (siglos XVI a XVIII). Bogotá. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionais.

Vargas, Hector Llanos & Roberto Pineda Camacho. 1982. Etnohistoria del Gran Caqueta (siglos XVI-XIX). Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.

Vidal O., Silvia M. 1987. El Modelo del Proceso Migratorio Pre-hispanico de los Piapoco: Hipotesis y Evidencias. Dissertação de Mestrado: Instituto Venezolano de Investigaciones Cientificas, Caracas.

Vidal, Silvia M. 1993. Reconstrucción de los Procesos de Etnogenesis y de Reproducción social entre los Baré deRio Negro, siglos XVI-XVIII. Tese de Doutorado, Centro de Estudios Avançados, Instituto Venezolano de Investigaciones Cientificas.

Vidal, Silvia M. 1997. Liderazco y confederaciones multiétnicas amerindias en la amazonia luso-hispana del Siglo XVIII. Antropologica 87, pp. 19-46.

Vidal Silvia M. 1999. Amerindian Groups of Northwest Amazonia. Their Regional System of Political-Religious Hierarchies. Anthropos, 94, pp. 515-28.

Vidal, Silvia M. 2002. 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-rio Negro (siglos XVII – XVIII). America Negra, no. 11, pp. 107-29.

Vidal, Silvia M. & Alberta Zucchi. 1999. Efectos de las expansiones coloniales en las poblaciones indígenas del Noroeste Amazónico (1798-1830). Colonial Latin American Review. 8 (1), pp. 113-32.

Von Humboldt, Alexander. 1907. Personal Narratives of Travels to the Equinoctial Regions of South America during the Years 1799-1804. London. 3 vols. Traduz. e orga. por Thomasina Ross.

Von Martius, Karl Ph. 1867. Beiträge zue Ethnographie und Sprachenkunde Südamerikas zumal Brasiliens. Leipzig.

Von Waldegg, Hermann. 1933. Indians of the upper Orinoco. Proceedings of the Eighth American Scientific Congress. Philadelphia.

Wallace, Alfred R. 1969 [1853]. A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro. New York: Dover Publications. (Tradução em português: Viagens pelos Rios Amazonas e Negro. 1979. Tradução de Eugênio Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo).

Willeke, Fr. V. 1976. Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975). São Paulo.

Wright, Robin M. 1981. The History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley. Ph.D. Thesis: University Microfilms, Ann Arbor.

Wright, Robin M. 1981. Demons with no heads: NTM and the Baniwa of Brazil. The ARC Bulletin, núm. esp. sobre "The New Tribes Mission in Amazonia," Boston: ARC.

Wright, Robin M. 1983. Lucha y Supervivencia en el Noroeste de la Amazonia. América Indígena XLIII (3): 537-54.

Wright, Robin M. 1986. As Guerras do Ouro no Alto Rio Negro. In: C.A. Ricardo (org.), Povos Indígenas no Brasil - 85/86. São Paulo: CEDI, p. 85-7.

Wright, Robin M. 1990. Guerras e Alianças nas Histórias dos Baniwa do Alto Rio Negro. Ciências Sociais Hoje, p. 217-36.

Wright, Robin M. 1987/88/89. Uma História de Resistência: Os Heróis Baniwa e Suas Lutas. Revista de Antropologia, vol. 30/31/32: 355-81.

Wright, Robin M. 1992a. Guardians of the Cosmos. Baniwa Shamans and Prophets, Part I. History of Religions, University of Chicago, august, p. 32-58.

Wright, Robin M. 1992b. Guardians of the Cosmos. Baniwa Shamans and Prophets, Part II. History of Religions, Universidade of Chicago, november, p. 126-45.

Wright, Robin M. 1992c. 'Uma Conspiração contra os Civilisados.' História, Política e Ideologias dos Movimentos Milenaristas dos Arawak e Tukano do Noroeste da Amazonia. Anuário Antropológico 89, p. 191-234.

Wright, Robin M. 1992d. História Indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: Carneiro da Cunha, M.M. (orga.) Hisória dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 253-266.

Wright, Robin M. 1993-1994. Umawali. Hohodene Myths of the Anaconda, Father of the Fish. Bulletin suisse des Américanistes, Genebra, no. 57-58: 37-48.

Wright, Robin M. 1993. Pursuing the spirit. Semantic construction in Hohodene Kalidzamai Chants for Initiation. Amerindia. No. 18, pp. 1-40.

Wright, Robin M. 1996. "Aos Que Vão Nascer". Um Etnografia Religiosa dos Índios Baniwa. Tese de Livre Docência apresentada ao Departamento de Antropologia, IFCH, UNICAMP.

Wright, Robin M. 1998. Cosmos, Self and History in Baniwa Religion. For Those Unborn. Austin, Texas: University of Texas Press.

Wright, Robin M. 1999. O Tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa. In: Robin Wright (org.). Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil. Campinas, Ed. Unicamp.

Wright, Robin M. 2002a. Ialanawinai: O branco na história e mito baniwa. In: Albert, Bruce & Alcida Ramos (orgs.) Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP, pp. 421-68.

