



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

LUIZ AUGUSTO SOUSA DO NASCIMENTO

Patrões, fregueses e donos: economia e xamanismo no Médio Rio Negro.

**São Carlos-SP
2017**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

LUIZ AUGUSTO SOUSA DO NASCIMENTO

Patrões, fregueses e donos: economia e xamanismo no Médio Rio Negro.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Andrello

**São Carlos-SP
2017**

Patrões, fregueses e donos: economia e xamanismo no Médio Rio Negro.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
Via Washington Luís, Km 235 - Caixa Postal 676
CEP 13565-905 - São Carlos - SP - Brasil
Fone: (16) 3351-8371 - ppgas.coordenacao@ufscar.br



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

BANCA EXAMINADORA DA TESE DE DOUTORADO DE

Luiz Augusto Sousa da Nascimento

07/03/2017

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Orientador e Presidente
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Profa. Dra. Manuela Carneiro da Cunha
Universidade de São Paulo / USP

Prof. Dr. Mauro Willian Barbosa Almeida
Universidade Estadual de Campinas / UNICAMP

Submetida à defesa em sessão pública
Realizada às 14:00h no dia 07/03/2017.

Banca Examinadora:
Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner
Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli
Profa. Dra. Manuela Carneiro da Cunha
Prof. Dr. Mauro Willian Barbosa Almeida

Homologado na CPG-PPGAS na
_____ª Reunião no dia ____/____/____.

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Coordenador do PPGAS

RESUMO

A tese é o resultado de uma pesquisa etnográfica no Médio Rio Negro, na região do noroeste amazônico. Essa região é habitada por populações multiétnicas (Arawak, Tukano Oriental e Yanomami), com predominância para o grupo baré, que participa de um amplo processo de socialidade com múltiplos agentes, humanos e não-humanos. Procura-se apresentar a perspectiva dos Baré quanto ao sistema econômico de que participam, considerando esse amplo leque de relações. A partir das narrativas e de relatos oriundos na vida diária, abordo questões como a ocupação do território atual, a constituição das comunidades, o trabalho no extrativismo da piaçaba e seu vínculo com outros mundos e seus donos. Desde o ponto de vista baré procuro elaborar uma reflexão antropológica acerca das principais engrenagens do sistema econômico do qual eles participam – o regime do aviamento, no qual patrões e fregueses se conectam em relações simétricas e assimétricas. Nesse contexto, discuto os encontros entre humanos e não humanos em diferentes espaços de socialidade: o rio, a floresta e a comunidade. Os encontros nesses espaços configuram um emaranhado e complexo sistema que inclui patrões, fregueses, donos, benzedores, rezadores, xamãs, encantos, e cuja síntese pode ser retirada de um relato baré: “juntos e misturados somos povos verdadeiros, habitantes da floresta e dos rios”.

Palavras-chave: Patrões, fregueses, Baré, socialidade.

ABSTRACT

The thesis is the result of an ethnographic research in the Middle Rio Negro region of the Amazonian northwest. This region is inhabited by multiethnic populations (Arawak, Eastern Tukano and Yanomami), predominantly for the baré group, which participates in a broad process of sociality with multiple agents, both human and nonhuman. It is tried to present the perspective of the Baré as to the economic system of which they participate, considering this wide range of relations. From the narratives and reports from daily life, I address issues such as the occupation of the present territory, the constitution of communities, work on the extraction of *piçaba* and its link with other worlds and their owners. From the baré point of view, I try to elaborate an anthropological reflection about the main gears of the economic system in which they participate - the *regime de aviamento*, in which patrons and customers connect in symmetrical and asymmetric relations. In this context, I discuss the encounters between humans and non-humans in different social spaces: the river, the forest and the community. The meetings in these spaces are a complex and complex system that includes patrons, patrons, owners, recipients, prayers, shamans, enchants, and whose synthesis can be taken from a baré story: "Together and mixed are true peoples, inhabitants of the forest and Rivers".

Keywords: patrons, customers, Baré, sociality.

LISTA DE ABREVIATURA E SIGLAS

- ACIMIRN – Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro
- ACIRP – Associação das Comunidades Indígenas do Rio Preto
- AIFP – Associação das Comunidades Indígenas de Floresta e Padauri
- ASIBA – Associação Indígena de Barcelos
- CAIMBRN – Coordenação das Comunidades Indígenas do Médio e Baixo Rio Negro
- CEB – Comunidades Eclesiásticas de Base
- CGID – Coordenação Geral de Identificação e Delimitação
- COAPIAÇAMARIN – Cooperativa dos Piaçabeiros do Médio e Alto Rio Negro
- COMAGEPT - Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro
- CTI – Centro de Trabalho Indigenista
- DSEI – Distrito de Saúde Especial Indígena
- FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
- FUNAI- Fundação Nacional do Índio
- FVA - Fundação Vitória Amazônia
- IDAM – Instituto de Desenvolvimento Agrário do Amazonas
- ISA – Instituto Socioambiental
- LGA – Língua Geral Amazônica
- MPF – Ministério Público Federal
- PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
- SPI – Serviço de Proteção ao Índio
- UFAM – Universidade Federal do Amazonas
- UFSCar – Universidade Federal de São Carlos
- UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro
- UnB – Universidade de Brasília

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Mapa da região do Padauri-Preto no Médio Rio Negro.....	37
Figura 02: Colocação Uirapuru no Alto Rio Preto.....	44
Figura 03: Comunidade Floresta no rio Negro.....	47
Figura 04: Mapa de visualização espacial da região do Padauri-Preto.....	49
Figura 05: Configuração étnica.....	50
Figura 06: Quadro populacional.....	50
Figura 07: Quadro diagramático da comunidade Águas Vivas.....	55
Figura 08: Quadro diagramático da comunidade de Malalahá.....	60
Figura 09: Quadro diagramático da comunidade de Mangueira.....	65
Figura 10: Quadro diagramático da comunidade de Campinas do Rio Preto.....	73
Figura 11: Banco tukano.....	79
Figura 12: Hierarquia étnica.....	126
Figura 13: Organização sócio-espacial das casas.....	129
Figura 14: Estrutura de uma colocação.....	136
Figura 15: Nota de débito de um freguês.....	143
Figura 16: Crianças no circuito.....	145
Figura 17: Ordenamento sócio-espacial.....	146
Figura 18: Matros.....	151
Figura 19: Máscaras rostificadas.....	164
Figura 20: Máscaras sem rosto.....	164
Figura 21: Estrutura de uma colocação.....	186
Figura 22: Notas de um patrão.....	242
Figura 23: Maniwa.....	256
Figura 24: Tipos de embarcações.....	299
Figura 25: Pedra do trovão.....	313
Figura 26: constelação de Antares.....	323

ALGUMAS CONVENÇÕES

Apesar da diversidade linguística da região, as narrativas apresentadas ao longo da tese foram coletadas em língua portuguesa, facilitando o trabalho de transcrição. No entanto, com autorização dos narradores, algumas narrativas foram alterações quanto aos ajustes da língua portuguesa. Percebe-se que as pessoas ora e outra lança recursos do nheengatu para se expressar e utilizam expressões regionalizadas. Dessa forma, em algumas narrativas, muitas expressões em nheengatu se fazem presentes, além de muitas expressões do português local. Considerando essas evidências, as palavras do português local e em nheengatu aparecerão grafadas ao longo do texto em *itálico* com uma nota explicando o seu significado. As palavras de outras línguas estrangeiras também aparecerão grafadas em *itálico*. As narrativas em nheengatu são apresentadas na forma como foram coletadas, seguidas de nota com as respectivas traduções. O tradutor do nheengatu para a língua portuguesa foi Antônio Pereira (Buyawaçu) e Suzete Nascimento.

Os quadros diagramáticos de parentesco estão organizados com as seguintes representações: A cor vermelha representa pessoas identificadas como pertencentes aos Baré; a cor Verde pessoas Baniwa; a cor Roxa representa pessoas do grupo Pira-Tapuia, a cor laranja Tukano; amarelo Tariana; o ícone de cor azul pessoas não indígenas. O gráfico de cor branca representa casos em que não foi possível a identificação.

GLOSSÁRIO DE PALAVRAS REGIONALIZADAS

Amoerar – pessoa que fica cobiçando coisas de outras pessoas.

Arabu – alimento feito de uma mistura de ovos de tartaruga com farinha de tapioca.

Arigó – Nordestinos que trabalhavam na seringa ou pessoas não nascidas na Amazônia.

Bubulhar – ato de boiar sobre as águas, a deriva.

Caraiu – palavra em nheengatu que significa o que não é indígena.

Dabukuri – ritual polissêmico que envolve trocas de alimentos e reuniões entre clãs.

Macaritana – gente com poder de metamorfose.

Marupiara – pessoas com sorte nas caçadas e nas pescarias.

Macaraimbara – veneno.

Paricá – substância vegetal alucinógena utilizada pelos xamãs yanomami.

Pirangueiros – pessoas intermediárias de um patrão.

Ralhar – Advertir alguém, chamar atenção.

Rebolado – local com concentração em palmeira de piaçaba.

Sacaca – sinônimo de pajé.

Sacatina – sovina.

Varadouro – estrada que dá acesso ao piaçabal.

“Nenhuma experiência finita pode nos dar certeza racional sobre infinitas experiências possíveis”. (Hume, 2000, p. 93)

Para Maria Laura, que veio junto ao clímax da tese.

AGRADECIMENTOS

Várias pessoas e instituições contribuíram de forma significativa para esse trabalho. Agradeço primeiramente ao Prof. Dr. Geraldo Andrello PPGAS/UFSCar que desde o primeiro momento em que demonstrei interesse em realizar pesquisa no noroeste amazônico não se limitou em colaborar e assegurou com afinco minha orientação, incentivando e ao mesmo tempo deixando-me escolher o melhor percurso de pesquisa, inclusive auxiliando financeiramente via projeto de pesquisa “*repensando a estrutura social no Uaupés (noroeste amazônico)*”, fomentado pela FAPESP. Obrigado pelo aprendizado e pela amizade.

Outras pessoas e instituições são merecedoras dos meus agradecimentos: Ao professor Dr. Sidnei Clemente Peres que me fez o convite para trabalhar com ele no âmbito dos estudos de demarcação e delimitação de terras indígenas no Médio Rio Negro. Sou grato também pelas primeiras orientações em campo, quando participamos do segundo Seminário de Ordenamento Territorial na cidade de Barcelos. Trabalhar com o professor Sidnei foi um aprendizado fecundo, sobretudo pelos conhecimentos que ele tem da região e a boa relação com as populações indígenas rionegrinas. Ao prof. Dr. Joedson Santana Oliveira (IFPI) que corajosamente assumiu minhas turmas no IFMA quando me afastei para o doutorado. Sou grato também pelas suas reflexões e pelas lutas classistas e acadêmicas que conduzimos no âmbito do IFMA; aos meus colegas de departamento no IFMA, professora Fabiana Leal Nascimento, Regina Helena Bernardes, Fábio Pessoa Alencar e Hemerson Moura (IFMA) pela coragem e disposição que demonstraram no âmbito dos embates políticos e acadêmicos; ao prof. Dr. Flávio Rodrigo Ferreira do IFRN, amigo desde os tempos de mestrado. Obrigado pelos diálogos, parcerias e grato pelas hospedagens em Natal e Campinas. Ao pesquisador Uruguaio Jose Ignacio Gomeza Corte, pela amizade, pelo apoio as incursões pelos rios Aracá e Curuduri e pelas conversas sobre o rio Negro e a cadeia da piaçaba e; aos meus amigos da grande Ilha, Laurindo Teixeira, diretor do CCOCF e ao professor Denilton Santos Carneiro na mesma caminhada desde os tempos de graduação.

A fundação Nacional do Índio – FUNAI pelo apoio logístico; a Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa e Inovação – PPGRI-IFMA, por me conceder a bolsa de estudo. À Associação Indígena de Barcelos – ASIBA e seus membros que me receberam de braços abertos, orientando-me no que fosse necessário para a pesquisa e o reconhecimento das comunidades do interior. A Benjamin Baniwa que à época,

presidente da ASIBA. Obrigado pelas orientações e as histórias do rio Negro. À Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN pelas orientações e os convites para participar de reuniões. Ao Instituto Socioambiental - ISA nas pessoas de Camila Barra e Carla Dias, esta última me inspirou a ir para Campinas do Rio Preto. Sou grato.

Aos professores do PPGAS-UFSCar, principalmente aqueles com quem participei no âmbito dos cursos, em especial a Piero Leirner e Filipe Vander Velden pelas sugestões e contribuições ao texto de qualificação e o professor Pedro Augusto Lolli por ter aceitado participar da banca. Ao secretário do PPGAS-UFSCar, Fábio Urban, sempre solícito. As colegas de turma 2012, Amanda Marqui, Amanda Danaga, Thais Mantovanelli, Henrique Junio Felipe e Dayana Zdebsky.

Aos meus amigos da república “*ClãDestino*” em São Carlos, Lucas Caldas (Minas), Tiago Lango, Flávio Moraes, André Caldas e Gabriel Bertolin, o grande “Gabiru”, pela convivência, pelas festas, descontração e os debates.

A minha Mãe Salete Holanda e aos meus entes próximos que tiveram a paciência de suportar a minha ausência e a limitação do meu tempo, principalmente a minha companheira Josy Santos e meus filhos Gabriel, Samuel e Maria Laura.

E finalmente, dedicação especial às populações indígenas e outras gentes dos rios Padauri e Preto que me ensinaram com maestria os seus conhecimentos e não mediram esforços para colaborar. Sou Grato a José Melgueiro, sua esposa Ladi Ba sua prole; Antônio Pereira (Buyawaçu) e Valdiza de Jesus pelos cuidados que tive comigo; a Derly e Lucilene Pereira (Cará-Preta) pelos ensinamentos na roça e outras histórias; Gilvan Tuyuka, com toda a sabedoria da sua pedra do trovão me orientou como um exímio professor; a todas as crianças que na alegria e brincadeira disseram-me coisas que poucos adultos talvez não tivessem o mesmo encorajamento de se expressar com tanta harmonia, precisão e segurança e; aos *donos*, que me permitiram adentrar a mata grande e a navegar pelos braços do rio Negro.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	18
CAPÍTULO I	
UMA BREVE CARACTERIZAÇÃO DA OCUPAÇÃO CONTEMPORÂNEA DO RIO PADAUIRI E PRETO.....	37
1.1. O rio Padauri no contexto pós-ciclo da borracha.....	40
1.2. Ocupação contemporânea da região do Padauri.....	42
1.3. O rio Preto.....	48
1.4. As comunidades do rio Preto.....	51
1.4.1. Comunidade de Águas Vivas.....	52
1.4.2. Comunidade de Malalahá.....	58
1.4.3. Comunidade de Mangueira.....	62
CAPÍTULO II	
CAMPINAS DO RIO PRETO: a cidade encantada e dos encantos.....	67
2.1. Breve história da comunidade de Campinas do Rio Preto.....	67
2.2. Organização social.....	74
2.3. A cidade encantada.....	79
2.4. Luzes e navios iluminados. A cidade encantada vista pelos Baré.....	80
2.5. Visitando a cidade encantada.....	85
2.6. Os encantados visitam a cidade de cima.....	91
2.7. Poligamia encantada.....	95
2.8. Os encantados querem namorar os baré: <i>nós somos diferentes</i>	98
CAPÍTULO III	
OS BARÉ E OS OUTROS.....	104
3.1. O ser Baré, o ser caboclo e o ser cristão.....	111
3.2. Narrativas baré: entendendo o cosmos e as relações entre pessoas.....	118
3.3. Noções de hierarquia sócio-espacial.....	124
3.4. Encontro na comunidade: os Baré as festas de santo.....	131

3.4.1. O circuito de esmola entre rios.....	132
3.4.2. O circuito da “esmola” de frutos na comunidade.....	143
3.4.3. O levantamento dos mastros: a criança, a mulher e o homem.....	148
3.5. Os bailes.....	155
3.5.1. A dança dos fregueses piaçabeiros.....	157
3.5.2. A dança dos mascarados piaçabeiros.....	161
3.5.3. O baile do forró. Estar caraiu ou virar branco?.....	166
3.6. “Esse povo do Rio Negro é igual a gente do fundo. Tem inveja até dos nossos santos.....	169
3.7. O corte final: o derrubamento dos mastros e a distribuição de alimentos.....	172

CAPÍTULO IV

PATRÕES, FREGUESES E OS “DONOS”: suas perspectivas quanto ao sistema econômico que participam.....	175
4.1. O tempo da piaçaba.....	180
4.2. Os patrões da região do Padauri-Preto.....	193
4.3. O domínio dos Macedo e dos Lacerda.....	196
4.4. A ascensão e decadência de patrões.....	202
4.5. Patrões, fregueses e o ‘bicho’: aliança e sobrenatureza.....	206
4.6. O patrão encantado: o desejo de perpetuar relações.....	212
4.7. Patrões, fregueses e a piaçaba: visões e aparições.....	218
4.8. Patrões, fregueses e os donos.....	223
4.9. “ <i>O patrão tem ‘gente’ também</i> ”.....	239
4.10. Adoção e apadrinhamento: os fregueses como xerimbabos.....	247
4.11. Os processos de circulação de objetos e pessoas no sistema econômico da região do Padauri-Preto.....	253

CAPÍTULO V

ENCONTRO NA FLORESTA E NOS RIOS: padrões, fregueses e outras

gentes	262
5.1. Padrões e fregueses: xamanismo e cosmografia.....	264
5.2. Os bichos do mato: mapinguari e curupira.....	265
5.3. Os bichos da roça.....	271
5.4. Ritual de iniciação na roça.....	275
5.5. Fazer <i>Saruã</i>	279
5.6. Fazer <i>matiwara</i>	285
5.7. Os fregueses piaçabeiros e o <i>caricawara</i> (gente-onça).....	290
5.8. Encontro nos rios.....	297
5.8.1. Navegando no rio Negro com os Baré.....	299
5.8.2. A primeira viagem de um recém-nascido no rio Negro.....	305
5.8.3. “ <i>No fundo é igualzinho aqui</i> ”: uma visão xamânica.....	311
5.8.4. “ <i>A cobra-grande quer levar as nossas crianças</i> ”.....	317
5.8.5. A casa da arraiáçu no rio Negro.....	321
5.8.6. O boto veste muitas roupas.....	328
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES	335
REFERENCIAIS BIBLIOGRÁFICOS	340

INTRODUÇÃO

Minha primeira viagem para o rio Negro ocorreu no ano de 2009, quando fui convidado pelo antropólogo Sidnei Clemente Peres¹ para compor o Grupo Trabalho para realizar estudos de Identificação e Demarcação de Terras Indígenas no Médio Rio Negro, instituído formalmente pela FUNAI no período. Até então, tinha pouco conhecimento da região rionegrina, pois as minhas pesquisas (graduação, mestrado, em ONGs, entre outras) estavam voltadas para grupos jê-timbira habitantes das regiões de cerrado no sul do estado do Maranhão e norte do estado do Tocantins.

Sair do cerrado para adentrar na adensada floresta Amazônica foi um desafio. Muitas surpresas se apresentaram logo de saída, como, por exemplo, a variedade das paisagens grandiosas, a diversidade dos moradores regionais -- brasileiros, colombianos e venezuelanos --, a multiplicidade de línguas faladas na região (tukano oriental, arawak, Yanomami, língua geral, etc.), a complexidade das cosmologias locais e, principalmente, o volume e as diferenças de abordagens da literatura etnológica disponível. Tive que dedicar boa parte do meu tempo realizando leituras preliminares especializadas, que até então não eram do meu conhecimento, como, entre tantos outros, as monografias clássicas de Stephen Hugh-Jones e Christine Hugh-Jones sobre os Barasana e de Irving Goldman sobre os Cubeo, os registros do etnólogo alemão Curt Nimuendajú, o clássico livro de Alfred Russel Wallace e a “viagem filosófica” de Alexandre Rodrigues, todos fundamentais para uma entrada bem informada no rio Negro². Olhando retrospectivamente, acredito que foi esse conjunto de inquietações que me levaram a seguir trabalhando no rio Negro e ingressar no curso de doutorado em Antropologia Social da UFSCar – trocando os Timbira, entre os quais realizei minha pesquisa de mestrado (vinculada à UFRN), pelos povos do Médio Rio Negro, em particular os Baré, meus principais interlocutores ao longo do trabalho.

Desde os tempos de graduação trabalhando com os Timbira, que orientam suas ações sociopolíticas e culturais a partir de concepções dualistas simétricas, como as aldeias divididas em metades cerimoniais, a classificação de pessoas de acordo com as respectivas posições socioespaciais, as normas de residência do tipo urixolocal entre outras questões, a construção de um entendimento básico do nexos social rionegrino foi

¹ Professor da Universidade Federal Fluminense – UFF, e coordenador do GT Médio Rio Negro FUNAI.

² A partir da metade da década de 1980, vários pesquisadores brasileiros passam a realizar pesquisas na região do noroeste amazônico, por exemplo, Renato Athias, Aluísio Cabalzar, Geraldo Andrello, Cristiane Lasmar, Flora Dias, Pedro Augusto Lolli entre outros. Também Robin Whight sobre os Baniwa.

bastante penoso de início. Quando cheguei ao rio Negro, deparei-me com concepções bem distantes do pensamento jê-timbira, como a exogamia linguística, o sistema de residência virilocal e, principalmente, o xamanismo³, ainda que as pessoas não falem tão abertamente sobre a temática. Todavia, o xamanismo está presente no dia a dia dos rionegrinos e, dessa maneira, figurou permanentemente no trabalho de campo.