Wright, Robin M. 2002b. 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.

Wright, Robin M. 2004. The Wicked and the Wise Men: Witches and Prophets in the History of the Baniwa. In: Whitehead, Neil & Robin M. Wright (orgs.), In*:* In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery in Amazonia. Duke University Press (a ser publicado em 2004).

Wright, Robin M. & Hill, Jonathan D. 1986. History, Ritual and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon. Ethnohistory 33 (1): 31-54.

Zucchi, Alberta. 2002. A New Model of the Northern Arawakan Expansion. In: Hill, Jonathan D. & Fernando Santos Granero. Xomparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia. Urbana: University of Illinois Press, pp. 199-222.

Epílogo - 2003

Nesse livro, procurei documentar dois séculos e meio de história dos povos indígenas do Alto Rio Negro – e especialmente dos Baniwa com quem tenho trabalhado – focalizando em determinados momentos de grandes transformações pelos quais os povos passaram: o auge da escravidão na metade do século 18; o programa de "civilização e catequese" na metade do século 19; a época da borracha e a conversão dos Baniwa ao protestantismo evangélico na primeira metade do século 20; a mineração e o Projeto Calha Norte no final deste mesmo século. Registramos e analisamos não somente os impactos dessas transformações nas sociedades e culturas do Alto Rio Negro, mas também – e mais significativamente – as estrategias dos povos diante delas, entre as quais as mais notáveis foram: a resistência armada e a formação de confederações lideradas por chefes de guerra; a recusa de participar nos programas de "civilização"; inúmeros movimentos proféticos pela região inteira durante mais de 150 anos; o afastamento e refúgio em lugares inacessíveis; e, no final do século 20, a formação de uma Federação moderna e eficiente que abrange todos os povos, e inúmeras associações locais para reivindicar os direitos indígenas e forjar um novo futuro para a região.

Assim, vemos duas histórias paralelas e entrelaçadas: uma, das transformações externas em que os povos figuram nos projetos dos colonizadores como objetos de uma política fundada em dominação e subordinação; e a outra, das transformações internas em que os povos ativamente buscaram forjar os seus próprios destinos históricos utilizando os seus recursos sociais, políticos, e religiosos para ao mesmo tempo garantir a sua sobrevivência e dar novos sentidos às suas vidas e culturas. Nesse empreendimento dos povos, é de se admirar a sua extraordinária resiliência e criatividade. Hoje, longe de serem meros "sobreviventes" de uma história marcada por extrema violência e traumas, os povos

do Alto Rio Negro oferecem testemunho em suas narrativas de longas tradições de luta para manter e re-criar as suas identidades diante das desigualdades profundas.

Hoje, o momento é completamente distinto dos outros documentados nesse livro. Já foram demarcadas e homologadas as terras do Alto e Médio Rio Negro. As associações e a Federação já fizeram avanços significativos na formulação de projetos de desenvolvimento, com a assessoria de inúmeros técnicos em colaboração com diversas ONGs, notavelmente o Instituto Socioambiental. E já foram definidas políticas claras em relação à pesquisa de qualquer tipo nessa região. Vários projetos inovadores nas áreas de educação e saúde estão em fase de implantação. Não existe mais o sistema destrutivo e predador da exploração de mão-de-obra por elementos de fora. Pelo contrário, o momento é de crescimento social, económico, e político. O momento é de auto-determinação pela Federação (FOIRN), as associações locais, e as comunidades de base.

Há, porém, muitos problemas que ainda precisam ser discutidos e solucionados para que esse crescimento não esbarre contra a divisão interna. São problemas nas áreas de saúde, educação, e economia particularmente; problemas gravíssimos que saltam aos olhos de quem visita os bairros periféricos de São Gabriel da Cachoeira. Mas também são problemas culturais já que o momento é de redefinição e ressignificação das práticas tradicionais. Desde há muitas gerações, os povos do Alto Rio Negro vem perdendo instituições e práticas centrais da sua cultura tradicional. Hoje, muitos procuram, se não recuperar, pelo menos saber algo sobre essas práticas e instituições. A memória dessas geralmente é guardada pelos velhos, pelos poucos pajés e pelos mais numerosos benzedores e rezadores. Existe uma atitude, perfeitamente compreensível, de que qualquer pesquisa sobre essas tradições têm um preço. Compreensível porque qualquer conhecimento é como um recurso – tem seu valor. E é com razão que os povos hoje

reclamam que os resultados da pesquisa antropológica até hoje raramente foram devolvidas para as comunidades. Para reverter essa disparidade, a pesquisa antropológica e histórica, a nosso ver, terá de ser conduzida pelos próprios indígenas, formados nas disciplinas das Ciências Sociais, e realizada junto aos grandes conhecedores da tradição de suas culturas – os pajés, velhos, e rezadores - em colaboração com os pesquisadores de fora cujos projetos terão de passar necessariamente pela aprovação das comunidades em questão. Precisa enfim reconhecer que esses conhecimentos são de inestimável valor, não só enquanto recursos mas também para o bem-estar das futuras gerações.