Minha primeira estada no rio Negro ocorreu em setembro de 2009, quando a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro - FOIRN e o Instituto Socioambiental – ISA, promoveram o segundo Seminário sobre o ordenamento territorial da região do rio Negro. O Seminário foi realizado na cidade de Barcelos no Médio Rio Negro. Estiveram presentes as principais “lideranças políticas” das comunidades indígenas de toda a bacia rionegrina no Brasil, representantes de organizações ambientalistas, colônia de pescadores, patrões piaçabeiros, associações de trabalhadores rurais, bem como alguns vereadores de Barcelos e representantes do executivo local (secretário de meio ambiente, turismo e pesca). Os trabalhos do Seminário foram realizados durante uma semana. No segundo dia de reunião, quando os pesquisadores do ISA apresentaram um extenso material cartográfico para as oficinas, ocorreu enorme alvoroço, porque os mapas apresentavam uma grande área indicada como “terra indígena” -- na verdade tratava-se de uma simulação cartográfica das possíveis áreas indígenas a serem identificadas. Esse quiproquó causou uma grande confusão, pois os vereadores locais alardearam pela cidade que as ONGs estrangeiras e forasteiros de São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília estavam planejando algo contra o município, inventando índios e tirando as terras daqueles que “estavam trabalhando para o progresso”. Um vereador chegou a sugerir que a região de Barcelos não poderia se transformar em “uma reserva indígena porque não havia mais indígenas na região, os poucos que restaram eram os Yanomami que eram selvagens, índios bravos e os outros eram todos caboclos”. Essa situação produziu uma relação conflituosa entre parte da população barcelense branca e lideranças políticas indígenas, que respondiam às acusações daqueles que negavam sua condição indígena:

Sim, nós indígenas temos misturas sim, nenhuma raça é pura, desde os tempos dos antigos a gente anda se misturando, se você for observar nas nossas histórias contadas pelos mais velhos, você vai perceber que sempre houve a mistura, porque é se misturando que a gente descobre e inventa as coisas. Agora, houve um tempo em que ocorreram muitas

³ Entre os Jê-Timbira, o xamanismo não ganha tanta evidência quanto no rio Negro, pois os Jês praticam o curandeirismo, exercido por pessoa especializadas denominadas de *wajacá*.

misturas com os *caraiu*, principalmente de Baré, mas isso não implica que eles não sejam indígenas. Agora não se pode afirmar que todo mundo aqui no rio Negro é indígena. Claro que somos iguais às mudas de *maniwa*, que nos espalhamos por toda parte, mas na roça as mulheres sabem quem é quem no seu espaço, sabem diferenciar as ramas. Assim é para as pessoas. Em Santa Isabel tem muitas pessoas que nasceram a partir do gomo [nó] da *maniwa*, mas que não estão mais no espaço devido, que é a roça. As pessoas que se transformaram em *caraiu* estão permanecendo *caraiu*, agora nós indígenas estamos no nosso lugar e temos a nossa diferença, que está ligada às histórias dos nossos ancestrais, dos nossos bisavôs. Se todos na Amazônia são indígenas, então convidem eles a vir participar do movimento e ajudar a demarcar as nossas terras?. Mas não, tudo é o contrário, eles não pensam no coletivo, e sim em aumentar o patrimônio deles explorando as nossas terras. Nós queremos nossas terras para ser usadas para garantir o nosso sustento e manter as nossas tradições, manter as nossas histórias, lembrar os tempos dos antigos. Aqui no rio Negro por onde você andar você vai encontrar coisas ou marca dos nossos ancestrais. A terra é pra se morar na coletividade, não para usurpar. O jeito que a gente usa a terra faz a diferença. (Carlos Wa'ikhen, Pira-Tapuia, Barcelos, setembro de 2014).

O Seminário prosseguiu no dia seguinte, com a tensão instalada. Vereadores, aliados aos empresários do turismo e aos patrões do extrativismo da piaçaba, promoveram uma manifestação em frente ao espaço onde estavam ocorrendo as oficinas de mapas, com carro de som e faixas com o seguinte teor: “não vamos entregar Barcelos para as ONGs”; “Em Barcelos não tem índio, são todos caboclos”, “As ONGs querem tomar nossas terras e inventar índios” entre outras.

No contexto desse movimento, passei a questionar: por que a população regional insistia na invisibilidade indígena, transformando-os todos em caboclos? Obviamente, veio à tona o potencial conflitivo das controvérsias quanto à posse da terra e aproveitamento dos recursos naturais. Neste cenário, veio o primeiro *insight* para a elaboração de um pré-projeto para o doutorado: pensar as disputas territoriais no Médio Rio Negro, a invisibilidade dos povos indígenas locais e implicações do emprego da categoria caboclo. Eu havia conhecido neste contexto duas lideranças indígenas que acenaram com a possibilidade de me hospedar em suas respectivas comunidades, localizadas nas calhas do rio Preto e Padauri, região em que está situada uma das maiores áreas de piaçabais no Médio Rio Negro. A fibra da piaçaba é um produto extremamente importante para a economia local, explorada por meio do regime do aviamento, uma relação entre patrões e fregueses frequentemente descrita como assimétrica. Todavia, durante as incursões aos piaçabais fui percebendo o quanto às

relações entre patrão e freguês extrapolam o aspecto econômico, como veremos ao longo da tese.

Quando regressei da primeira viagem ao rio Negro, tive a falsa impressão que seria possível levar adiante o meu pré-projeto de doutorado, abordando a questão das disputas territoriais e a invisibilidade indígena enquanto sujeitos políticos. Porém, quando realizei a minha segunda viagem em agosto de 2010, já no âmbito dos estudos de identificação de terras, vim a perceber outras questões que me levaram a ponderar a proposta inicial. Ao iniciar as incursões ao interior, passei a visualizar uma variedade de arranjos na estrutura das relações patrões-fregueses. Durante três meses (agosto, setembro e outubro de 2010), navegando entre sítios, colocações, piaçabais, entre outros espaços, fui percebendo o quanto à relação patrão-freguês era prenhe e o quanto ultrapassava a dimensão propriamente econômica. A partir de então, passei a me interessar pelo assunto.

“Toda gente no rio Negro é freguês, só não é quem está patrão”. Essa afirmativa de um interlocutor demonstra a mobilidade potencial no âmbito da relação patrão-freguês no Médio Rio Negro, assim como nos leva a sugerir que boa parte das pessoas já passou pela posição de freguês. Portanto, esta posição está para todos, enquanto a posição de patrão, embora aberta, depende de um conjunto de ações que extrapolam o campo econômico, como as negociações com “donos” e “pessoas” da esfera sobrenatural, por assim dizer – de modo esquemático, os *bichos do fundo* e os *bichos do mato*. Observar as peculiaridades dessas relações foi de fundamental importância para entender o contexto etnográfico em uma perspectiva nas quais patrões, fregueses e donos sobrenaturais interagem na abertura de novos piaçabais.

Em 2011, quando finalizei a segunda etapa do trabalho de campo do GT, totalizando cinco meses, já dispunha de muitas informações compiladas, sobretudo relacionadas à territorialidade e à morfologia social, temáticas centrais que comporiam o Relatório Circunstanciado de Identificação e Demarcação - RCID. A partir do desdobramento do manuscrito do RCID, elaborei um pré-projeto de pesquisa e apresentei ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar no ano de 2011. Os temas do pré-projeto eram a territorialidade e as festas de santo no Médio Rio Negro, elementos centrais para o ordenamento territorial na região. Isto é, a pesquisa que então eu concebia era ainda intrinsecamente ligada à minha participação no GT de identificação. Quando ingressei no doutorado em 2012, havia uma exigência da FUNAI para que a equipe do GT voltasse a campo para retificar algumas lacunas que

o RCID apresentava. Essa situação foi extremamente oportuna, pois poderia voltar ao campo com financiamento antes de uma revisão das ideias iniciais do projeto. Pude então realizar uma viagem a campo de um mês, com financiamento e apoio logístico da FUNAI.

Esse tipo de parceria acarreta muitas implicações. Se por um lado nos proporciona boa estrutura para se chegar ao campo, por outro lado, o pesquisador acaba sendo visto como um agente oficial da FUNAI, que está ali para trabalhar questões *ad hoc* – demarcar as terras indígenas. Essa situação nos leva a todo momento a responder perguntas administrativas, bem como informar sobre a situação do processo. Além dessas demandas, ainda nos deparávamos com outras pessoas (empresários do turismo, pescadores comerciais, patrões, regatões, entre outras) contrárias ao processo de demarcação de terras. Essas pessoas, que nos rotulam como seus inimigos, passaram a protagonizar situações tensas, pois como veremos, a partir do segundo seminário de ordenamento territorial, ações planejadas por esses agentes trouxeram à tona a hostilidade com relação aos indígenas e seus aliados.

Mas, afinal, passou-se dois anos antes de um novo retorno ao campo, o que só ocorreu em 2013, de modo que as dificuldades daquela conjuntura em alguma medida se atenuaram. Agora era o momento de levar adiante o projeto de pesquisa, em mais um período de campo previsto para quatro meses. Pelas circunstâncias e relações pessoais acumuladas, fui levado a Campinas do Rio Preto, uma comunidade localizada no Baixo Rio Preto. Esta comunidade é a mais antiga dessa calha e abriga a maior população da região. Por outro lado, durante as primeiras incursões do GT, construí boa relação com o principal líder político local, José Melgueiro de Jesus, então presidente da Associação das Comunidades Indígenas do Rio Preto (ACIRP), que se dispôs a me ajudar no que fosse necessário. Em contrapartida, eu prestaria assessoria a ACIRP, o que acabou mesmo acontecendo. José Melgueiro é um rezador muito respeitado no rio Preto, já foi freguês, viveu com os Yanomami e é um exímio conhecedor-pensador das histórias locais. Porém, durante toda a minha estada no rio Preto, em nenhum momento tive a oportunidade de explorar com ele todas essas habilidades, senão tratar apenas de políticas de associações, FOIRN e seus desdobramentos. A nossa relação parece ter se limitado a uma relação contratual, na qual ele me acolhia em sua casa e eu prestava serviço à sua Associação.

Todavia, o aprendizado no próprio cotidiano de sua casa e nos trabalhos nas roças foram fundamentais. Saliento, em especial, os ensinamentos da sua esposa, dona

Ladi Basílio, uma mulher baré com quem aprendi a observar pouco a pouco aquilo que no início estava fora do alcance de minha visão, como os arranjos dos quintais e uma série de alimentos classificados como reimosos, não reimosos e mansos. Todas as manhãs, antes do jejum, minha anfitriã vinha com um ensinamento novo: “não se pode comer antes de lavar a boca com água pura, a gente não sabe quais os bichos que andaram a noite, nem os ventos que passaram por debaixo da nossa rede”. Quando contraí malária, os meus anfitriões não mediram esforços comigo. Debitado, estirado no fundo da rede, ora e outra podia escutá-los se perguntando: “será que gente da cidade tem mesmo malária? Não é outro sague, não é outro corpo? Sei lá, não parece tudo igual não. Pode até não ser malária, deve ser doença da cidade mesmo, então não tem rezador, não tem os nossos remédios, mas vamos fazer assim mesmo”.

Os primeiros três meses que estive hospedado em Campinas do Rio Preto foram fundamentais. Foi então que conheci Antônio Buyawaçu, um velho baré que nasceu dentro dos seringais na época em que seus pais trabalhavam como fregueses em colocações no rio Padauri. Ele passou boa parte da sua vida trabalhando como freguês, primeiro da seringa e depois da piaçaba. Buyawaçu foi uma das pessoas que me proporcionou outras visões do rio Negro, cruciais para entender a relação entre patrão e freguês não pela ótica meramente econômica e comercial. Como conhecedor em profundidade dos matizes dessa relação, fornece a seguinte síntese:

“Ser freguês de um patrão tem suas maravilhas, parece que um não vive sem o outro, parece pai e filho, o peixe e o rio, a roça e a mulher, mas também têm seus sofrimentos, cada freguês é quem faz a sua felicidade e faz a sua própria tristeza”. (Antonio Buyawaçu, comunidade Campinas do Rio Preto, junho de 2014)

A minha aproximação com Antônio Buyawaçu ocorreu quando todas as pessoas da comunidade (exceto ele, sua esposa e um neto) foram participar de um festejo de santo na comunidade de Canafé, na margem direita do rio Negro. Meu anfitrião José Melgueiro havia me deixado sob a responsabilidade de Buyawaçu, pois eu ainda me recuperava da malária. Em um primeiro momento, fiquei me lamentando, porque a temática dos festejos de santo era um de meus grandes interesses. No entanto, a minha permanência na casa de Buyawaçu foi fundamental para que a pesquisa ganhasse outros rumos, pois durante a semana em que fiquei hospedado em sua casa foi suficiente para fazer aparecer outras questões e abrir novos horizontes, como o xamanismo, as cidades encantadas, as relações com os bichos do fundo, bem como me aproximar do ponto de vista de uma pessoa que foi freguês durante boa parte da vida. Foi a partir desse

momento que passei a investir na temática dos padrões e fregueses, deixando de lado a proposta inicial da pesquisa – ordenamento territorial e festa de santo. A questão que começava a emergir, mas ainda não precisamente formulada, dizia respeito ao fato de que o extrativismo no rio Negro, uma vez revigorado pelo que parecia ser um novo interesse econômico na fibra da piaçaba, não se restringia às trocas entre agentes econômicos claramente posicionados na cadeia do endividamento. Pelas conversas com Buyawaçu, eu começava a entrever uma outra “esfera de trocas”, que operavam no âmbito da própria produção, por assim dizer. Refiro-me a um conjunto de relações entre humanos e não-humano que têm lugar no interior do piaçabal, e das quais depende sua safra anual. Isto é, refiro-me aqui àquilo que permanece oculto nas montanhas de pacotes, piraibas e toras de piaçaba que jazem nos portos prestes a serem embarcadas rio abaixo⁴.

Retornei dessa etapa de campo apostando na mudança do eixo da pesquisa. Foi o que aconteceu. Buyawaçu e a sua esposa dona Valdiza de Jesus se tornaram pessoas centrais que orientavam as minhas observações em campo. A maioria das narrativas coletadas no rio Preto foi contada por essas duas pessoas.

No ano de 2014, retornei ao rio Preto para participar dos festejos de santo. Neste período, acompanhei as principais etapas da festa, principalmente as consideradas essenciais como o circuito de esmola entre comunidades ou *folia*, apontadas como uma etapa preliminar de suma importância para as festividades, pois apresentam um caráter agregador ligado a um conjunto de dispositivos políticos, econômicos e sociais. O circuito de esmola não era realizado há mais de cinco anos. Foi uma surpresa. Pessoas das comunidades vizinhas comentavam que Campinas só fez o cerimonial devido a minha presença:

Esse movimento me pegou de surpresa. Porque as pessoas daqui não tinham mais a empolgação de fazer a *folia*. Dava muito trabalho, dava muita *farra brava* e às vezes as joias eram tão fracas que não valia a pena, não pagava nem o combustol. A gente pensava que a *folia* estivesse enterrada mesmo. Mas o senhor [eu] vem para o rio Preto e desenterra a *folia*. O povo do rio Preto quer mesmo mostrar isso para o senhor. É cultura nossa mesmo, não estava mais fazendo, mas é. Não é invenção. Isso é muito bom, tem que vir mais gente de fora pra vê se as nossas festas seja boas como antigamente, seja a nossa cultura mesma [...]. (Antônio Caeira, comunidade Acuacu, rio Padauri, junho de 2014)

⁴ A piaçaba quando trabalhada na oficina do freguês, ganha vários formatos: pacote, tora e piraiba. Esta última é uma forma em que as fibras da piaçaba são armazenadas sem corte, porém selecionadas, pois o principal destino das piraibas é a fabricação de artesanato.

O interlocutor percebe a interferência do pesquisador, destacando que a *folia* naquele ano foi realizada porque a comunidade queria mostrar a “cultura nossa mesma” para um estrangeiro. Neste caso, as pessoas sabiam que o antropólogo pesquisa certos temas (rituais, xamanismo, festas, política entre outros), e na medida em que as relações entre pesquisador e seus interlocutores vão sendo estreitadas, estes tendem a oferecer por conta própria relatos ou atos de interesse do pesquisador.

Durante os últimos meses da pesquisa de campo, foram muitos os relatos fornecidos por pessoas das mais diversas especialidades, inclusive as crianças, que passaram a me procurar para contar histórias de encantados e bichos do fundo. Na ocasião realizei uma oficina de desenhos livres com crianças e as figuras que mais apareceram foram cobra-grande, curupira, mapinguari, peixes-monstros, botos. Foi um aprendizado fecundo, pois quando uma criança me apresentava o seu desenho, eu pedia que contasse a história relacionada a cada figura. Essa atividade foi importante para entender o ponto de vista das crianças em relação aos bichos e aos encantados, ainda que não tenha tratado desse ponto ao longo da tese⁵.

Durante a pesquisa de campo, que totalizou de forma descontínua quinze meses, procurei envolver na pesquisa interlocutores e especialistas de ordens variadas, como rezadores, xamãs, fregueses, patrões, catequistas e parteiras, homens e mulheres de todas as faixas-etárias. Todos esses interlocutores, conscientes ou não da sua condição, contribuíram cada um a sua maneira, demonstrando disposição em ajudar, como o próprio Antônio Buyawaçu, reputado conhecedor das tradições de seu povo, ou Genésio Gereba, acusado de ser pessoa fantasiosa e muitas vezes não compreendido por seus vizinhos. Parafraseando Sáez (2013), “os nativos [interlocutores] são figuras paradigmáticas que alcançam todo o seu valor numa discussão abstrata, mas se expõem a ruídos quando descrevem situações concretas”.

Genésio Gereba sabe muito das histórias dos patrões. Ele é filho de freguês e desde cedo se tornou também um freguês. Ele nasceu e vive ainda embrenhado dentro dos piaçabais do Padauri e Preto. Ele sabe muito, às vezes a cabeça dele enrola que parece que ele mesmo é um bicho, sabe? Ele devia ser professor, porque poucos aqui conhecem tão bem esse Padauri como ele. (Antônio Buyawaçu, comunidade Campinas do Rio Preto, junho de 2014)

⁵ Não utilizei os relatos das crianças na tese, todavia, estes relatos foram fundamentais para diálogos com pessoas adultas sobre as temáticas abordadas quando apresentava o vídeo no centro comunitário ou mesmo nas casas dos pais das crianças.

Mesmo longe do rio Negro, as conversas com alguns interlocutores não cessaram, pois durante a escrita da tese ora e outra eles se expressavam, relatando situações por meios de telefonemas, mensagens de textos via MSN, conversas pelo *facebook*⁶. Eles ainda entram em contato para falar da vida diária e para solicitar ajuda⁷. Dessa maneira, a tese, até a sua última tinta, reservou espaço para as reminiscências posteriores ao campo.

A pesquisa, o cenário e seus desdobramentos.

A região do rio Negro é um cenário que abriga paisagens distintas, assim como uma população multiétnica e uma diversidade sociolinguística que chamou atenção de pesquisadores de várias áreas do conhecimento: biológica, sociológica, linguística, antropológica, entre outras. O estudo apresentado aqui é de caráter etnográfico, de forma que privilegio aquilo que ouvi e observei, e que me remete constantemente à literatura etnológica com a qual venho dialogando (REICHEL-DOLMATOFF, 1976; HUGH-JONES, 1979; 2012; HILL, 1988; 1999; VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002; LIMA, 1996; ARHEM, 2001; FAUSTO, 2002, 2008; DESCOLAR, 2000; ERIKSON, 1999, 2011; ANDRELLO, 2004, WRIGHT, 1996, 1999) entre outros. A pesquisa foi realizada na região do Médio Rio Negro, mais precisamente nos rios Padauri e Preto, afluentes de sua margem esquerda. A região se caracteriza por abrigar uma população indígena multiétnica das famílias linguísticas arawak e tukano oriental.

Devido ao acúmulo de material referente à colonização do rio Negro (WRIGHT, 1996; 1999; 2013; MEIRA, 1996; 1994; ANDRELLO, 2006; 2012; LASMAR, 2005), procuro fazer um recorte temporal a partir de transformações mais recentes, sobretudo a partir da década de 1980, quando se deu o fim dos internatos salesianos e o surgimento de um conjunto de ações governamentais (demarcação de terras indígenas, escolas, servidores públicos estatais, etc.), não governamentais (apoio às constituições das organizações e associações locais, projetos ambientais, etc.) e do

⁶ Na comunidade há um telefone público e a escola dispõe de um computador ligado à rede mundial de computadores, porém, somente um único professor pode acessar tal equipamento. Este se encarrega de passar mensagens daquelas pessoas que solicitam.

⁷ Por exemplo, em uma ocasião, uma mulher baré me telefonou para me avisar que ela estava levando a sua filha para uma consulta com uma mãe de santo em Santa Isabel. Outra vez, um jovem me ligou a mando de Antônio Buyawaçu comunicando-me que ele queria muito falar comigo. O garoto disse: “ele mandou dizer para o senhor mandar uma oferta para ajudar o santo, porque este ano a comunidade quer uma festa bem bonita. [...]”.

movimento indígena (as organizações locais, revitalização cultural, etc.), que se inter cruzam numa dinâmica constante entre os tempos míticos e o tempo atual.

O objetivo do trabalho é apresentar, a partir do ponto de vista nativo, a posição destes no sistema econômico mais amplo de que participam (o regime de aviamento) e as múltiplas relações que envolvem os patrões, fregueses e outras gentes (gente-peixe, bichos do mato, gente-boto e os santos). Nesse sentido, proponho dois eixos temáticos: 1) a ocupação contemporânea dos rios Padauri e Preto e suas respectivas comunidades, dando ênfase à comunidade baré de Campinas, pois além de localizada em ponto estratégico do rio é considerada uma *comunidade encantada*; e, 2) as perspectivas dos patrões, fregueses e outras gentes, que se constituem e convivem em um intenso regime de socialidade.

O primeiro eixo contempla uma descrição do regime de aviamento tal como opera atualmente na região. A participação das comunidades e dos indígenas locais nesse regime remete aos tempos dos primeiros contatos com os colonizadores europeus no início do século XVIII (BENTES, 1996; GEFFRAY, 1996; MEIRA, 1996, 2000; TEIXEIRA, 2009). Nos séculos subsequentes, quando o aviamento se consolidou na região, e até nos tempos atuais, esse regime pouco mudou em relação a sua estrutura básica, pois suas figuras centrais – patrões e fregueses – e as dívidas continuam, e a memória de antigos patrões (bons, maus e ferozes) permanece viva no pensamento local.

Os grandes patrões atuantes no Médio Rio Negro são na grande maioria pessoas de fora da região (Manaus, Belém, Ceará, Rio de Janeiro), enquanto os fregueses são indígenas, com predominância dos Baré. Por isso, ao longo da etnografia, a ênfase descritiva e analítica recai sobre esse grupo. A ideia da tese, portanto, é trazer para o centro as reflexões baré acerca do regime de aviamento e a relação patrão-freguês, sem deixar evidentemente de considerar o ponto de vista dos outros grupos presentes na região. Por exemplo, a discussão sobre o xamanismo, que será elaborada tem como referência o ponto de vista de um xamã tuyuka casado com uma Baré e o de um benzedor tariana também casado com uma mulher baré do rio Darahá⁸. No entanto, trazer a perspectiva baré para o centro das reflexões justifica-se pelo fato de que a maior parte das narrativas e relatos explorados provém deles; além de constituírem o grupo demograficamente mais importante no Médio Rio Negro. Foi com os Baré que fiz

⁸ O rio Darahá corre paralelamente ao rio Preto. Sua desembocadura no rio Negro ocorre acima da foz do rio Padauri. A região do Darahá faz parte da área de influência do rio Preto.

muitas viagens ao longo do rio Negro, a bordo de pequenas canoas com motores rabeta. Essas viagens propiciaram muitas aprendizagens. Quando navegávamos lentamente pelas águas do Negro, as histórias de lugares, os significados de paisagens, espaços de encontro com seres não-humanos, eram relatados em detalhes pelas pessoas. Outro fator que me levou a privilegiar os Baré é que a comunidade onde permaneci a maior parte do tempo é formada, predominantemente, por grupos domésticos baré, e em menor número por famílias baniwa, tariana, tukano e tuyuka.

Os Baré, assim como a maioria dos povos indígenas do noroeste amazônico, sempre procuraram buscar as coisas dos outros, através da guerra, de alianças matrimoniais e trocas cerimoniais (WRIGHT, 1992, 1996; 1999). Isso não se faz diferente quando se trata de ter acesso às “coisas” dos brancos, como, por exemplo, às políticas públicas e aos bens industrializados. A procura por bens industrializados, do ponto de vista analítico, pode ser considerada a “corrente fluvial” ou o canal de navegação que impulsionou e continua impulsionando canoas a *bubulhar*⁹ rumo ao trabalho extrativista (borracha e atualmente piaçaba), assinalando uma relação sistêmica, ora simétrica, ora assimétrica, entre patrões e fregueses. Atualmente, outros fatores (escola, postos de saúde) impulsionam famílias indígenas a migrarem de antigos territórios para outras localidades, sobretudo para as cidades de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel e Barcelos. O deslocamento para as cidades não desvincula as pessoas do seu território de origem, tampouco da vida política e cerimonial local (ritos de iniciação, as devoções aos santos e os compromissos com as festas). O território de origem é sempre acionado como uma marca identitária, de pertencimento. É justamente no território que as pessoas buscam forças para caminhar no mundo dos *caraiu* (termo em nheengatu para pessoa branca, colonizador), através dos seus conhecimentos “tradicionais” e na forma como percebem o mundo.

Muitos de meus interlocutores pretendem que seus filhos terminem os níveis básicos da educação e ingressem em universidades para ocupar cargos públicos em diferentes esferas, mas, vias de regra, defrontam-se com dificuldades de várias ordens. Assim, na maioria das vezes, acabam remando de volta ao convívio no interior, onde retornam à vida comunitária. Também é o momento em que voltam a labutar com o artesanato e principalmente com o extrativismo da piaçaba, voltando a ocupar a posição de fregueses. O relato do meu principal interlocutor, Antônio Buyawaçu, retrata muito

⁹ Categoria nativa que corresponde a navegar à deriva sobre a condução das correntes fluviais. Geralmente quando uma pessoa naufraga se diz que ele desceu de bubulha.

bem os dilemas enfrentados pelos fregueses nesse movimento entre a cidade para o interior:

Meu patrão sempre dizia para o meu pai: se trabalhar como humano, pode deixar de ser bicho do mato e passar a virar gente verdadeira, quem sabe você pode ser até mesmo um patrão. Tem freguês cabeça-dura, não liga para nada, principalmente aqueles que não têm famílias. Eles só querem saber de ter o rancho deles ali para passar a temporada. Agora, aqueles que gostam de uma cachaça, tendo a ‘bicha’ eles não ligam nem para o bico de pena do patrão. [...] cortar piaçaba é o trabalho que todo mundo faz, pode até deixar, mas volta porque é o trabalho que mais tem aqui (Antônio Buyawaçu, comunidade Campinas do Rio Preto, relato em 25 jun. 2014).

Buyawaçu informou que o patrão sempre *ralhava*¹⁰ com os fregueses, dizendo que eles deveriam esquecer as coisas dos velhos e a se civilizar, mas para isso teriam que “trabalhar muito para ser gente”. Apesar de tudo, não deixa de indicar o lado bom do patrão:

Gostava do meu primeiro patrão no tempo que comecei na labuta da piaçaba. Ele apresentou muitas coisas para mim, eu não sabia de muitas coisas, o pouco que sabia era o patrão que nos mostrava. Ele mesmo que trouxe o rádio para dentro dos piaçabais para nós saber o que acontecia no mundo, lá fora em Manaus, sabe. Mas também o rádio servia para o patrão anunciar que estava subindo o rio. Lá de Manaus ele passava a mensagem pela Rádio Difusora – era a estação mais ouvida pelos fregueses. O freguês tinha que se preparar, quem tinha produto ficava alegre, agora aquele que nada tinha ficava com medo. Era assim mesmo. (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campinas do Rio Preto julho de 2014).

Foi, portanto, a partir das conversas com Buyawaçu que comecei a perceber que a relação entre patrão e freguês não era meramente uma relação de exploração e submissão, e que dificilmente poderia ser enquadrada em um esquema do tipo predador-presa (ver também MEIRA, 1994, 2000; 1996; GEFFRAY, 1996; TAUSSIG, 1993; 2010, BONILLA, 2007)¹¹. Para explorar essa outra e crucial dimensão faz-se necessário considerar o conjunto de outras gentes com os quais padrões e fregueses convivem. Esse é o propósito do segundo eixo da tese, no qual temas como xamanismo, cosmografia,

¹⁰ Uma categoria nativa que os indígenas do rio Negro utilizam para chamar a atenção ou advertência de outra pessoa, como se a estivesse reprimindo duramente determinados atos. (comentário meu).

¹¹ A relação entre patrão e freguês em que pese às mudanças às quais está sendo sujeita e que veremos aqui), próprias da região amazônica, aparece como uma relação muito mais fluida e dinâmica que a da imagem de terror que aparece em escritos de autores como Euclides da CUNHA (1999) - *À margem da história* e Ferreira de CASTRO (1976) - *A selva*.

rituais de iniciação, composição de pessoas e de socialidade -- envolvendo aqui seres como o mapinguari, o curupira, o *mati*, a cobra-grande, a gente-boto, entre outros --, são destacados. A etnografia demonstrou que, do ponto de vista dos fregueses baré, tanto a relação com o patrão como aquela com os donos e bichos do mato, com quem é forçoso negociar, são objeto de inúmeros e distintos cuidados. Essas questões se apresentaram de forma inescapável ao longo da pesquisa, e nos levou a interrogar acerca das diferentes posições que conformam a cadeia do endividamento no Médio Rio Negro. Ainda que seja tentador em certo sentido assimilar a posição do freguês à de presa ou xerimbabo, e a do patrão à de predador ou “dono”, como bem demonstrado por Bonilla (2000; 2007) entre os Paumari do rio Purus, no Médio Rio Negro o quadro não restaria completo sem a consideração dos outros seres que habitam o piaçabal. Além disso, deparei-me com outros aspectos inusitados da relação patrão-freguês, e que se expressam de modo particular em uma das falas de meu principal interlocutor: “no rio Negro, todo mundo é freguês, só não é quem está na condição de patrão”. Pode-se, assim, indicar uma não fixação em potencial de posições, bem como, em muitos casos, a instauração de uma relação amistosa. Nesse contexto, os padrões parecem ter plena consciência de que seu negócio só poderá prosperar caso adotem um comportamento adequado diante dos fregueses e de “outras gentes”. Nesse sentido, vale menção aqui ao caso dos fregueses conhecidos como “faca de jabuti”, que geralmente trapaceiam os padrões colocando-os na condição de presa.

Quanto a essas outras gentes mencionadas por muitos, senão todos interlocutores, referem-se a uma gama variadas de seres não-humanos, que habitam as matas e as águas profundas, aparecendo com certa frequência nos caminhos que levam aos piaçabais e nas praias do rio Negro. Dois termos são frequentemente utilizados para referir-se a eles: “encantes” ou “encantados” e “donos”, que sugerem uma qualidade específica e uma condição relacional bem marcada respectivamente. Quanto à relação entre esses termos, minha impressão é que todos os donos possuem um caráter encantado, mas nem todo encanto é necessariamente um dono.

De acordo com Slater (2001, p. 180), o termo “encante” deriva do latim *incantare*, ligado a feitiço, recitação de palavras mágicas e sedução. O encanto pode ser entendido como o estado do encantado.¹² Elas foram bastante destacadas nos trabalhos

¹² Na literatura referente às religiões de matrizes africanas, encantado são chamadas as entidades, seres que tiveram vida terrena e, entretanto, desapareceram enquanto pessoa. Sobre essa questão ver Ferreti (2001) e Assunção (2004).

de Galvão (1955) e Maués (2000), cujas formulações tomo como base ao longo da tese. Galvão (1955, p. 98) sugere que a palavra encantado foi introduzida na região amazônica com os colonizadores portugueses. No entanto, o autor adverte que não devemos por isso desprezá-la, uma vez que constitui parte integrante e ativa das concepções amazônicas. O autor descreve os encantados como portadores de força mágica e que tanto humanos quanto animais, plantas e objetos, podem ficar encantados por influência de um ente sobrenatural¹³. Nesse caso, ele não leva em consideração que um animal ou uma planta ou os próprios humanos podem ser um encantado¹⁴. Maués (2005, p. 27) faz uma análise da influência do catolicismo nas práticas de cura de populações amazônicas e segue as mesmas características assinaladas por Galvão (1955), porém acrescentando que os encantados são seres portadores de poder e sabedoria e muitas vezes se manifestam de forma invisível. Ainda acrescenta que os encantados podem ser também uma espécie de auxiliar de pajé.

São normalmente “invisíveis” aos olhos dos simples mortais; mas podem manifestar-se de formas diversas. A partir dessas formas distintas de manifestação, eles são pensados em três contextos, recebendo, por isso, denominações diferentes. São chamados de “bichos do fundo” quando se manifestam nos rios e igarapés, sob a forma de cobras, peixes, botos e jacarés. Nessa condição, eles são pensados como perigosos, pois podem provocar mau olhado ou flechada de bicho nas pessoas comuns. Caso se manifestem sob forma humana, nas praias [...] como se fossem pessoas conhecidas, amigos ou parentes, e desejam levar as pessoas para o fundo.

Essa observação se aplica ao *currupira*, ao *mapinguari* e ao *mati*, seres muito presentes na vida rionegrina, bem como às belas mulheres loiras que aparecem nas praias do rio Negro no verão. Assim, de modo geral, a presença dos encantos no cotidiano rionegrino é um fato que pode ser tomado definitivamente como dado. Como coloca um de meus interlocutores,

Os encantos não são coisas de Deus, nem coisa que os crentes chamam de sataná, demônio. Os encantos já estavam por aqui, eu acho. Do meu entendimento, nós se tornamos cristãos por causa dos padres, mas o encantado tá aí, sempre esteve e não desapareceu com a chegada dos padres; né. Então eu acho que eles são mesmo é coisa da mata, do rio, do igarapé. Enquanto tiver tudo isso, o encantado vai tá por aqui, também, porque não é aqui o lugar dele? Então, nós; os padres já encontraram os encantados por essas bandas, como podemos

¹³ Para Dias (2004, p. 126) os encantos são descritos como caboclos, assim como a própria caipora que é muitas vezes denominada caboclinha da mata. Os encantos podem ser animais, caboclo [índio] e plantas.

¹⁴ Slater (2001) observou que a capacidade dos encantados de mudar de forma representa também uma possibilidade de que possam se transformar para sempre em humanos se assim o quiserem.

expulsar eles daqui? A gente tem que saber lidar com isso, para isso tem os nossos ensinamentos. (Genésio Gereba, rio Preto)

Quanto à noção de dono, Erikson (2011), Fausto (2008) e Wazyniak (2012) já se dedicaram a ela no contexto ribeirinho e indígena amazônico. Esses autores, com ênfases congruentes, buscam demonstrar sua pregnância quando se adentra a mundos ou espaços considerados perigosos, apontando a capacidade que os donos exercem no que diz respeito ao controle daquilo que se encontra em seus domínios (animais, bichos, encantados, peixes, entre outros), sendo os responsáveis pelo bem-estar de todas as gentes, inclusive, os humanos¹⁵. Para Carlos Fausto, a questão se coloca da seguinte maneira:

Procuo imaginar o universo ameríndio como um *mundo de donos* e o dono como o modelo da *pessoa magnificada* capaz de ação eficaz sobre esse mundo. [...] os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar; reprodução, mobilidade. (FAUSTO, 2001, p.333)

Num concepção pragmática, Wazyniak (2012, p. 20) apresenta os donos como seres dotados de poderes para regular o movimento das matas e dos rios. O autor ainda chama atenção para o fato de que os donos prescrevem, mediante regulamentos, orientações sobre o uso dos recursos naturais em seus domínios. Não obstante, embora essas abordagens tenham me conduzido a pensar as relações entre gentes de diversas ordens, ressalto que em algumas situações durante o trabalho de campo fui levado a outros entendimentos, como será visto ao longo da tese. Os donos, juntamente com os patrões e os fregueses, são os protagonistas do regime de aviamento e, por esse motivo, é fundamental uma abordagem que leve em consideração suas ações num plano amplo - sociocosmológico e pragmático, e como são percebidos nesses âmbitos. Minha orientação sobre os donos toma como referência, sobretudo, o enunciado de uma interlocutora, que ressalta:

“Todos os lugares tem um dono e não é o patrão, não é o freguês, nem cristão. Até para você retirar uma casca de pau para preparar um chá tem que pedir aos donos, tudo tem o seu poder nas coisas”. (Valdiza de Jesus, comunidade Campinas do Rio Preto, junho de 2014)

¹⁵ Erikson (2011, p. 16), a partir de Fausto (2008), desenvolve a ideia de donos sobrenaturais, considerando ainda que a relação homem-animal só pode ser interpretada considerando-se a situação de rivalidade (sobretudo com os espíritos-donos da caça) que conduz a inserção do animal no espaço doméstico dos homens.

Pois bem, o problema que se coloca aos fregueses piaçabeiros do Médio Rio Negro, que, como veremos, vêm passando grande parte de sua vida no centro da floresta extraíndo a fibra para trocá-la com os patrões, é o de como estabelecer, por assim dizer, um *modus vivendi* com esses donos encantados. Como veremos também, muitas vezes é preciso estabelecer pactos de convivência, aquilo que permite a um freguês garantir a safra e eventualmente fazer-se patrão. Em grande medida, esse é também o problema que esta tese deverá enfrentar nas páginas que se seguem.

Em entrevista relativamente recente, Eduardo Viveiros de Castro (2008, mas ver também o artigo do autor de 2011), sugeriu que os encontros com esses seres não-humanos em geral invisíveis ocorrem na forma de “quase-eventos”:

O ‘quase evento’ é uma situação sobrenatural típica no mundo ameríndio, que costuma ser letal para os sujeitos ou interlocutores envolvidos, que, subjugado pela subjetividade não humana, passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie do locutor. O evento é em geral, um encontro em que se está sozinho, quando se está com os laços relacionais distendidos. Ir ao mato triste, de luto, deprimido, com raiva, é perigosíssimo. A solidão é uma doença, desgraça. (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 236).

Nesses eventos, prossegue o autor (2008, p. 339), “quase sempre nada acontece, mas sempre algo acontece”. Nesse sentido, o autor sugere que a noção de “quase evento” deve ser vista não como uma categoria psicológica, mas sim, ontológica, pois tal situação de medo ou terror irá marcar em definitivo o modo de existência daquele que o experimenta. É a experiência do “sobrenatural”, e para narrá-la é preciso ter “quase morrido”. Essa experiência, que se encontra na base do perspectivismo ameríndio – um embate de pontos de que disputam a posição de sujeito e de humanidade – é posta em paralelo por Viveiros de Castro à nossa própria experiência ocidental face ao Estado. Tal como a subjetividade alheia que confronta o caçador solitário na mata, o Estado é o ente que concentra o poder para nos determinar, é aquele que nos define: nosso momento de desamparo e incerteza se materializa na interpelação policial – “documentos”! O quase-evento é, assim, o mecanismo de antecipação-conjuração do Estado, que se realiza sempre quando na solidão da mata a pessoa perdida e desorientada é capaz de não responder à interpelação de um interlocutor inesperado e voltar ao convívio de seus parentes. Ora, essa é praticamente a rotina do freguês piaçabeiro.

Desse modo, o medo aparece como um elemento constitutivo da socialidade indígena, sua própria condição de possibilidade, pois é a fonte da diferenciação interna do *socius*, da incorporação da alteridade. Como espero demonstrar em algumas partes da tese, essa é também a forma pela qual um freguês pode eventualmente tornar-se patrão, em um processo de devir-outro. Assim, o acesso em abundância às mercadorias pode ser visto como uma expressão do próprio “processo do desejo” nas sociedades ameríndias, nos termos sugeridos por Viveiros de Castro, e que passa sobretudo por essa inclinação a viver perigosamente. Como sugeriu também o autor, o assim chamado “viver bem” tão propalado em algumas etnografias como o horizonte último das socialidades ameríndias, envolveria sem dúvida o acesso aos bens dos brancos, mas talvez apenas, ou sobretudo, como uma expressão dessa atração pelo risco.

No Médio Rio Negro, qualquer pessoa está sujeita aos encontros com seres não-humanos, principalmente aquelas que não passaram pelos rituais de iniciação (roça e navegação) e “batismo de água”, pois para essas pessoas tudo é perigoso. Os encontros podem ocorrer em diversos caminhos, encruzilhadas, veredas, mata grande, enseadas, praias, igarapés, igapós e casas desprotegidas. Esses Encontros geralmente ocorrem com encantados ou seres antropomorfizados – como os já mencionados *mapinguari*, *curupira* e *mati*¹⁶. Com relação a estes, as formulações de Viveiros de Castro parecem se aplicar integralmente, mas há outros casos que levam a pensar sobre outras possíveis razões que se encontrariam na base desse profundo temor quanto aos encontros sobrenaturais, isto é, quantos aos motivos que levariam esses entes outros a atrair pessoas humanas e roubar-lhes as almas.

Nesses outros casos, não é aparentemente, ou não somente, um embate de perspectivas relativas ao humano que está em jogo. Como veremos, com os *caricawara*, um tipo de gente-onça, bem como com as mulheres e homens encantados do fundo das águas (os botos, ou gente-peixe) que buscam relações sexuais com gente de cima, verifica-se uma espécie de atração fatal, por assim dizer, que expressa o desejo que opera do outro lado, do lado não-humano, pelos humanos propriamente ditos. Como muito de meus interlocutores afirmaram, esses outros entes invejam profundamente os humanos, sentimento que remonta aos tempos das origens míticas da humanidade –

¹⁶ Além desses três seres, considerados principais pelos Baré, existem ainda o *miracanga* – possui cabeça de gente e pés de papagaio, sem corpo e sem braço; o *oribaganga*, forma de macaco (na floresta) e lontra (no rio) e olho de homem; o *curupirinha*, uma forma infantil do curupira que ataca principalmente as crianças; o *caboclinho*, uma espécie de *caraiu* de cor negra, misturado com índio e com bico igual ao de gavião, que seduz mulheres com seu assobio durante o trabalho nas roças.

refiro-me aqui ao famoso mito da cobra grande, que trouxe em seu interior os ancestrais ainda não completamente humanos de todos os povos do rio Negro. Dentre os tripulantes dessa “cobra-canoa”, nem todos vieram a passar pelo processo completo de humanização – a passagem do meio aquático ao meio terrestre --, de modo que aqueles que continuaram vivendo nas águas passariam a invejar os que se transformaram (ver também Andrello 2014). Esse é o motivo pelo qual tanto desejam os humanos: “eles querem namorar com a gente”, como se ouve com frequência entre as comunidades do Médio Rio Negro. De modo importante, até mesmo no âmbito das relações:

Mas aqui no rio Negro as pessoas falam mal mesmo e vem para as festas dos outros somente para *amoerar*¹⁷. Esse povo do rio Negro é igual à gente do fundo. Parece que ainda são parentes da gente do fundo, que só inveja, inveja e inveja nós o tempo todo. [...]. Nunca vi povo tão invejoso quanto aqui no rio Negro. São parentes mesmo de gente-peixe. Têm pessoas que só vem para curiar as nossas coisas, esses são mesmo parente dos bichos do fundo.

Outros seres, como o *caricawara* mencionado um pouco acima, não parecem almejar a posição dos humanos e submetê-los a seu ponto de vista, mas manter uma certa relação amistosa com eles, demandando eventualmente um trago de cachaça naquelas ocasiões em que os fregueses estão a se divertir dentro do piaçabal. Entre tantos fregueses, alguns se transformaram em pequenos patrões, é certo, mas há outros que viraram xamãs, e mesmo onças e outros tipos de seres que povoam os rios e as florestas, a fim de seguir no convívio com os antigos entes e companheiros. Eis, portanto, o conjunto de transformações implicadas no piaçabal, e que procurarei explorar nos cinco capítulos que se seguem.

Resumo dos capítulos

A tese está estruturada em cinco capítulos. No primeiro apresento informações sobre os processos de ocupação contemporânea dos rios Padauri e Preto, bem como sobre diversos aspectos de suas comunidades. No segundo capítulo, concentro-me em uma descrição pormenorizada da comunidade de Campinas do Rio Preto, salientando o fato de estar localizada acima de uma cidade subaquática encantada. Nessa comunidade os encantados desejam manter relações amorosas e extraconjugais com seus moradores. O caso mais comentado é o do fundador da

¹⁷ Expressão local que se refere à pessoa que fica cobiçando as coisas dos outros.

comunidade, Sr. Caetano de Jesus, e seu caso amoroso prolongado com uma mulher-boto.

No terceiro capítulo, discuto as concepções baré acerca de categorias “caboclo” e “cristão”, das quais lançam mão frequentemente quando tratam de suas relações com outros povos. Ainda nesse capítulo, realizo uma etnografia de uma festa de santo em Campinas do Rio Preto, analisando seus principais arranjos, tais como as esmolas ou *folias*, o levantamento dos mastros, as festas dos fregueses piaçabeiros e o corte final, quando se derruba os mastros. A questão de fundo que norteia o capítulo é: os Baré se vêem como ou em um processo interminável de transformação? As respostas então implícitas nos relatos dos interlocutores.

No quarto capítulo, apresento uma descrição do amplo campo de socialidade que engloba o sistema de aviação. Nesse sentido, descrevo o contexto de emergência do extrativismo da piaçaba no Médio Rio Negro, bem como os principais padrões que monopolizaram o comércio da piaçaba, a ascensão, a decadência e os pactos perigosos que contraíram com seres de diferentes ordens. Também é apresentado o cenário do piaçabal como um espaço de socialidade, mas também de constante perigo, onde o trabalho não depende somente da autorização dos padrões, mas das negociações com os donos e outras gentes, como o mapinguari, o curupira, *mati* entre outros.

No quinto e último capítulo, apresento um conjunto de seres antropomorfizados que fazem parte da socialidade indígena, como o *mapinguari*, o *curupira* e o *mati*. Esses três seres estão presentes no pensamento rionegrino e a relação com eles confunde mito, história e cotidiano. Em seguida descrevo as relações possíveis entre humanos e seres sobrenaturais muito comuns nas terras baixas da América do Sul, atentando para suas especificidades no rio Negro.

CAPÍTULO I

1. BREVE CARACTERIZAÇÃO DA OCUPAÇÃO CONTEMPORÂNEA DO RIO PADAURI E PRETO

Nesse capítulo, compõem-se uma síntese da ocupação contemporânea da região do Padauri-Preto. Trata-se de um estudo pautado em dados historiográficos compilados em relatórios, cartas e tratados de viajantes, missionários, administradores, comerciantes e naturalistas que percorreram o vasto vale do rio Negro em períodos distintos. Esses dados historiográficos foram complementados com dados etnográficos coletados junto aos moradores mais antigos do Médio Rio Negro com o objetivo de entender os processos de ocupação contemporânea da região em estudo.

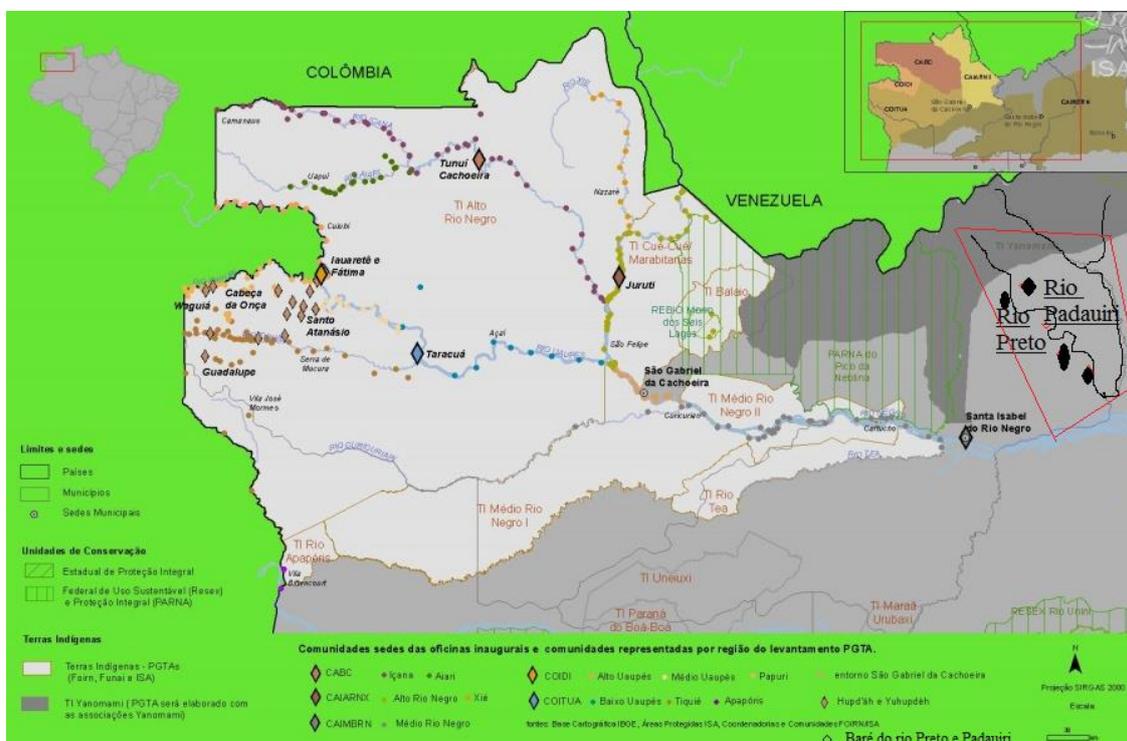


Figura 01: Mapa da região em estudo.

Nessa perspectiva, optou-se em fazer um recorte temporal em vista da própria dinâmica das populações indígenas locais, que participaram de uma ampla corrente de deslocamentos muitas das vezes relacionada à procura de parentes¹⁸ que foram trazidos na leva dos “descimentos” compulsórios empreendida pelos agentes coloniais, assim como pelos padrões extrativistas que protagonizaram um “novo descimento” em massa

¹⁸ Flora Cabalzar (2010) faz uma consideração em relação à mobilidade sócio-espaçial: “para o Alto Tiquié e posteriormente para outras regiões. O que se tenta demonstrar é a importância da descendência como fio condutor dessa dinâmica sócio-espaçial, bem como para as relações locais e regionais”. (CABALZAR, 2010, p. 64)

de famílias a partir de fins do século XIX, configurando um reordenamento territorial na região do Médio Rio Negro¹⁹.

Somente nos finais da década de 1920, o Estado começa a intervir na região com mais regularidade, com a presença do SPI, que atuou de forma insignificante para índios e com os índios, através da instalação dos Postos. Nimuendajú relatou durante suas incursões ao longo do rio Negro que:

Mesmo pode-se dizer da imagem pouco brilhante da ação indigenista oficial que alias, desde então, regrediu ainda mais e praticamente deixou de existir na região, pela ampliação indisputada do poder e das atividades da missão salesiana. (NIMUENDAJU, 1982, p. 21)

Mesmo com as instalações dos Postos Indígenas gerenciados pelos agentes do Estado, pouco se fez para amenizar os constantes abusos que os indígenas sofriam por conta da exploração e dos deslocamentos forçados praticados por comerciantes e militares, que aos poucos foram perdendo o poder que exerciam diretamente sobre os indígenas, pois em tese, o controle dos indígenas deveria estar sob a guarda do SPI. Nesse sentido, Meira & Pozzobon (1999), consideram que:

Para os comerciantes e militares, o período situado entre 1910 e 1940, pode ser considerado naquela região como uma transição importante, que significou um recuo do poder quase absoluto que estes tiveram ao longo da segunda metade do século XIX, em que os índios viviam em grande parte sob o seu controle e escravidão. Nesta nova situação, a decadência econômica reduziu o fôlego dos comerciantes e conseqüentemente permitiu aos índios certa calma. (MEIRA & POZZOBON, 1999, p. 292)

Desta forma, o nosso recorte para a ocupação contemporânea do Padauri-Preto é situado a partir do ano de 1930, quando o trabalho do extrativismo da piaçaba no Médio Rio Negro se intensifica e a mão-de-obra indígena é recrutada por “patrões”, caracterizando um “novo descimento” de populações indígenas do Alto para o Médio Rio Negro. Nesse período, a Firma J. G Araújo se instala em Santa Isabel do Rio Negro, dando suporte para o sistema de aviamento na região. A J. G. Araújo em Santa Isabel passou a ser o maior patrão do rio Negro, impulsionando o recrutamento de muitas famílias indígenas, principalmente baré que já se encontravam assentadas na região, bem como atraiu famílias do alto rio. As populações indígenas que foram recrutadas no

¹⁹ Por Médio Rio Negro compreendemos a região de São Gabriel da Cachoeira até a cidade de Barcelos. Santos (2013, p. 485-486), considera que o rio Negro divide-se em quatro partes bem distintas: a primeira, desde a sua nascente até a desembocadura do rio Pimichim, são 500 quilômetros (500 km); a segunda, do rio Pimichim ao rio Uaupés (antigo Caiary), 350 quilômetros (350km); a terceira, da desembocadura do rio Uaupés à do rio Padauri, 340 quilômetros (340km), e a quarta, do rio Padauri ao encontro do rio Amazonas. 510 quilômetros (510 km). Perfazendo num total de 1.700 quilômetros (1.700 km) de extensão. Dos quais, aproximadamente, 1.300 quilômetro em território brasileiro.

“novo descimento” são compostas por vários grupos -- Tukano, Tariana, Baniwa, Piratapuaia, Tuyuka e, na sua grande maioria, Baré.

Atualmente, a região do Padauri-Preto conta com nove comunidades²⁰, sendo quatro no rio Padauri (Tapera, Acuacu, Acucuaia, Nova Jerusalém), quatro no rio Preto (Campinas do Rio Preto, Mangueira, Malalahá e Águas Vivas) e Floresta localizada em um furo do rio Negro que adentra para o rio Padauri. Além dessas, há mais de oitenta sítios habitados e cerca de uma centena de sítios abandonados. Essas comunidades foram se constituindo a partir da junção de sítios ou mesmo da transformação deles em comunidade. A cada uma dessas comunidades possui suas próprias histórias, muitas delas foram fundadas pelos antigos patrões, mas a grande maioria foi sendo constituída com apoio recebido da missão católica. As populações que habitam essas localidades estão classificadas linguística e etnologicamente em dois grupos: Arawak²¹, Tukano Oriental²² -- os Baré, que originalmente falavam uma língua arawak, adotaram o nheengatu trazido pelo colonizador, mas no cotidiano, se expressam em língua portuguesa.

As primeiras informações historiográficas referentes aos povos do rio Negro aparecem em relatos de naturalistas e viajantes, como La Condamine ([1745] 1992); Alexandre Ferreira ([1776] 2008); Stradelli ([1887] (2009), Wallace ([1853]1982) e Spix & Martius ([1817] 1981), que realizaram expedições nos rios amazônicos nos séculos XVIII e XIX, descrevendo paisagens, classificando flora e fauna, localizando grupos indígenas, entre outras questões. Somente no início do século XX, etnólogos como Koch-Grünberg ([1913] 2006), Nimuendajú ([1927]1982), Galvão ([1959] 1979) começam a realizar incursões ao longo do rio Negro, legando-nos etnografias que se tornaram referências. Essas pesquisas pioneiras abordaram a situação etnográfica da região a partir de uma perspectiva da “perda da cultura” desses povos, principalmente, os trabalhos de Nimuendajú ([1927] 1982) e Galvão ([1959] 1979). Ambos já chamavam a atenção para a situação dramática dos povos rionegrinos após o contato com os agentes da colonização, tais como os missionários e comerciantes, que se

²⁰ No ano de 2002, a Fundação Nacional do índio em parceria com a FOIRN, identificou 44 comunidades situadas nos perímetros do município de Barcelos e Santa Isabel, apontando para um total de 2.515 pessoas, sendo que 90 % deste contingente se identificaram com alguma etnia indígena.

²¹ Os povos de línguas arawak estão localizados em diversos territórios, principalmente na América Latina e se estendendo as montanhas centrais da Cordilheira do Andes, e na Bolívia, atravessando a planície Amazônica, as Guianas e a Venezuela.

²² Há uma maloca yanomami no Alto Rio Preto, no entanto, não será dada ênfase a esse grupo devido a sua história e os aspectos sociocosmológicos se diferenciar dos Arawak e Tukano Oriental.

instalavam nas calhas dos rios amazônicos com a finalidade de catequisar e explorar a mão-de-obra indígena para trabalhar no regime de aviamento.

Em relação à região do Padauri-Preto, os registros historiográficos são escassos, sobretudo, no que se refere ao rio Preto, *locus* principal da minha pesquisa. Os poucos registros estão localizados de forma discreta nos apontamentos de Ermanno Stradelli ([1887], 2009), Alexandre Rodrigues Ferreira ([1776], 2008) e Wallace ([1853] 1983), nos arquivos da arquidiocese de São Gabriel da Cachoeira e Barcelos e nas notas comerciais da firma J. G. de Araújo que foram doadas para o arquivo do Museu Amazônico na cidade de Manaus. Portanto, para montar uma breve história da ocupação contemporânea da região, contei com a ajuda da memória de várias pessoas idosas, tanto homens quanto mulheres que no dia a dia apresentavam informações muitas das vezes presenciadas por elas ou que escutaram de outras pessoas.

O capítulo está subdividido em tópicos. No primeiro tópico, abordo o rio Padauri no contexto pós-ciclo da borracha e os processos de deslocamento. Em uma segunda subseção, esboço os processos da ocupação contemporânea da região do Padauri. Em seguida, apresento o rio Preto e suas respectivas comunidades. Essas questões são de fundamental importância para a compreensão da atual conjuntura territorial no Médio Rio Negro.

1.1. O rio Padauri no contexto pós-ciclo da borracha

Os processos de mobilidade sócio-espacial são marcantes entre as populações indígenas do Médio Rio Negro. Muitos autores como Peres (2003), Pereira (2007) e Meira (1992), apontam que a população desta região é flutuante; isto significa dizer que estes povos não fixam residência prolongada em um único local. É constante a migração para diferentes localidades, do *interior*²³ para as cidades, do médio rio para o alto rio. Esse fator vem se tornando um elemento norteador para se pensar os processos de ordenamento territorial na região.

O ordenamento territorial da região do Padauri-Preto passou por processos distintos. Durante o primeiro “ciclo da borracha” (1870-1920), a região do Padauri fora dominada pelos colonizadores (militares e empreendedores) que, com apoio das forças oficiais, desciam grupos indígenas compulsoriamente. O segundo “ciclo da borracha”

²³ O *interior* é uma categoria espacial que aponta para uma forma de sociabilidade específica e um modo de vida estruturado pelo acesso comum a recursos naturais por indivíduos pertencentes às redes sociais estruturadas pelo parentesco, co-residência e vizinhança.

(1920-1950) foi dominado pelos grandes comerciantes e firmas de Manaus, que induziam diferentes grupos indígenas a ocupar espaços de acordo com os interesses da firma J.G. Araújo, que passou a monopolizar as relações comerciais no Amazonas e conseguiu arregimentar números significativos de pequenos patrões que passavam a negociar diretamente com os indígenas. Nessa perspectiva, os comerciantes ignoravam o território tradicional das populações indígenas, afirmando que não existiam índios no Médio Rio Negro e sim “caboclos”.

Para os índios, todo o território do rio Negro, do alto ao baixo, já havia sido demarcado pelos seus ancestrais. No entanto, boa parte do Médio Rio Negro estava fatiada entre os comerciantes. Esta situação causava uma confusão, porque do ponto de vista indígena, a área continuava pertencendo aos seus ancestrais e, portanto, a eles também. Nesta perspectiva, muitos líderes de famílias indígenas foram assassinados por não concordarem com domínios dos comerciantes. Todavia, o que acabou predominando foi a força dos comerciantes, que passaram a demarcar as calhas e trechos dos rios como de sua propriedade. A partir de 1927²⁴, o monopólio comercial da região do Médio Rio Negro passa para a firma J.G. Araújo, que através do regime de aviamento congregou uma quantidade significativa de “aviados” que passaram a controlar e reorganizar os espaços dos rios principais e dos afluentes. A possibilidade de ter terra durante este período passava, desta forma, pelo pertencimento à rede de aviamento centralizada na pessoa de J.G. Araújo. De acordo com Pereira (2007), já nos finais dos anos 1950, o trabalho nos seringais do Médio Rio Negro dava sinal de declínio, muitos dos seringueiros nordestinos permanecem na região, casando com mulheres indígenas, sobretudo com mulheres baré. Assim, muitos seringueiros vão ingressar no extrativismo da piaçaba. De donos de seringais, os comerciantes passam a ser donos de igarapés e aviados da firma J. G. Araújo. No ano de 1963, o Governo do Amazonas instituiu a região do Padauri como município do Estado, através da Lei número trezentos e nove de sete de novembro de 1963, tendo como prefeito nomeado o patrão comerciante Alberto Silva. O território do Padauri ficou demarcado com os seguintes limites territoriais:

Os limites do município de Padauri são os seguintes: com o município de Tapuruquara; começa nas proximidades do rio Darahá, e daí por uma linha reta imaginária até alcançar o divisor Brasil-

²⁴ Em 1927, a firma J. G. Araújo monta uma filial na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, onde inicialmente negociava gêneros alimentícios, peças de motores e comprava borracha dos rionegrinos. Com a intensificação do extrativismo da piaçaba, a Firma passou a concentrar sua atuação neste produto, e a região do Padauri era a principal fornecedora deste produto.

Venezuela; do ponto em que faz limite com o município de Tapuruquara e daí seguindo pela divisória Brasil-Venezuela, já internacionalmente reconhecida, até atingir a serra do Curupi. Com o município de Demeni: começando no mesmo divisor deste município na margem esquerda do rio Negro e daí por uma linha norte-noroeste até alcançar a geodésica da fronteira da República da Venezuela. (SANTOS, 2013, p. 473)

Esse novo contexto reforçou os poderes dos comerciantes, que passaram a solicitar títulos de terras ignorando as comunidades indígenas situadas dentro das áreas pleiteadas. O município de Padauri teve vida curta e foi extinto no ano seguinte, em 1964. Nesse curto período, muitos títulos de doação de terras foram emitidos em benefício dos principais comerciantes locais, sobretudo daqueles aviados da firma J. G. Araújo²⁵.

1.2. Ocupação contemporânea da região do Padauri.

As principais unidades de povoamento na região do Padauri-Preto no período de 1930 a 1960 não são as malocas, tampouco comunidades, mas sim as colocações²⁶ e sítios, que eram controlados por patrões que moravam e comercializavam ao longo do rio Negro. As colocações constituíram a base das primeiras unidades residenciais temporárias. Com o tempo, os moradores das colocações passaram a formar sítios e, somente depois de muito tempo, com o aval da municipalidade, alguns sítios se consolidaram como comunidades, contando também com o apoio da ação missionária salesiana, que se instala em Santa Isabel na década de 1940. Nas comunidades, passava-se a conviver de acordo com as orientações da igreja católica, cujo objetivo era concentrar os povos indígenas que se encontravam nas colocações, isto é, dispersos espacialmente. É nesse movimento de reordenamento sócio-territorial e político que a atual configuração das comunidades do Padauri e Preto começa a tomar forma a partir da década de 1960. Não obstante, as colocações permanecem até o presente, em geral associadas a comunidades específicas, ou ainda a patrões.

A colocação²⁷ é uma estrutura complexa formada por diversos componentes, tais como o rebolado, o varadouro, as veredas, a oficina, o barraco. Os barracos, elemento central de uma colocação, são pequenos abrigos de formato simples, abertos não mais

²⁵ Em 1972, as grandes casas de comércio de Manaus (J G Araújo e Higson) que desenvolviam atividades comerciais no rio Negro começam a se retirar da região.

²⁶ Em relatório de 1971, a antropóloga Adélia Engrácia de Oliveira menciona a existência de apenas uma comunidade nessa área, chamada Tapera, até hoje existente (Oliveira, 1971). Colocação é uma categoria nativa, que será explicada posteriormente.

²⁷ Ver detalhadamente a estrutura de uma colocação no capítulo quatro da tese.

para abrigar famílias, tal como ocorria no passado – hoje, as colocações abrigam quase que exclusivamente aqueles diretamente envolvidos na extração da piaçaba. O termo colocação, tal como usado na região do Padauri-Preto, origina-se no linguajar dos patrões, que “colocavam” seus fregueses em determinado espaço com abundância de palmeira da piaçaba ou seringa. Hoje, no entanto, há colocações independentes associadas às comunidades, casos em que os fregueses não se sujeitam a um padrão específico, podendo trocar seu produto com alguma autonomia, como, por exemplo, trocar seu produto com o patrão que oferece produtos industrializados de melhores qualidades.

As colocações²⁸ foram ocupadas *a priori* de forma sazonal, ou seja, como uma unidade de trabalho durante determinado período do ano, pois quando o produto objeto da extração se esgotava, os fregueses migravam para outras localidades sob o controle do patrão. Existem, porém, casos em que colocações se transformaram em sítios e residências permanentes, como, por exemplo, a comunidade de Campinas do Rio Preto, que de sítio se tornou a maior comunidade da região (ver capítulo II).

Uma colocação é uma área ampla de trabalho, constituindo uma estrutura que envolve vários elementos, tais como um barraco que possui o formato de um quadrado, sem paredes, somente coberto com palha de palmeira, principalmente de canarana e da própria palmeira de piaçaba. Esses abrigos eram e são construídos ainda hoje, principalmente nas proximidades dos igarapés, ou seja, próximos aos locais onde havia e há abundância de matéria prima (piaçaba, sorva, seringais, castanha etc.). Antes da obrigatoriedade de se frequentar a escola, as colocações eram ocupadas geralmente por famílias nucleares ou no máximo duas famílias, não necessariamente ligadas por laços de parentesco, quando todos os membros participavam das atividades produtivas separadamente, isto é, cada família trabalhava em sua produção. Atualmente, muitas colocações são habitadas por fregueses parceiros que deixam suas famílias na comunidade ou cidade para passar longas temporadas no meio da floresta, onde estão localizadas as colocações. Ainda que não sejam consideradas locais de residência permanente, famílias que aí trabalham desenvolvem com o tempo um sentimento de pertencer ao território, sobretudo com a domesticação do espaço e com o nascimento de um filho nesses ambientes. Certas colocações podem ser, assim, consideradas como

²⁸ De acordo com o levantamento de Vieira (2008, p. 124), existem aproximadamente quatrocentas colocações na bacia do rio Preto. Em cada colocação trabalham cerca de dois a três piaçabeiros. Contando que cada pessoa extrai até 50 kg de fibra por dia, isso resulta num total de 1.200 a 1.800 toneladas de piaçaba que podem ser extraídas nas florestas do rio Preto por mês.

patrimônio das famílias e como unidade propulsora do reordenamento territorial da ocupação contemporânea da região do Patauiri-Preto, mesmo que o patrão reivindique propriedade sobre o local. Ver abaixo, um barraco na colocação no igarapé Uirapuru no Alto Rio Preto.



Figura 02: Barraco na colocação Uirapuru no Alto Rio Preto: Foto. Augusto Nascimento

Afirma-se que a mais antiga colocação do Patauiri é Jangada, localizada na foz deste rio. Os moradores mais antigos apontam que essa colocação era muito habitada e, a partir da fixação de famílias no entorno dessa colocação, se pensou em fundar ali uma comunidade. Mas a ideia não obteve sucesso. Todavia, as famílias que habitavam a colocação Jangada foram responsáveis pela constituição da comunidade de Tapera. Registros adquiridos a partir da memória coletiva dos moradores mais antigos dão a entender que foi nesta localidade, que, a partir da década de 1950, o patrão José Bento, começou seu empreendimento no rio Patauiri. José Bento, conhecido por Zeca Bento, foi aviado da firma J. G. Araújo e se tornou famoso por ser o primeiro autodenominado “patrão de todo Patauiri”, tendo dominado todo o comércio nesta região.

O dinamismo sócio-espacial “flutuante” dessas populações levou muitas famílias nucleares a habitar outros locais. Além das colocações, os grupos locais passaram a

viver em sítios. Os sítios²⁹ possuem uma estrutura bem mais compacta que as colocações; com casas edificadas com tábuas, com divisórias e com cobertura de palhas de piaçaba ou telha de zinco. Nos sítios, as famílias passaram a criar animais domésticos tais como galinha, pato, porco, cachorro, entre outros. Passaram a cultivar os quintais com plantas frutíferas, canteiros com hortaliças e plantas medicinais e, quando localizados em terra alta, abriam-se roças e construía-se fornos para torragem da farinha. Também nos sítios, sob a orientação missionária, se erguiam pequenas capelas ou “casa de altar³⁰”. Galvão (1979) faz a seguinte consideração acerca dos sítios:

Mais do que o povoado, o sítio caracteriza a ocupação cabocla do rio Negro, local ocupado por uma família e seus agregados. Estão situados, em geral, nas ilhas que dispõem de terrenos altos para as roças e, ao mesmo tempo, de várzeas, ricas em seringueiras. (...) o sítio é basicamente um centro de exportação de produtos coletados, principalmente a borracha, a castanha e a piaçaba. O comércio se faz em espécie, raramente circulando a moeda. (GALVÃO, 1979, p. 137)

Durante o segundo “ciclo da borracha”, os sítios vieram a constituir a principal estrutura de moradia no curso dos principais rios e igarapés. Com o passar do tempo, e com a intensificação da chegada de gente do alto rio para a região do Médio Rio Negro, os grupos indígenas que já habitavam os sítios articulavam redes comerciais, alianças de casamento interétnico, alianças de compadrio com patrões, de parentesco com pessoas de outros sítios e, principalmente com moradores das sedes das cidades de São Gabriel da Cachoeira, Barcelos e Santa Isabel. Esta dinâmica permitiu, aos grupos indígenas nela envolvidos, o estabelecimento de laços sociais mais amplos, formando redes sociais com as quais possuem identidade histórica, social e cultural. De acordo com Wright (1996; 1999); Peres (2007), Andrello (2006) e Cabalzar (2009), entre outros, na maioria das situações de aliança matrimonial, os homens procuram suas esposas em grupos linguisticamente distintos do seu – exogamia linguística. Isso faz com que os casais participem de um movimento constante, realizando viagens a outras comunidades para visitar pais, sogros, irmãos e demais grupo de sua parentela.

²⁹ A estrutura de um sítio é formada pela casa principal ou por uma casa secundária onde moram as famílias nucleares e seus agregados, uma casa/deposito, quintais com plantas frutíferas, plantações de canteiros com hortaliças, galinheiro, casa de altar quando os moradores católicos, porto.

³⁰ Uma pequena casa que se guardam as imagens dos santos quando não há capela. Muitas das vezes as imagens foram trazidas para os sítios por intermédios de párocos das igrejas de Santa Isabel, Barcelos ou São Gabriel da Cachoeira.

Vários fatores influenciaram a aglutinação populacional multiétnica em torno de núcleos habitacionais comuns ao longo do Padauri-Preto. A ação missionária teve seu papel decisivo quando pregava a necessidade de “juntar seu rebanho” que andava disperso no meio da floresta. A isso se somaram certas demandas dos sítios, que passavam a procurar serviços de saúde e educação. Essa junção de interesses foi decisiva para a concentração populacional de vários sítios em torno de núcleos que deram origem às comunidades. A noção de comunidade transita entre diversas acepções. No rio Negro, os missionários salesianos deram uma conotação específica para comunidade: considerando os anseios da missão católica, a comunidade representava uma unidade autônoma, harmônica e cooperativa, uma fraternidade de iguais, e tudo o que contradiz tais concepções (brigas, interesses divergentes, clivagens internas, assassinatos, feitiçaria, alcoolismo etc.) deveria ser combatido, conforme os preceitos cristãos.

Muitos autores vêm debatendo a questão da concepção da noção de comunidade. Para o caso da noção de comunidade, no que tange a região do Médio Rio Negro, as formulações de três autores parecem particularmente relevantes: Appudurai (2008), Overing (1999) e Lasmar (2005). Appudurai (2008, p. 81) considera a comunidade como uma relação social espontânea que se caracteriza por ligações recíprocas de afeição e parentesco no interior de uma tradição comum. Overing (1999), tratando dos Piaroa na Venezuela, desenvolve a ideia de “comunidade de similares” considerando os processos de vida comum ou homogeneidade comunitária:

Como veremos, o que torna os membros de uma comunidade progressivamente similares uns aos outros é um certo tipo de homogeneidade material criado pela mutualidade de vida em comum. Este é o objetivo da vida comunitária: alcançar uma segurança, e não obstante fértil, comunidade de similares. (OVERING, 1999, pp.08-09)

Para Overing (Ibid.), os membros de uma comunidade vão se tornando da mesma natureza onde são gerados, não somente por laços de parentesco, mas por um conjunto maior de partilhas e convivialidade, substância, habilidades, no intuito de alcançar uma melhor qualidade de vida para todos. Na mesma direção, Lasmar (2005) sugere que a comunidade é considerada como um grupo local constituído por parentes consubstanciais.



Figura 03: Placa no porto central da comunidade de Floresta. Foto. Augusto Nascimento

Em consonância com a concepção de comunidade proposta por Appudurai (2008), Overing (1999) e Lasmar (2005), considero que as comunidades que foram se constituindo na região do Padauri-Preto são núcleos populacionais formados em sua grande maioria por grupos ligados por relações de parentesco e de compadrio. Do ponto de vista do espaço, as comunidades definem suas áreas de uso por marcos naturais, tais como igarapés, lagos, cachoeiras etc. Cada grupo doméstico sabe onde começa e termina seu quintal, porém não há cerca física que separa um quintal do outro. Há edificações básicas em uma comunidade: 1) a escola, 2) o posto de saúde, 3) a radiofonia, 4) a capela ou um templo de igreja evangélica, 5) a casa do motor de luz, 6) a casa de forno e 7) os centros comunitários. Em todas as comunidades visitadas durante a pesquisa de campo encontramos esses componentes. Nessas circunstâncias, a ocupação contemporânea da região do Padauri-Preto promoveu várias mudanças, porque conjuntos de famílias indígenas oriundas de diferentes partes do rio Negro passaram a conviver em torno de uma mesma comunidade, o que influiu na vida ritual, como veremos em outras partes desta tese.

Ao longo do tempo (primeiro e segundo ciclo da borracha, extrativismo da piaçaba, etc.), a reconfiguração territorial não cessou, sobretudo devido ao alto grau de mobilidade dos grupos locais. Na atualidade, muitas famílias estão voltando para suas comunidades de origem, ou seja, remando contra a correnteza para retornar ao território

dos seus avôs, enquanto outras estão migrando para a cidade para garantir estudos para os filhos. Muitas comunidades e sítios prósperos foram desativados³¹, em contraposição novas comunidades estão sendo formados, novos sítios são estabelecidos e o movimento na região do Padauri-Preto permanece constante. A seguir, passo a focalizar mais detidamente as quatro comunidades situadas no rio Preto, afluente da margem direita do baixo Padauri, onde desenvolvi minha pesquisa de campo. Ver na figura 01 a localização do rio Preto.

1.3. O rio Preto

Apesar da falta de registros detalhados sobre a região e da escassez de dados disponíveis, o que podemos sugerir de antemão é que a ocupação contemporânea do rio Preto é formada por grupos baré³² na sua grande maioria, e foi se adensando gradativamente com outros grupos que desciam os rios para trabalhar na extração da piaçaba. Quando a extração da borracha entra em declínio na década de 1940, a piaçaba tornou-se o produto extrativo mais disputado no Médio Rio Negro. Esse fator pode ser considerado o início da ocupação contemporânea dos grupos que começaram a se fixar na região no rio Preto, principalmente, os Baré e os Baniwa, que arregimentados pelos padrões, se lançaram a trabalhar nos piaçabais sob o regime de aviamento.

³¹ Por exemplo, a vila Conceição, que situava-se à margem esquerda do Padauri. Essa comunidade chegou a ter mais de cem pessoas na década de 1960. (BARRA, et al, 2013)

³² Esse grupo é apontado pelo censo do IBGE 2010 como a maior população indígena da região do rio Negro, estando concentrados, na sua grande maioria, nas cidades de São Gabriel da Cachoeira e Santa Izabel.

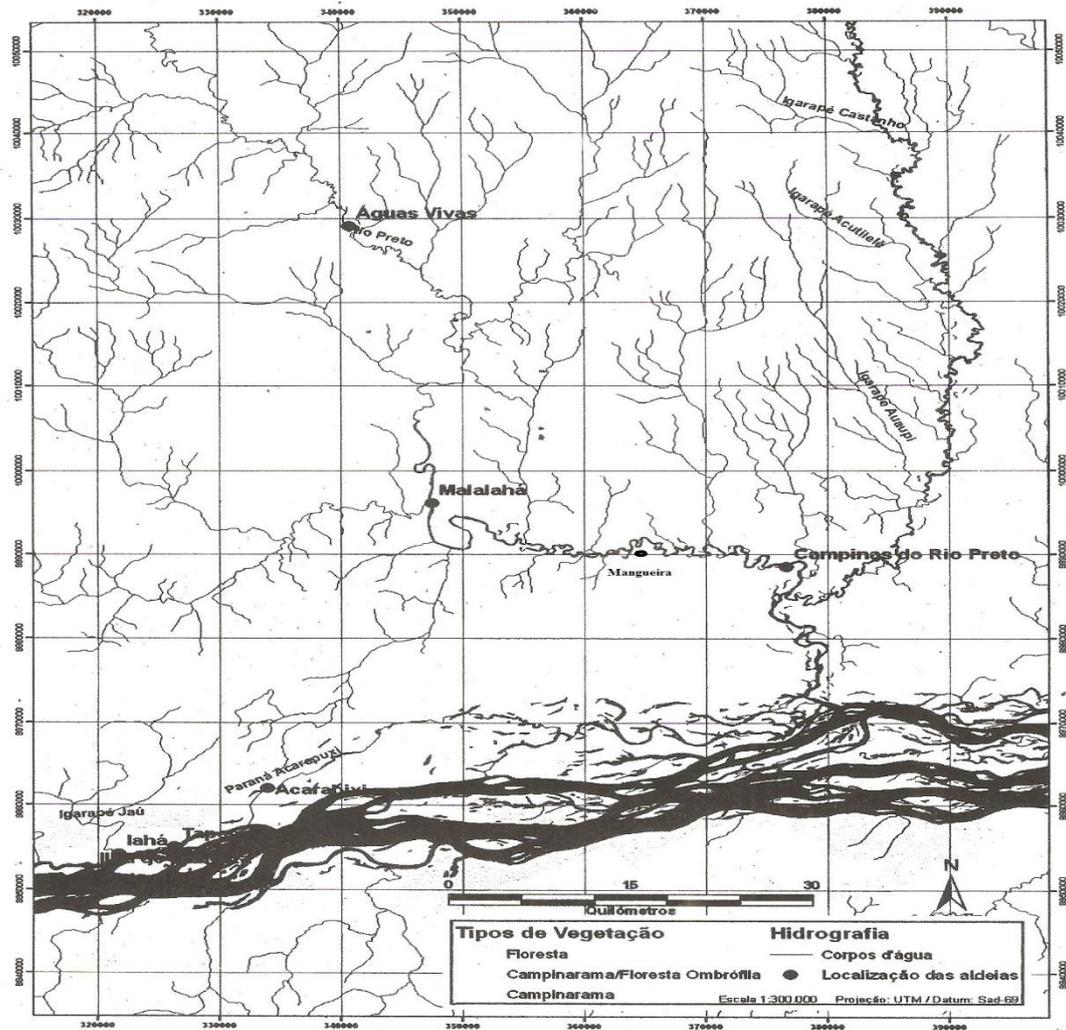


Figura 04: Visualização espacial da região em estudo.

De acordo com Oliveira (1995, p. 92), entre os grupos que sofreram o impacto inicial do processo de colonização do rio Negro, estão os Baré, que atualmente habitam sítios localizados ao longo de suas margens (à montante e à jusante de São Gabriel da Cachoeira). Devido ao impacto das mudanças trazidas pela colonização, atualmente configura-se uma situação em que os mais antigos Baré deixaram de falar a sua língua e passaram a ser falantes da língua geral (nheengatu). Atualmente, os mais novos falam somente a língua portuguesa, confundindo-se com a população regional não indígena.

A evolução demográfica é crescente e contínua e, assim, em 1995, os Baré estabelecidos no Brasil, totalizavam 2.170 pessoas (FOIRN) e, dez anos depois, somavam 10.275. Observe abaixo, a configuração populacional do Médio Rio Negro por etnia.

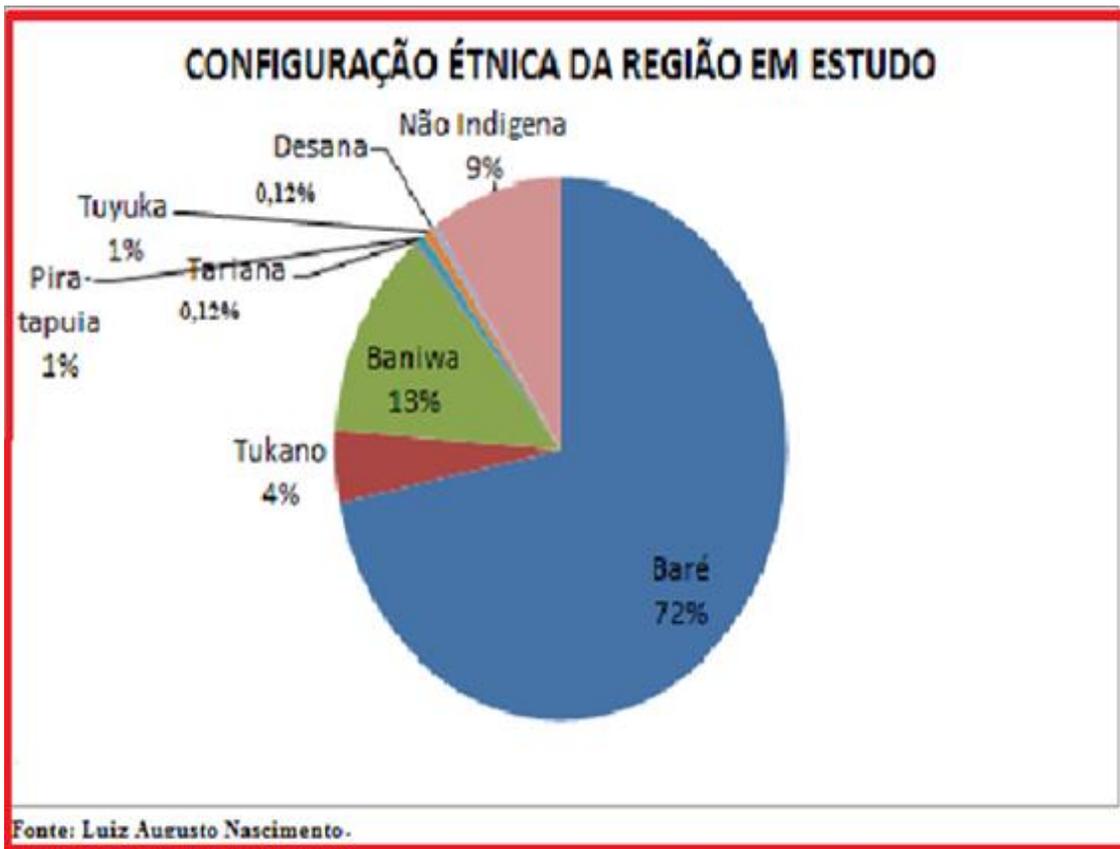


Figura 05: configuração étnica.

População por comunidade e etnia								
Etnia	Baré	Tukano	Tuyuka	Baniwa	Tariana	Desana	Pira-tapuia	Não Indígena
Comunidades								
Águas Vivas	18		1	11				12
Acuacu	27							
Acuquaia	17							
Campinas	73	3	1	2	2			3
Floresta	53	15		3				
Canafé	74	4		10				
Mangueira	25	3		6				
Malalahá	36		1	11				1
Nova Jerusalém	29							43
Tapera	89		2	1				
População étnica	441	25	5	44	2	3	5	59

Figura 06. Quadro populacional. Fonte: Luiz Augusto Nascimento.

Os Baniwa, de acordo com Wright (1999), são considerados povos invasores que vieram do Alto rio (rio Cassiquiare) na Venezuela. Há muitas controvérsias em relação à ocupação da região noroeste amazônica pelos Arawak. Os Baniwa que habitam atualmente o rio Preto são, predominantemente, grupos que migraram de comunidades do Alto Rio Negro, compondo a segunda maior população indígena do rio Preto, seguida pelos Tukano. A região conta também com um pequeno número de não indígenas, muitos dos quais vieram trabalhar como “soldados da borracha” no segundo boom da borracha, durante a II Guerra. Com o declínio desse produto (borracha) no mercado internacional, os seringueiros passaram a desenvolver outras atividades econômicas, tais como a extração da piaçaba e a comercialização de peixes, estreitando os laços matrimoniais com os indígenas. Muitos desses não indígenas tornaram-se patrões, gerentes de patrões ou mesmo trabalhadores “aviados” em outras atividades típicas da região, tais como a pesca comercial, extração de piaçaba, castanha, entre outros.

Na memória coletiva dos moradores mais velhos de Campinas do Rio Preto há uma ênfase no crescimento demográfico populacional a partir da década de 1960. Nesse período, a presença dos grupos que vieram do Alto passa a ser bastante marcante. A maioria destes acabou por unir-se aos que ali já estavam – os Baré e patrões de maioria nordestina. Portanto, a configuração populacional da região do Padauri-Preto é marcadamente *multiétnica* e “flutuante”, isto é, apresentando forte dinamismo sócio-espacial. Essa população é falante de várias línguas indígenas e do português. Nesse quadro, os Baré se sobressaem, devido à sua expansão territorial e por ser a maior população do Médio Rio Negro³³.

1.4. As comunidades do rio Preto

A maioria das comunidades da calha do rio Preto, afluente da margem direita do rio Padauri se caracteriza pela aglutinação de pessoas ligadas por laços de parentesco ou vizinhança, incluindo também relações de filiação adotiva e compadrio. Muitas comunidades vêm passando por mudanças estruturais, sobretudo quanto à regra da exogamia linguística e da residência pós-marital virilocal, tal como ressaltam as etnografias dos povos rionegrinos. Observamos, por exemplo, que em Campinas do Rio Preto há muitas residências que fogem a essas regras, e onde cada vez mais se fala

³³ Dessa forma, faremos uma abordagem específica para os Baré, buscando compreender as situações históricas pelas quais o coletivo passou e compreender sua relação com os “outros”.

majoritariamente a língua portuguesa. Nesse contexto específico, compartilhar uma aliança matrimonial significa dizer que as mulheres em núpcias vão deixar suas comunidades para residir na comunidade do seu esposo. Passa então a se considerar como membro do grupo e da comunidade do cônjuge, trocando por vezes a devoção ao santo de sua comunidade de origem pela devoção ao santo da nova comunidade. Muitas famílias que recentemente vêm se deslocando para as cidades continuam mantendo fortes laços econômicos e sociais com as comunidades e sítios, produzindo assim uma sólida conexão entre cidade e comunidade. Os deslocamentos dos indígenas para o meio urbano, principalmente para Santa Isabel e Barcelos, constituem uma alternativa em busca por melhores condições de vida, ou seja, uma alternativa à falta de escolas e serviços básicos de saúde. Portanto, as comunidades abaixo descritas são núcleos que possuem os requisitos básicos já mencionados acima: capela, escola, centro comunitário, posto de saúde e uma casa de radiofonia, além dos *administradores* e *conselheiros*, que podem ser um especialista (rezador, benzedor, xamã), catequista, presidentes de associações -- eles constituem, por assim dizer, a parte administrativa das comunidades.

A seguir, apresento um esboço das comunidades de forma descritiva. Apenas as comunidades da calha do rio Preto (Águas Vivas, Malalahá, Mangueira e Campinas do Rio Preto³⁴), serão destacadas, a partir da sua fundação, origem, seus habitantes e suas relações com as demais comunidades.

1.4.1. Comunidade de Águas Vivas

A comunidade de Águas Vivas localiza-se na margem direita do rio Preto, nas proximidades da Cachoeira do Cururu. A povoação, antes de se tornar comunidade era chamada de Cururu, devido à aglomeração populacional ficar localizada em frente à cachoeira do Cururu. É a comunidade mais distante em relação às cidades de Barcelos e Santa Isabel.

Sua fundação ocorreu principalmente pelo fato de a região apresentar, em grande abundância, igarapés formados por grandes piaçabais. No entanto, a história contada pelos habitantes é bem controversa quando o assunto é a fundação da comunidade. Em conversa com o administrador, o Sr. Deuzimar Palmela Baniwa, ele nos afirmou que a comunidade é do tempo em que os militares mandavam no Brasil e, nesse contexto, um

³⁴ A comunidade de Campinas do Rio Preto será apresentada em capítulo específico desta tese, por ser a comunidade foco da pesquisa etnográfica.

coronel do exército chamado Armando Reis foi quem autorizou fixar povoação no local, deixando, no comando para administrar a povoação (sítio), um homem chamado Germano Bomfim, que se tornou patrão. De acordo com as informações do Deuzimar Baniwa, Germano Bomfim não demorou muito na região, pois arrumou problemas com os Yanomami e abandonou o sítio. O abandono administrativo fez com que o sítio ficasse deserto por muitos anos. Esse fato é muito recorrente na região.

Depois desse período de abandono, um homem chamado Carlos Pinheiro, que se considera do povo tukano, convidou o Sr. Ocimar Tukano para morar no sítio Cururu. Carlos Pinheiro passou a fazer benfeitorias no sítio, convidando outros parentes do Alto Rio Negro para fixar residência no rio Preto. Informações coletadas com outras pessoas da comunidade indicam que Carlos Pinheiro veio da cidade de Santa Isabel na época dos últimos anos da saga da borracha, quando cortava seringa no rio Negro. Quando o empreendimento da seringa deixou de ser atrativo, Carlos Pinheiro migrou para o igarapé Tea, onde passou a trabalhar na pesca de cardinal; depois trabalhou em suas roças na boca desse igarapé, passando em seguida ao rio Preto para trabalhar na piaçaba nos idos do ano de 1975.

Passada essa fase, a região veio a ser dominada pelo patrão Antonio Moraes³⁵, que era muito forte e influente na cidade e, por isso, registou na justiça que o sítio Cururu lhe pertencia, mas Carlos Pinheiro ganhou a questão e continuou no comando por um longo período, quando migrou para Marauíá e ali passou um ano, retornando nos idos do ano de 1984 para Cururu no intuito de vender os igarapés. De acordo com Deuzimar Baniwa, no ano de 1990 quem comprou boa parte dos igarapés da região foi um patrão chamado Luís Cláudio, apelidado de “Carioca”. Depois de vendidos os igarapés para o comerciante Luís Cláudio Carioca, Carlos Pinheiro migrou para Santa Isabel, onde vive atualmente e, a partir de então, o patrão “Carioca” vem dominando o comércio local através do sistema de aviamento. Quando procurado por mim para atualizar algumas informações, afirmou que tem a permissão para explorar alguns igarapés do rio Preto, os quais não são utilizados pelas comunidades indígenas. No entanto, os indígenas que habitam as comunidades do rio Preto reclamam do domínio do patrão Luís Cláudio Carioca, que mantém “fechado” os igarapés para os indígenas que não são seus fregueses. De acordo com Luís Cláudio Carioca, a prefeitura de Santa

³⁵ Sobre este patrão, que é considerado um patrão que fez pacto com o diabo, apresentaremos em tópico específico.

Isabel emitiu uma certidão que lhe garante o direito de trabalhar no local, no entanto ele tem ciência de que as terras da região estão em processo litigioso³⁶ por conta da presença indígena.

Foi somente ao final da década de 1990 que o sítio Cururu passou ao status de comunidade. O seu primeiro *administrador* foi um patrão chamado Alberto Guerra, originário da cidade de Santa Isabel que ficou no cargo durante cinco anos. Depois passou o cargo para o filho, Osmar Guerra, que se tornou patrão e permaneceu poucos dias no comando, quando passou o cargo para um indígena chamado Sulivan Baré. Esse índio baré passou quatro anos no cargo; saiu e não deixou ninguém no comando. A comunidade passou quase dois anos vivendo como “terra sem dono”. Incentivado por Luís Cláudio Carioca, Deuzimar Palmela Baniwa assumiu a presidência da Comunidade no ano de 2003, conclamando o nome da comunidade de “Águas Vivas” em decorrência da forte cachoeira que desliza em frente à comunidade.

A família do Deuzimar Palmela Baniwa nasceu na localidade chamada Remanso. Ele nos afirmou ser de origem Baniwa e descendente dos Palmela³⁷. Seus pais nasceram no rio Demeni. Sua família trabalhou durante muito tempo na pesca comercial e na extração de piaçaba no rio Aracá, fixando residência durante vinte e seis anos na boca do rio Preto, pois por ser um lugar bom para peixe, de acordo com informações dele próprio, ficou por lá durante muito tempo. Antes de migrar para o sítio Cururu, viveu na comunidade de Tapera de onde subiu o rio Preto e fixou residência em Águas Vivas.

Por outros caminhos, através da história oral, obtivemos informações de que os pais de um homem apelidado de Chico Risada, filhos de pais baré, foram os primeiros moradores do sítio Cururu. Visitamos a colocação Uirapuru, localizada no Alto Rio Preto próximo à divisa com o território Yanomami onde trabalha atualmente o Chico Risada. Este senhor de aproximadamente sessenta e cinco anos de idade confirmou tal informação. Seu pai nasceu no sítio Cururu e era descendente de pai baré. Sua mãe veio de Iauaretê, no rio Uaupés, uma localidade majoritariamente tariano. Ambos viveram no tempo do senhor chamado Adalberto Guerra³⁸, que se autointitulava dono da região. Chico Risada relatou uma lista de pessoas que moravam no sítio Cururu na época dos

³⁶ As terras do rio Preto estão em processo de estudos de Identificação e Delimitação, coordenada pela Coordenação Geral de Identificação e Delimitação – CGID-FUNAI.

³⁷ De acordo com os argumentos do Deuzimar, os Palmela subtem-se um clã baniwa hierarquicamente inferior. Todavia, não tive tempo de checar a relação dos Palmela quanto a sua posição clânica.

³⁸ A escola da comunidade se chama Adalberto Guerra. Nome dados pela prefeitura de Santa Isabel para homenagear o primeiro morador com permissão da prefeitura a residir e explorar a região.

seus pais: Sigilândio e a esposa Alberta pertencente a um clã tukano; Edmilson e sua esposa Marli, ambos baré, Araújo Dinheiro e sua esposa Valdélia, Tukano-Tariana; Elias e sua esposa Olivina Alencar, Baniwa-Baré e Gabriel Baré com os filhos. Estas famílias foram morar na cidade para manter os filhos na escola. O próprio Chico Risada não mora mais na comunidade, porque se separou da mulher e atualmente trabalha na colocação Uirapuru e mora em Santa Isabel.

Durante todo esse tempo em que Chico Risada trabalhou com a piaçaba, o que mais apareceu na região foram os patrões. Fez uma lista dos principais patrões que conheceu, na seguinte ordem cronológica (do mais antigo para o mais recente): José Bento, Antonio Moraes, Chico Teixeira, Brasileiro, Luís Carlos Carioca, Tonico Saracura.

Águas Vivas tem uma população multiétnica de quarenta e quatro pessoas, morando em nove casas, sendo um grupo predominantemente composto por pessoas que se identificaram como pertencentes ao grupo baré. Veja no quadro diagramático abaixo³⁹:

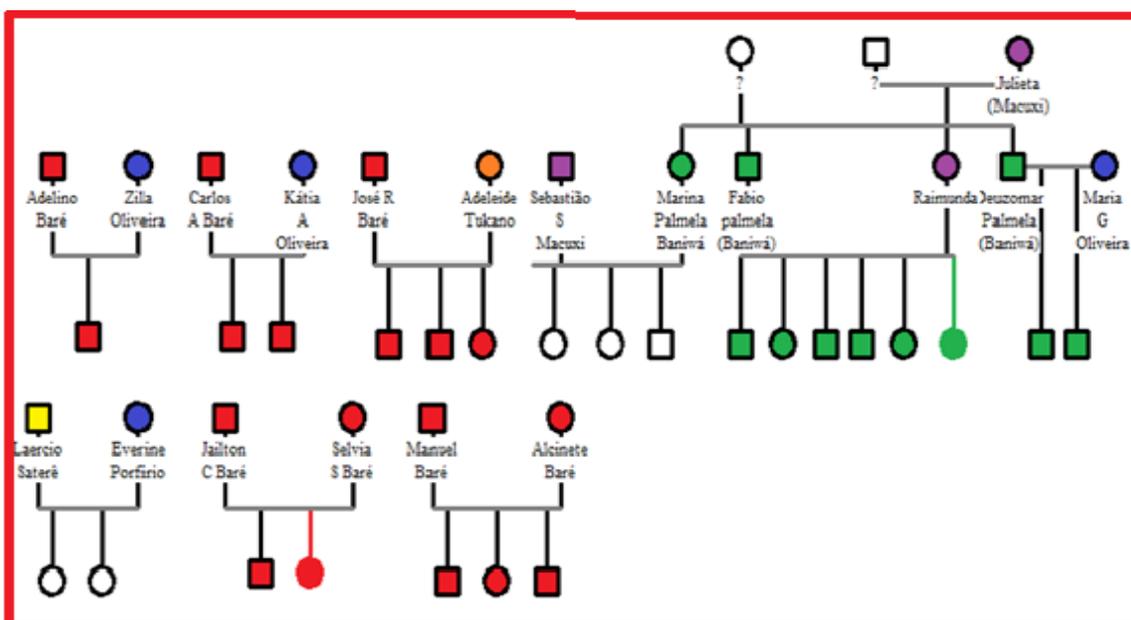


Figura 07: quadro diagramático da comunidade de Águas Vivas.

³⁹ O quadro diagramático abaixo representa todos os moradores de Águas Vivas. A cor vermelha representa pessoas identificadas como pertencentes aos Baré; a cor Verde pessoas Baniwa; a cor Roxa representa indivíduos do grupo Pira-Tapuia, a cor laranja representa indivíduos Tukano; amarelo Tariana; o ícone de cor azul representa pessoas não indígenas. O gráfico de cor branca representa casos em que não foi possível a identificação.

Observa-se que há uma parentela que concentra a maioria da população, agregada por laços de consanguinidade. Neste caso, os Baniwa se apresentam como predominantes. Observa-se também a constituições de núcleos monofamiliares constituído por arranjos bem variados.

Durante a pesquisa, navegamos rio Preto acima até a fronteira com a Terra Indígena dos Yanomami, num local chamado de Bom Futuro, e contamos cerca de quarenta igarapés e colocações que são utilizadas pelos moradores para a exploração da piaçaba. Deste total, mais da metade deles são ocupados pelos moradores de Águas Vivas, o restante pelos Yanomami que se tornaram fregueses de pequenos patrões que moram na comunidade.

Águas Vivas tem sua base produtiva centrada no extrativismo da piaçaba, subordinado ao regime de aviamento. Na região, é a comunidade que mais exporta o produto e a localidade onde há grande predominância de patrões, os quais detêm o controle da produção juntamente com os patrõeszinhos intermediários. A renda familiar é o resultado do trabalho nos piaçabais, complementados pelo recurso recebido do Programa Bolsa Família do Governo Federal e da venda de artesanatos.

No que tange à exploração dos recursos naturais em geral, os moradores de Águas Vivas afirmam que são suficientes para a manutenção das famílias, no entanto, o regime de aviamento é muito questionado, uma vez que parte da população acredita que sem os patrões a vida seria pior, mas com eles é preciso fiscalizar para evitar maus tratos:

Aqui o preço é controlado pelo patrão. Se trabalhasse uma política para nós daqui do rio Preto, melhoraria nossas vidas. Temos que criar uma nova fonte de produção [castanha, cardinal, peixe]. O financiamento da roça não tem porque a burocracia dificulta para nós extrativistas. O financiamento é só para agricultores (...) quem canta não assovia, ou você trabalha na roça ou trabalha na piaçaba. Já tentamos trabalhar na roça, mas a piaçaba é mais fácil de trabalhar. Além do mais, várias tentativas de roça grande foram feitas, mas não deu certo. O patrão te financia para a piaçaba, mas não te financia para a roça. Para nós tirarmos dois paneiro de farinha levamos muitos dias de trabalho, na piaçaba se trabalha um mês e eu compro uma saca de farinha. Assim nós vamos mais para a piaçaba que para os trabalhos da roça. (Deuzimar Palmela Baniwa, comunidade Águas Vivas).

Existem alguns problemas políticos, comerciais e territoriais. No plano político as pessoas reclamam que o *administrador* não foi escolhido pelos moradores da comunidade, mas que fora posto no cargo pela articulação do missionário com os patrões fortes, principalmente Luís Cláudio Carioca. Uma questão reflete a disputa por

fregueses, pois em Águas Vivas viu-se proliferar uma grande quantidade de patrões controlados por um patrão de fora que se diz o dono dos igarapés.

Vejo essa atual situação como se nós fossemos escravos. Aqui pessoas já sofreram ameaça de morte por parte dos patrões que não aceitam a retirada da piaçaba para vender para outras pessoas. Essas pessoas são um bando de *Arigó* [pessoas de fora que trabalham na região, principalmente nordestinos] que ficam mandando aqui. O freguês tem medo de sair do patrão, mas nós estamos lutando pela autonomia do nosso povo. (Kátia Oliveira, comunidade Águas Vivas)

A relação patrão e freguês é envolvida por muitos fatores. Os patrões chamados de *pirangueiros*⁴⁰, assim como os fregueses que são formados pela grande maioria baré e baniwa, consideram que o território do rio Preto lhes pertence. Em contrapartida, os patrões, no âmbito da política de permissão ou concessão de terra por parte da municipalidade, julgam-se donos dos mesmos locais.

Sabemos que muitos indígenas já passaram por aqui, no rio Preto, no rio Padauri. Esses indígenas a gente nem conhecia, eles eram de outro jeito, mas eram parentes dos nossos antigos, seguiam as regras dos nossos antigos; subiram e desceram o rio na mesma canoa grande. Nós agora estamos passando por aqui, não na canoa grande, mas agora navegamos em nossas canoas pequenas, com motor rabeta. Agora é o tempo da rabeta, nós vamos para lá e pra cá. Agora estamos conhecendo o território que os nossos antigos demarcaram. Só que o patrão não entende que a terra é nossa, ele pensa que nós indígenas não sabemos o lado dele, nós sabemos o lado dele, mas não pode ser assim do jeito deles, tem que ser também do nosso jeito. Aqui também tem os Yanomami, eles são do jeito deles, mas já tão trabalhando na piaçaba são fregueses. Então moço, o recurso tem, mas temos que saber labutar com ele, tem muita gente diferente. (Genésio Gereba, comunidade Águas Vivas, agosto de 2010).

Conscientes dessas condições, os fregueses admitem que essa relação com os patrões remonte àquelas já estabelecidas no passado por seus antigos parentes. Nesse sentido, todos estariam acostumados com este tipo de situação, como comenta seu Carlos Alberto Baré: “ninguém no rio Negro vive sem patrão, mesmo sabendo da sua agressividade e que eles sempre devoram nossas vidas, mas nós não vamos morrer sempre nas mãos deles”. Essa posição parece análoga com aquela descrita por Bonilla (2005) entre os Paumari, grupo indígena que habita o rio Purus no sudoeste da Amazônia brasileira:

O patrão ocupa uma posição de autoridade e dominação a qual tem de submeter seus fregueses e empregados, mesmo que seja pela força, mas sua agressividade potencial e o perigo que ele

⁴⁰ Categoria local para designar pessoas que são financiadas por grandes patrões.

representa são controlados pelos índios, que se deslocam da posição de presa-freguês para a posição de animal domesticado. (BONILLA, 2005, p. 59)

1.4.2. Comunidade de Malalahá

A comunidade de São José, mais conhecida como Malalahá, localiza-se na margem direita do rio Preto, na confluência com o igarapé Malalahá. A história da fundação da comunidade apresentada aqui está fundamentada na história oral, complementada por documentos escritos expedidos pelas prefeituras de Santa Isabel e Barcelos. Esses documentos dizem respeito à permissão para exploração das terras do Igarapé Malalahá e seus afluentes por parte da família Marat, que, assim, mantém domínio social, político e econômico na área desde os anos 1960.

A comunidade segue a estrutura necessária para caracterizá-la como tal naquela região, a saber: escola, capela, centro comunitário, campo de futebol, posto de saúde, casa de radiofonia. É administrada por um *administrador*, aqui eleito de maneira muito peculiar. Ele não é escolhido pelos moradores, mas pela família Marat. Os Marat são conhecidos como os patrões mais violentos do rio Preto, e controlam o cargo de *administrador* ali.

Os igarapés Malalahá e Diogo, antes da chegada da família Marat, eram habitados por um grupo de famílias indígenas (Baniwa e Baré), mas estas famílias se sentiam ameaçadas pela ocupação da área por um grupo de *arigó*. Então, os Baniwa resolveram descer o rio Preto e os Baré permaneceram. Essa situação aconteceu nos idos da década de 1950, sem que se soubesse do destino da família baniwa. Depois da descida, a área começou a ser ocupada por um homem chamado Antônio Sanches que era indígena baniwa e casou com uma mulher migrante da cidade. De acordo com seu Caetano⁴¹ de Jesus Baré, fundador da comunidade de Campinas do Rio Preto, na região do igarapé Malalahá e Diogo habitava de fato um grupo de índios baniwa e que provavelmente este poderia ser o grupo do seu Antônio Sanches. Os pais do Antônio Sanches vieram do rio Caiari, porém, Caetano de Jesus não chegou a conhecê-los.

Somente a partir do final da década de 1960, a família Marat passou a ocupar a região, quando seu José Marat da Silva Pinheiro comprou o igarapé Diogo das mãos do seu Antônio Sanches Baniwa, na proximidade do lugar denominado de Raizal, onde

⁴¹ Faleceu em 2012 com cento e três anos. Dois anos após a minha primeira estada em Campinas do Rio Preto.

ergueram as primeiras colocações nesse igarapé. Os pais do José Marat vieram da Venezuela, da localidade denominada de Maroa, nos meados dos anos 1920. Antes de migrarem para o rio Preto, a família Marat residia na cidade de Barcelos, onde atualmente ainda possui propriedades.

A partir de 1960, a área vem sendo ocupada pela família Marat que teve como objetivo da compra e da ocupação, exclusivamente, a exploração da piaçaba. Em decorrência do trabalho árduo que exige a extração da fibra, a família passava boa parte do ano no igarapé. Os seis filhos do seu José Marat nasceram no local, Raizal. Seu José Marat tornou-se um patrão bem sucedido e começou a arregimentar um aglutinado de fregueses, principalmente os Baré habitantes de sítios no curso maior do rio Negro, indígenas do Içana e migrantes de outras regiões do Brasil. Foram os içaneiros, como são chamados os índios baniwa, que primeiramente passaram a trabalhar na região do Malalahá.

A família Marat passou a morar num sítio denominado São José em meados da década de 1960, localizado na foz do igarapé Malalahá e confluência com o rio Preto. Nesta localidade ergueram casas, construíram uma capela, tornando-se ali o ponto de referência para o comércio de piaçaba no médio rio Preto. Há dez anos, seu José Marat abandonou o trabalho na região, migrando para a cidade de Barcelos. Dentre os seus seis filhos, apenas o senhor Edson Marat permaneceu na região, herdando do pai as funções de patrão. Edson Marat procurou a Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro - ACIMIRN para requerer carteira de identidade indígena, com argumento de que seus avôs vieram da Venezuela e eram indígenas verdadeiros. Há muitas controvérsias quanto a sua indianidade, sobretudo por Edson Marat ter herdado do seu pai todos os adjetivos de um patrão feroz, motivo pelo qual a Associação Indígena de Barcelos - ASIBA não deu permissão de expedição da carteira indígena para o patrão Edson Marat.

Recentemente, o sítio São José, mais conhecido como Malalahá, foi elevado à categoria de comunidade, recebendo visita de autoridades do poder executivo e legislativo da cidade de Santa Isabel para formalizar a passagem para o novo *status* e assumir alguns compromissos, tais como construção de uma escola e a reforma do posto de saúde. Antes de se tornar comunidade, Malalahá já possuía escola e posto de saúde que recebiam ajuda em parte dos missionários católicos e do patrão Edson Marat, o qual nos afirmou que a primeira escola foi fundada em 1980, pela professora Marilena, que realizou curso no internato salesiano na cidade de Santa Isabel.

Em 2003, Malalahá, junto com as comunidades de Campinas do Rio Preto e Águas Vivas, resolveram fundar a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Preto (ACIRP), que busca atender aos interesses das populações que habitam as margens do rio Preto. A Associação ainda não está formalmente regularizada devido à demora dos tramites burocráticos necessários. A Comunidade de Mangueira, que é dissidente de Malalahá foi fundada somente em 2011, quando passou a integrar à ACIRP.

Em Malalahá, vivem atualmente onze famílias, residindo em onze casas. A população é composta de cinquenta e sete pessoas, sendo vinte e nove do gênero masculino e vinte e oito do gênero feminino; deste total, trinta e sete são crianças de zero a quinze anos, sendo dezoito mulheres e dezessete homens. Veja o modelo diagramático abaixo.

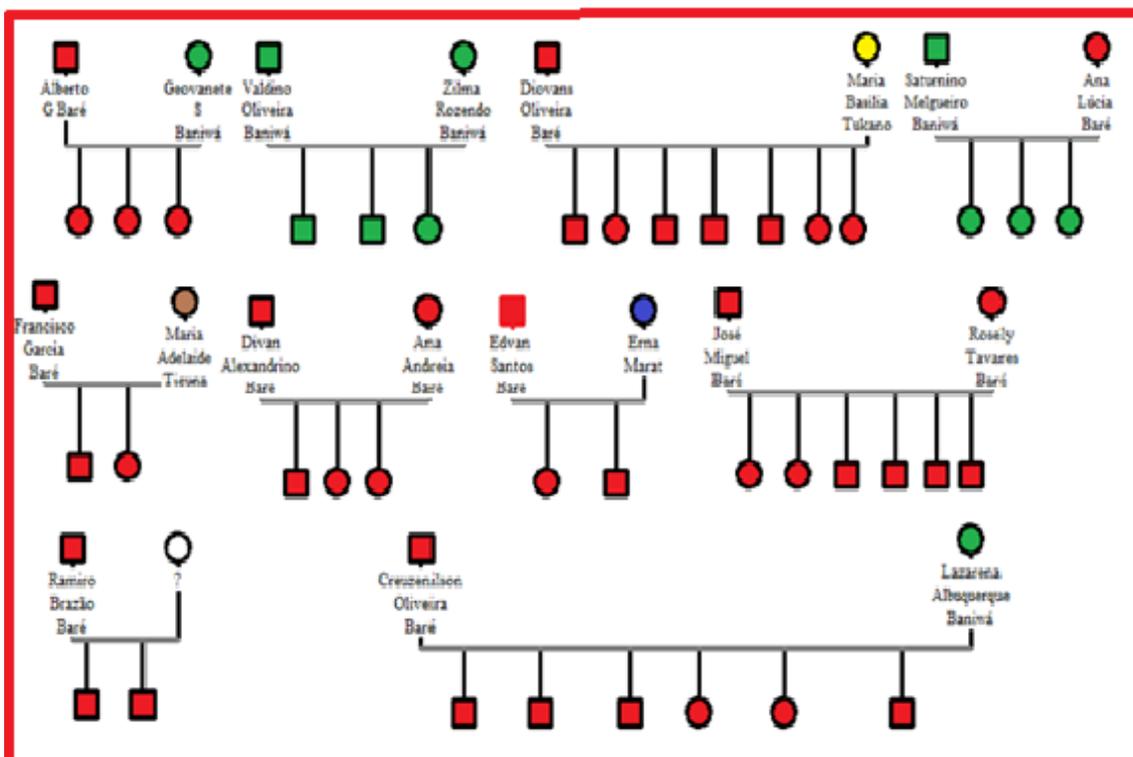


Figura 08: Desenho diagramático das famílias de Malalahá

Do ponto de vista econômico, os moradores de Malalahá se dedicam em boa parte do tempo às atividades extrativistas da piaçaba e, de forma complementar, nas horas em que não estão nos piaçabais, praticam a caça e a pesca. Poucos na comunidade se dedicam ao trabalho nas roças. Das onze famílias, apenas duas estão envolvidas com este tipo de atividade. Existe ainda ali uma produção de artesanato muito restrita, baseada na confecção fogão de barro, chapéus e vassouras de piaçaba, porém o destino

desse artesanato são as mãos dos patrões na cidade de Barcelos e também Santa Isabel. O local apresenta uma área relativamente densa de piaçabais, havendo conflitos relacionados à exploração de recursos naturais; isto porque os patrões consideram-se donos dos igarapés, limitando a entrada de pessoas, salvo aquelas que estão amarradas às dívidas, ou seja, que se tornaram fregueses cativos.

Diante dessa conjuntura, os moradores são obrigados a se submeter ao regime de aviamento, pois para morar em Malalahá eles têm que ter a permissão do *administrador*, que é um representante do patrão.

Nós não temos liberdade de escolher patrão aqui, porque os lugares de trabalho [igarapés] são controlados por eles. O patrão é temperamental; às vezes ele tá bom é amigo, é menos feroz, mas logo ele se zanga, vira uma fera, cobra tudo com se fosse o dono de tudo, o dono da mata. Ele se diz o verdadeiro dono, dificulta tudo com a história de dizer que as terras foram legalmente concedidas para a família dele. Nós somos impedidos de trabalhar nos igarapés do patrão. Se uma pessoa trabalhar nesse igarapé e não for freguês do patrão, tem que pagar uma renda muito forte para o patrão. (o entrevistado pediu para não ser identificado. Entrevista realizada no dia 19 de agosto de 2010).

Em decorrência dessa situação, criou-se um cenário de fissão entre grupos e comunidade, fato comum no rio Negro. Cerca de seis famílias que estão em Malalahá migraram para outras comunidades e outras duas fundaram a comunidade de Mangueira, abaixo da Malalahá. Em relação à política de vizinhança, a maioria das famílias em Malalahá não está ligada por laços de consanguinidade, mas sim por relações de afinidade, compadrio e descendência étnica, ou seja, a maioria se identificou como pertencente ao povo Baré.

Para amenizar os conflitos entre os fregueses e o patrão visto como feroz, a comunidade de Malalahá festeja São José no mês de março. Durante as festividades há uma integração entre as pessoas, os conflitos são suspensos temporariamente. Nesta época os fregueses abandonam os trabalhos nos piaçabais e passam a se dedicar mais ao “santo” em detrimento do patrão. Encerradas as festividades, muitas famílias estão endividadas, primeiro por terem passado uma semana fora do piaçabal e, segundo, porque o “santo”, além de gerar perspectiva de boa vida, gera dívidas, pelo intenso consumo de bebidas e alimentos nessas festas. Porém, na argumentação do seu Alberto da Silva, um indígena baré conhecido com Bilolô, há uma justificativa para o significado e a razão de festa:

(...) A vida aqui é sofrida, mas também é boa, sabe? Sofrida porque ainda temos que trabalhar para o patrão. Também é sofrida porque as coisas estão muito longe de nós. Tem coisa que nos não sabe que tem, mas é por causa da nossa vida ser assim mesmo, o senhor sabe! Gente que mora dentro dos rios (...). Nós já estamos acostumados com essa vida. Tem o momento bom pra nós também, tem o peixe, tem a caça, tem outras coisinhas que garante nossa vida, o sustento da família. Tem o momento de alegria, tem os nossos vizinhos que não arruma confusão e tem a festa do “santo” que ajuda a nos proteger dos homens e dos bichos do mato, dos bichos-do-fundo, dos encantados. Então temos que respeitar e participar de tudo. Faz tudo isso, mas a presença dos padres aqui é bem pouca, nem sei quem é ele mesmo. (Alberto Nunes da Silva – seu Bilolô, comunidade Malalahá, setembro de 2010)

Outro morador do lugar, complementa essas informações da seguinte maneira:

Aqui até a casa que eu moro é do patrão. Ele manda em todo palmo de terra que a gente pisa. Ele que diz quem vai pra escola ou quem deve deixar de ir. Fica falando até para as mulheres deixar de engravidar, por que assim dá muito trabalho. Se um dia eu for embora de Malalahá eu não posso levar nada. Sei se o que eu dedico ao santo pode me acompanhar. A camaradagem do patrão aqui é bem diferente, ele manda em tudo, até no jeito do nosso alimento, na minha vontade de ter as coisinhas da rua, um rádio, uma camisa, uma manteiga. Sabe, aqui tem mais controle. (O narrado solicitou para não ser identificado, setembro de 2010).

Essa questão, dentre outras relacionadas ao patrão Edson Marat motivou um grupo de família a fundar a comunidade de Mangueira.

1.4.3. Comunidade de Mangueira

Localizada numa área denominada de *Paranaquera*, a comunidade de Mangueira se ergueu na margem direita do rio Preto, tendo no início da sua fundação apenas três famílias, duas baniwa e uma baré. Estas três famílias vieram da comunidade de Malalahá em consequência de conflitos com o patrão. O deslocamento dessas famílias está relacionado a diversos fatores sociopolíticos, alguns já mencionados acima; todavia um fator foi determinante: a presença de uma “patroa” que não possuía o domínio dos igarapés do rio Preto e entrou em conflito com Edson Marat, do qual se tornou inimiga. A “patroa”, chamada Inalda Teixeira, apoiou a construção da comunidade de Mangueira, acentuando a querela já existente e dando maiores proporções a uma briga entre patrões que disputavam fregueses e área de exploração do rio Preto. Atualmente, Mangueira é habitada por cinco famílias, sendo duas baniwa e três baré. A comunidade já conta com os serviços do DSEI, possui uma escola de ensino fundamental, uma capela de Santo Expedito, um centro comunitário e uma casa de

radiofonia doada pela FOIRN. O *administrador* é um indígena baniwa cuja mãe é originária da comunidade de Campinas do Rio Preto. Este Baniwa casou-se com uma índia tukano da comunidade de Canafé e durante muito tempo foi viver nos piaçabais do igarapé Malalahá, sob o controle de Edson Marat, responsável pela sua ascensão como líder.

O processo de fissão deixou os conflitos latentes e, mesmo hoje, ainda não cessaram as querelas. Vez por outra, há uma acusação de feitiçaria por um dos lados. O estopim da fissão se deu quando o patrão Edson Marat se encontrava enfermo, e, a cada dia, a doença tomava proporções maiores por todo o seu corpo. O patrão já havia procurado médicos na cidade, participado de sessão de tratamento com o pajé, tinha sido benzido, apelado para as rezas e nada dava certo. Ele então acusou os fregueses baniwa de terem preparado algum veneno para ele durante as festas de São José, haja vista que nestas festividades todos comem da mesma comida e sentam na mesma mesa. Os fregueses baniwa, aproveitando as circunstâncias para fugir das “garras do patrão” feroz, se dispersaram de Malalahá para se tornarem “cativos de uma patroa”. O caso ainda se acirrou quando o patrão também passou a acusar os Baniwa de manterem uma dívida em Malalahá mesmo trabalhando para outro patrão. O que eles não sabiam é que a dívida era elástica, como se fosse um pagamento para São José: pois, de acordo com o patrão, durante os festejos haveriam sido adiantadas muitas mercadorias para a oferta ao santo, garantindo assim a festa do ano seguinte. Os fregueses estavam cientes da dívida, porém não sabiam que teriam que pagar sobre toda pressão do patrão. Dessa maneira, os fregueses baniwa não conseguiram liquidá-la até hoje, o que aumenta ainda mais as tensões entre o patrão e os Baniwa de Mangueira.

Depois que os Baniwa migraram para *Paranaquera* para erguer a comunidade de Mangueira, duas famílias baré que moravam em Malalahá desceram o rio para se juntar a eles, fortalecendo a recém-formada comunidade. As cinco casas existentes em Mangueira são monofamiliares e foram edificadas com tábuas e cobertura de palha de piaçaba. A população é de trinta e duas pessoas, sendo a maioria baré. A atividade predominante é a extração da piaçaba trocada por mercadorias exclusivamente sob o controle da “patroa local”. Pela comunidade ainda circulam alguns “regatões⁴²”, que,

⁴² Regatões são pequenos comerciantes itinerantes que percorrem os rios para comercializar ou trocar produto da floresta com mercadoria industrializada. A diferença do regatão para o patrão é que este último mantém vínculo “trabalhista” sobre os fregueses, através das dívidas e do financiamento, enquanto o regatão comercializa com qualquer pessoa sem nenhum vínculo.

sob os olhares atentos da “patroa local”, negociam produtos que geralmente não são trazidos pelos patrões, tais como redes, botija de gás, sapatos, cachaça, entre outros.

O “patrão feroz⁴³” de Malalahá amaldiçoou a comunidade de Mangueira, afirmando que ela não duraria mais de dez anos e que, uma vez fracassada, os próprios Baniwa iriam se destruir com veneno e feitiçaria. Quando isso acontecesse, os fregueses baniwa sobreviventes viriam procurá-lo, porque o patrão Edson Marat, patrão supremo de Malalahá, avisa que: “seus fregueses sabem que ele tem parte boa, assim com tem todos os animais, os animais tem seu lado bom e seu lado feroz, tem carne boa e carne ruim que ninguém aprecia”. Na visão dos fregueses, “ele é um patrão do jeito dele”, isto é, não é meramente “feroz”, pois o patrão tem seus momentos de mansidão; quando senta com os fregueses para almoçarem juntos, comerem as mesmas coisas, ambos participando das mesmas brincadeiras, etc. Aqui entra a questão do amansamento, o patrão não é meramente “feroz”, pois ele se transforma quando compartilha alimentos com seus fregueses. Em Malalahá, os fregueses costumavam reclamar que o patrão Edson Marat raramente almoçava a mesma comida dos fregueses, tampouco permitia que os fregueses pudessem almoçar sentados na mesa do patrão, compartilhando o mesmo espaço. Tal situação fazia com que os fregueses olhassem o patrão como uma pessoa potencialmente agressiva:

Se ele não come as mesmas coisas que eu como, então ele deve ser diferente de nós. Se o patrão não gosta de sentar com nós fregueses então é porque ele acha que nós somos bichos do mato, bicho que tem fedor, igual a porco do mato, mambira. Desse jeito não passa confiança, fica sempre pensando coisa de nós e nós também vamos pensar dele também. É bom mesmo saber que ele é do nosso jeito, mas ele não gosta de se misturar muito não. Ele é onça? Ele é Deus? Não! deve ser igualzinho a nós, mas agora a posição dele é de patrão. (Alberto Nunes Baré, Comunidade Malalahá, rio Preto).

A alimentação, a saber, a hora e as pessoas com quem se divide o alimento estão relacionadas aos processos de socialidade e convivialidade muito discutidos na literatura etnológica das terras baixas da América do sul, sobretudo nos trabalhos de Overing (1999, 2002) e Villaça (1999) entre outros. Mangueira apresenta uma significativa mobilidade sócio-espacial, fluidez, e um amplo processo de socialidades com seres humanos de diferentes ordens, ou como enfatiza dona Valdiza de Jesus, “outras gentes”. O trabalho exclusivo no extrativismo da piaçaba requer que as pessoas passem a maior

⁴³ Termo sugerido por Bonilla (2005) para designar os patrões que aprisionam fregueses em dívidas invisíveis. Dessa forma, tomo a designação patrão feroz para demonstrar o quanto a região em estudo mantém certo grau de aproximação analítica com os indígenas do sudeste amazônico e suas relações com os patrões.

parte do tempo nos igarapés e piaçabais, em proximidade a outros seres da floresta e dos rios. São constantes os “encontros na floresta” e os “encontros nos rios” com seres não humanos, dentre os quais: um “homem gigante”, “pescadores encantados”, “gente-peixe”, “gente-boto”, entre outros. Por exemplo, os moradores de Mangueira abandonaram a comunidade por três meses, porque um homem baré sonhou que a “patroa” que ajudou a fundar a comunidade havia sido encontrada pelo “homem gigante do rio Negro”, que lhe aprisionava querendo tomar o lugar de patroa para ele próprio e se tornar o maior patrão do rio Preto. Sem notícias do paradeiro da mulher, os moradores migraram para a cidade na busca de notícias da patroa e para informar-lhe do infortúnio⁴⁴ que poderia lhe acontecer em decorrência do sonho do homem baré.

Durante o ano, são realizadas oito festas de santo nas calhas do Padauri e Preto, fazendo com que as pessoas circulem de uma festa a outra. Na época dos festejos, a comunidade de Mangueira fica praticamente abandonada, pelo fato de abrigar população relativamente pequena.

Mesmo com todas as adversidades, os moradores de Mangueira seguem firmes como comunidade, mantendo autonomia em relação às demais comunidade do rio Preto. Todavia, Mangueira continua sendo (no rio Preto), uma comunidade instável, por se caracterizar como uma comunidade de exploração, isto é, uma comunidade onde as pessoas estão ali para trabalhar no regime de aviamento. Veja o quadro diagramático abaixo.

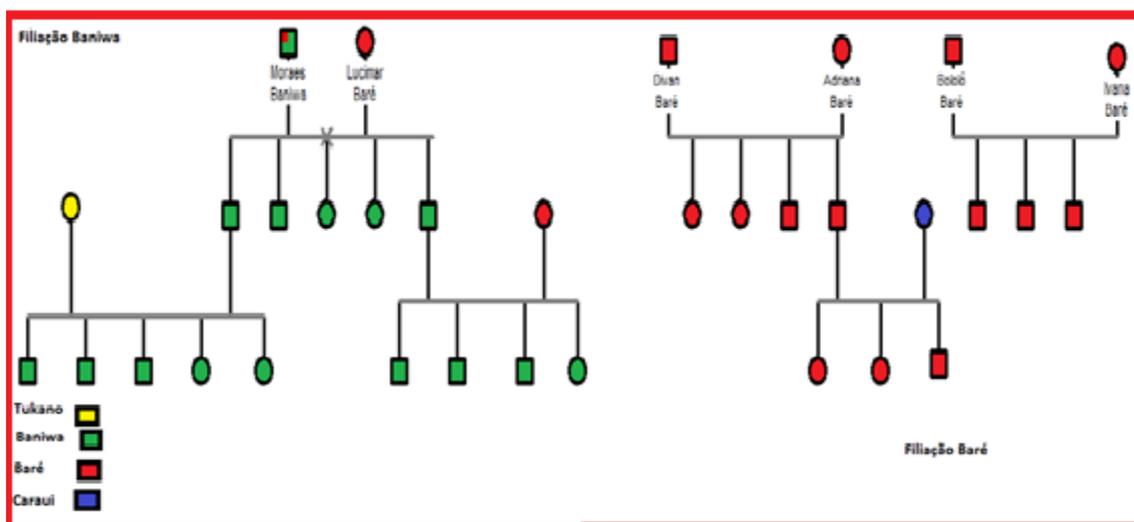


Figura 09: Quadro diagramático da relação de filiação de grupo

⁴⁴ Dias depois, o Ministério Público Federal expediu ordem para que todos os patrões deixassem de trabalhar na piaçaba enquanto não regulamentassem a situação dos fregueses. Mesmo sabendo que os fregueses seriam beneficiados com a ação do MPF, os indígenas ficaram do lado da “patroa” que lhes alimentava na cidade naquele momento. Sobre as ações do MPF e o trabalho no piaçabal abordaremos no quarto capítulo desta tese.

Os Baniwa foram os fundadores da comunidade; no entanto, atualmente, os Baré são predominantes. No rio Preto há uma predominância dos Baniwa casar com Baré, mas no geral, os Baniwa estão casando mais com Baniwa. Todavia, as pessoas baré são as que mais casam com pessoas de outros grupos. Dessa maneira, devido, a presença predominante de Baré em todas as comunidades do rio Preto, e pelo histórico de se encontrarem na região a mais tempo que Baniwa, Tariana e o Tukano Oriental, abriremos uma seção para apresentar de forma específica, os Baré.

A seguir, passo a apresentar em um capítulo específico, a comunidade de Campinas do Rio Preto por esta comunidade ser a que mais permaneci durante a pesquisa de campo, assim como a sua população é majoritariamente formada por pessoas baré. Também, a maioria dos relatos apresentados na tese é oriunda de pessoas moradoras dessa comunidade.

Percebe-se que nessas comunidades a figura do patrão se apresenta com frequência. Dessa maneira, ele é visto ora feroz, ora amanso, amistoso e ora algoz, porém mantendo relações imprescindíveis que ultrapassam a relação meramente econômica, como veremos.

CAPÍTULO II

2. A COMUNIDADE DE CAMPINAS DO RIO PRETO: a cidade encantada e dos encantos

Neste capítulo apresento a comunidade de Campinas do Rio Preto, local onde permaneci boa parte do tempo durante a pesquisa de campo. O espaço onde se assenta a comunidade é considerado um lugar de encantos pelo fato de estar localizado em cima de uma cidade encantada. Nesta perspectiva, abordaremos a forma como seus habitantes se arranjam no espaço entre a cidade encantada e os encantos e como é entendida essa relação. Outro aspecto importante é o sistema econômico local e as relações entre patrões e fregueses que ultrapassam o viés econômico, pois Campinas do Rio Preto é um local privilegiado devido a sua localização sócio-espacial, ou seja, se posiciona no encontro entre os dois dos principais rios da microbacia (Preto e Padauri). Nesta confluência entre os rios navegam todos os tipos de gente: patrões, fregueses, regatões, yanomami⁴⁵, gente do governo, missionários, turistas (brasileiros e estrangeiros), pesquisadores, gente do fundo, entre outros, fato que a torna este um espaço local privilegiado para a observação.

Dessa maneira, procurei realizar uma etnografia da comunidade, apresentando a história da ocupação e fundação, a organização social, as unidades de produção e consumo e alguns elementos intrínsecos no contexto do rio Preto, tais como a “poligamia encantada” e o campo relacional que os moradores estabelecem com a cidade encantada.

2.1. Breve história da comunidade de Campinas do Rio Preto

Localizada na margem direita do rio Preto, a comunidade é formada basicamente por uma grande família baré, embora conte também com um número reduzido de indígenas de outras etnias.

A história da comunidade está ligada diretamente à história da vida do Sr. Caetano de Jesus, que nasceu no rio Preto, no igarapé Bibiano, localizado na margem esquerda do curso médio deste rio. Seus pais vieram do alto rio Negro – Cucuí - para

⁴⁵ Destaco os Yanomami pelo fato de os Baré do rio Preto considerá-los como outro tipo de gente.

trabalhar nas frentes extrativistas da borracha e da piaçaba. Casou com Luiza, uma indígena Curipaco que habitava a região de Maroa na Venezuela e fora forçada a descer o rio Negro ainda quando criança. Ela havia sido adotada pelo seu tio materno depois que seus pais foram assassinados pelos comerciantes que recrutavam indígenas para trabalhar na extração da borracha no início do século XX.

Antes de estabelecer moradia no sítio Campinas, Dona Luiza e Sr. Caetano de Jesus residiam no igarapé Bibiano, onde nasceram três dos seus onze filhos. Somente depois que as crianças estavam crescidas, a família migrou para a colocação do Bom Jesus, no baixo Padauri, onde nasceram os outros filhos do casal. Nessa localidade, moravam junto de uma pequena parentela, como os irmãos e cunhado do pai adotivo da sua esposa, dona Luiza. Sr. Caetano de Jesus quando da minha primeira passagem pelo rio Preto em 2010, já debilitado de um derrame, auxiliado por uma das filhas nos informou que a região do Médio Rio Negro e rio Preto na década de 1940 já era ocupada por famílias de baniwa e tukano, mas também já havia vários patrões por lá que circulavam a região mapeando áreas de piaçabais. A comunidade de Tapera, a mais antiga do Padauri já despontava como uma área de concentração de muitos patrões. Eles afugentaram muitos indígenas que tomaram direção rio acima. Essa comunidade já foi referência no comércio local e no seu porto havia embarcações de grande porte que transportavam borracha e a piaçaba para Manaus e traziam de lá uma vasta quantidade de mercadorias industrializadas. Tapera fornecia mercadorias para grande parte das localidades no Médio Rio Negro através do aviamento para muitos fregueses indígenas. Os moradores de Tapera se dedicavam mais ao trabalho no seringal, não dando muita importância para a piaçaba; por esse motivo, poucos se aventuravam em construir sítios na calha do rio Preto, pois o referencial de moradia era a comunidade que se destacava pela sua prosperidade econômica, e que quase chegou a se tornar cidade devido a sua importância socioeconômica para a região do rio Negro.

Sobre os Yanomami, o Sr. Caetano de Jesus afirma tê-los conhecido no final da década de 1950, “eles estavam para cima do rio”, pois as pessoas tinham muito medo de subir o rio Preto devido à “agressividade” dos Yanomami, que eram temidos na região. Na década de 1960, “os Yanomami do Marauíá vinham para negociar espingarda, panela, machado, vinha só fazer troca”. O Sr. Caetano ressaltou que os Yanomami sempre varavam o rio Preto e o igarapé Xiliaru na proximidade de Malalahá. A aproximação do patriarca de Campinas com outros povos sempre foi uma constante. Ele via nos Yanomami a condição mais baixa de índios e rejeitava a aproximação; em

contrapartida, afirmou que era melhor se aproximar dos *caraiu* que falavam no rio negro duas línguas que todos entendiam: a língua portuguesa e o nheengatu.

Quando Caetano de Jesus chegou à Campinas compreendia a língua dos baniwa, com quem conviveu muito tempo no igarapé Diogo, no Médio Rio Preto. Ele também falava o nheengatu, mas com o passar do tempo e o contato com os patrões e missionários esqueceu a língua dos baniwa. Depois passou a falar somente o nheengatu e a língua portuguesa, e assim também aconteceu com sua esposa, Dona Luzia, que falava castelhano e a língua arawak dos Coripaco, passando a falar o nheengatu e à língua portuguesa.

Caetano de Jesus foi apadrinhado por José Bento, um dos poderosos patrões ocupantes do rio Preto na contemporaneidade e que manteve uma forte parceria com a Firma J. G. de Araújo. Quando Sr. José Bento faleceu ficou uma indefinição quanto à ocupação das terras do rio Preto que formavam o seu domínio. Houve algumas querelas com Olávio Bento, neto de José Bento, por disputas de terras que até hoje não foram resolvidas. O Sr. Caetano começou trabalhando como freguês e depois se tornou gerente do patrão José Macedo; tal patrão mantinha uma casa no sítio Campinas, mas não residia no local, a casa era apenas para dar pouso quando navegava pelo rio Preto.

Antônio Buyawaçu comentou que era muito perigoso trabalhar no comércio, porque nos anos de 1960 e 1970 havia muito contrabando de armas da Venezuela e Colômbia para o Brasil. Os contrabandistas trocavam armas por alimento colocando em risco a vida dos indígenas, patrões e regatões da região:

Isso era uma prática ariscada, porque nós indígenas poderíamos ser confundido com bandidos, porque os contrabandistas tinham armas muito potentes. Os fiscais do governo não queriam saber não, se encontrassem os indígenas, os patrões e os regatões com armas era complicação séria, a gente era preso como bandido. Os contrabandistas queria comer, trocavam armas por farinha, por frutas que a gente trazia das nossas roças. Nem todos aqui tinham a coragem da fazer esse tipo de negócio, mas o senhor sabe né! A gente também precisava, a gente ficava também com dó dos homens vendo o jeito deles na fome. (Comunidade de Campinas do Rio Preto, agosto de 2014).

Na década de 1970, no sítio Campinas só existia quatro casas: Sr. Caetano de Jesus morando com a sua esposa e oito filhos, os pais adotivos da dona Luiza e os patrões Fernandes Guerra e José Macedo, este último permanecendo somente durante suas passagens pelo rio Preto.

No ano de 1971, após uma querela por causa de “fuxico” relacionado ao contrabando de armas, o Sr. Caetano assassinou o pai adotivo da Dona Luiza. Na ocasião, ele ficou recluso em uma delegacia na cidade de Santa Isabel durante dois anos, quando foi resgatado pelo patrão chamado Araquém, que pagou fiança pela liberdade do freguês. Depois Sr. Caetano de Jesus ficou “preso” nas garras desse patrão, virando freguês e trabalhando arduamente nos piaçabais para pagar a dívida que contraíra junto a ele, tendo se libertado somente três anos depois quando o patrão faleceu e os seus herdeiros o liberaram da dívida, procedimento não comum na região, pois quando o patrão ou o freguês perece, o crédito ou a dívida é repassada para os parentes.

Nos finais da década de 1970, o poder do patrão mais forte da região, José Macedo, havia diminuído e boa parte dos fregueses dele migrou para as mãos de novos patrões que iam surgindo, ou seja, é um período em que houve um afrouxamento da patronagem por causa de circunstâncias adversas que acometiam a região do Médio Rio Negro, tais como, a aproximação com as cidades, pois com a “facilidade” em adquirir motor combustível, os indígenas passaram a frequentar com mais intensidade as cidades.

Esse contexto ampliou relações sociais, por exemplo, a aproximação com os comerciantes das cidades, que nesse período começavam agenciar os fregueses, principalmente, aqueles que estavam solicitando aposentadorias pelas vias da previdência social nacional.

No final da década de 1970, Caetano de Jesus ficava num movimento pendular de idas e vindas para a cidade de Santa Isabel do Rio Negro para visitar parentes, principalmente os irmãos de seu pai que passaram a habitar em sítios abaixo de São Gabriel da Cachoeira. Nessas idas e vindas ele foi convencido pelos seus tios que teria que internar seus filhos no colégio dos salesianos em Santa Isabel do Rio Negro, com o objetivo de educá-los e lhes dar “civilidade”. Dois dos seus filhos estudaram no internato Salesiano de Santa Isabel, que foi construído na década de 1940. Depois que a família se assentou no sítio Campinas, os outros filhos passaram a ser alunos em regime de internato da escola salesiana na cidade de Santa Isabel⁴⁶. Os filhos que se encontravam internos na escola Salesiana de Santa Isabel somente regressaram para o

⁴⁶ Dentre os principais colégios estabelecidos pelos Salesianos no rio Negro está o de Santa Isabel, criado em 1942. Neste e em outros centros educacionais, os povos indígenas foram sendo controlados e influenciados pela ação dos missionários, pautada, sobretudo pela “educação” das crianças indígenas.

rio Preto no início da década de 1970, quando viraram fregueses e passaram a trabalhar no regime de aviamento sob a custódia dos patrões.

Sr. Caetano, quando da minha primeira passagem pelo rio Preto em agosto de 2010, me relatou, com auxílio de uma das filhas, os vizinhos com quem se relacionava na época que chegou à Campinas e listou os primeiros patrões que conheceu. Enfatizou que tinha como vizinhos, a família do José Marat e o Gabriel da Silva; este último migrou para a cidade no início dos anos de 1970 para colocar os filhos na escola. Apontou que os patrões Osvaldo Bento Macedo e Arnaldo Reis foram os primeiros com quem começou a se relacionar. Relatou-me também sobre o Antônio Moraes, conhecido como “o patrão do demônio”, assim como lista a relação de patrões encantados do rio Negro. Falou também que foi gerente do patrão José Macedo, um patrão forte que era aviado da firma J. G. Araújo. Relacionou uma lista⁴⁷ de patrões que conheceu e outros que havia escutado a fama pela boca de outras pessoas.

De acordo com relatos do Sr. Caetano de Jesus, em 1960 passou um barco com inspetores do Serviço de Proteção ao Índio – SPI – para cadastrar os moradores do rio Preto como população indígena. Na década de 1990, veio um grupo de pesquisadores da Fundação Nacional do Índio – FUNAI – e classificou sua esposa, dona Luiza, como indígena pertencente ao grupo baré da Venezuela, quando na verdade ela era Coripaco. Somente na década de 1980, Campinas do Rio Preto passou a ter *status* de comunidade, antes era assistida pelos padres da paróquia de Barcelos, que forneciam medicamentos e auxílios na escola e no catecismo. Para Campinas se tornar comunidade, houve um processo duradouro. Esse processo foi mediado pelos missionários salesianos na pessoa do padre José Schneider e da irmã Maria Rosa, ambos da diocese de Barcelos. No ano de 1985, a localidade foi reconhecida como comunidade e assistida com alguns benefícios públicos, tais como uma escola e um posto de saúde.

O primeiro *administrador* daquela comunidade foi justamente o Sr. Caetano de Jesus. Na sua administração, as pessoas trabalhavam arduamente e a produção era levada para a feira da Igreja em Barcelos, que recebia produtores e extrativistas do interior para vender seus produtos. Nessa época, ele não deixava as coisas só na mão do patrão. O segundo administrador foi seu filho mais novo, chamado José Melgueiro,

⁴⁷ R. F Oliveira Reis; Thomar; Osvaldo Bento (Bento & Cardoso); Tapera, Santa Isabel; Luís Manoel Peres; Vista Alegre; Nair de Sá Viana; Céu Aberto; José Rodrigues Bento; São José, Nova Vida, Tapera e Rio Preto; Antônio Cavalcante Sobrinho; Padauri; Noêmia Macedo Bento; Tapera; Atílio S; Padauri; Alcibíades Feitosa Padauri; Abílio Cavalcante; Padauri; Almerinda de Lacerda; Padauri; A. S. da Silva; Floresta, Augusto Lacerda – Médio Rio Negro, Padauri e Preto.

apelidado de Zezão, que administrou a comunidade por quatro anos. Como marco histórico da sua administração, governou no período da gestão do prefeito de Santa Isabel chamado Rubens Pessoas. Nesse período (1990-1994), a prefeitura de Santa Isabel passou a assumir a escola e o posto de saúde, que eram assumidos antes pela diocese de Barcelos.

A história de sucessão dos administradores da comunidade de Campinas está relacionada diretamente com os filhos do patriarca Caetano de Jesus; desde o período em que Campinas do Rio Preto passou para a categoria de comunidade, tem sido administrada pelos filhos ou genros dele. O primeiro professor e catequista da comunidade foi o filho mais novo, o Zezão. Ele exerceu a função de catequista quando se iniciou a construção da nova capela com recursos do município de Santa Isabel. Além do administrador, catequistas e dos professores, existem ainda as funções de líder dos jovens e líder da limpeza, cargos eletivos que têm a duração de quatro anos para cada mandato.

No ano de 1996, uma epidemia de cólera vitimou seis pessoas moradoras de Campinas do Rio Preto. As pessoas abandonaram, por dois meses, o local, ficando somente o seu fundador, argumentando que não poderia ele abandonar a comunidade que ajudou a fundar. Nesse período, houve rumores de que Campinas do Rio Preto iria ser habitada somente por encantados, haja vista que a localidade está assentada em cima de uma cidade encantada e, sobretudo, que seu fundador ter pacto com encantados, pois muitos moradores no rio Preto têm o conhecimento que Sr. Caetano de Jesus possui esposa, filhos, cunhados, enfim, uma família no “mundo do fundo”.

Atualmente, a comunidade se define como um aglomerado de famílias majoritariamente pertencentes ao povo baré; no entanto, há, em menor número, pessoas pertencentes a outros povos, tais como Baniwa e Tariana (Arawak), Tuyuka, Tukano e Pira-tapuia (tukano oriental).

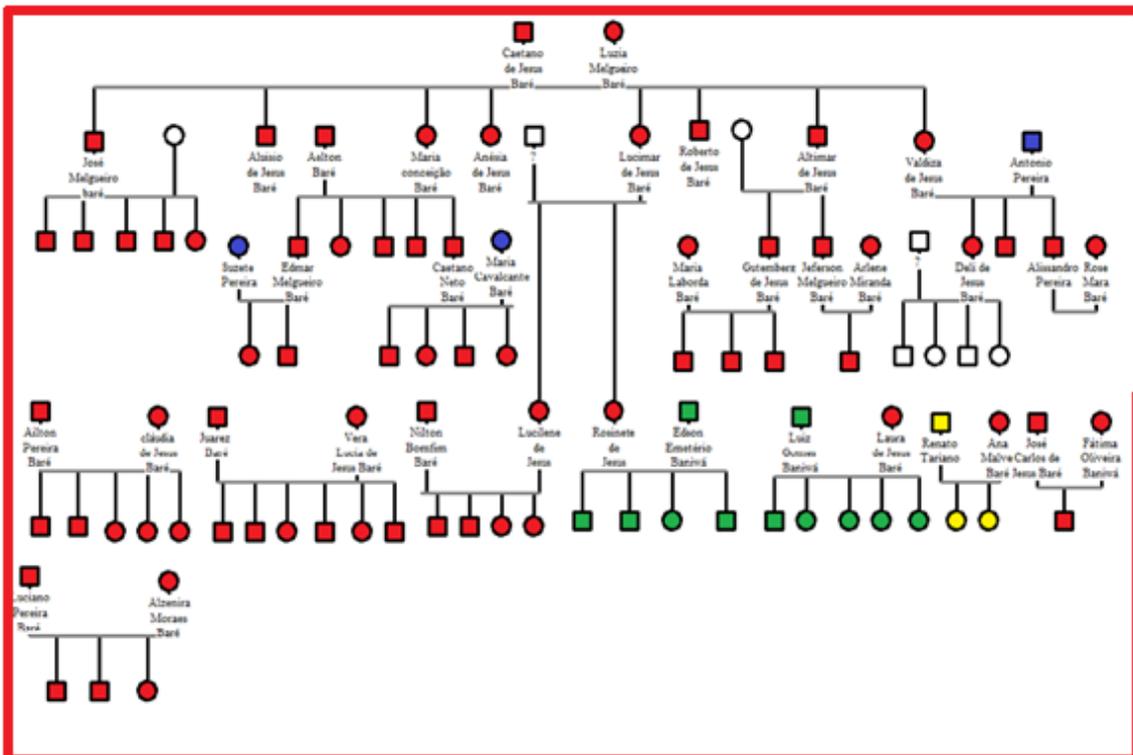


Figura 10: quadro diagramático da comunidade de Campinas do Rio Preto.

A comunidade é formada por uma rede de famílias ligadas por relações de parentesco consanguíneas e afins cuja *rama*⁴⁸ de sustentação foi iniciada quando da aliança entre Baré e Coripaco, representada pelo gráfico acima e a partir de Sr. Caetano de Jesus e dona Luiza Melgueiro.

Em relação à política de vizinhança, a comunidade é centrada na família do Sr. Caetano de Jesus, que procurava, quando vivo⁴⁹, manter uma coesão entre seus parentes. Nos últimos anos houve um acelerado processo de fissão. Cinco famílias abandonaram a comunidade depois de uma querela envolvendo acusações de feitiçaria entre os filhos menores do patriarca (Zezão e Negão) e o cunhado, um índio baniwa conhecido na região como Antônio Catingueiro. O grupo dissidente desceu o rio e atualmente vive na ilha Nova Vida no rio Negro, próxima à foz do rio Padauri, quando ora e outra protagonizam conflitos por questões, por exemplo, acusação de usar abusivamente dos recursos naturais, utilizar práticas de feitiçaria, entre outras; mas também confraternizam nas festas de santos e nos circuitos dos campeonatos dos jogos de futebol do rio Negro.

⁴⁸ Categoria local para designar uma rede de parentelas. O termo *rama* está associado, aos ramos que o pé de batata apresenta, de forma vesicular ligada às ramas configurando, a partir de uma matriz, um embrião disseminador.

⁴⁹ Faleceu na comunidade de Campinas do Rio Preto, no ano de 2011, com cento e quatro anos.

2.2. Organização social

A região do Médio Rio Negro apresenta uma organização social com alto grau de autonomia dos grupos domésticos e um tipo de autoridade descentralizada cuja força está entre os chefes dos grupos domésticos. De forma geral, a organização social e as formas de casamento atuais merecem um destaque por, acredito eu, ainda não terem tido a devida descrição na literatura etnológica. Primeiramente, porque a regra da exogamia linguística não se aplica aos Baré, população majoritária na região; e segundo porque a organização sociopolítica vem passando por novos arranjos, como, por exemplo, a disputa por cargos na FOIRN e nas associações de base entre outras.

As famílias nucleares possuem uma relativa autonomia econômica (meios de produção e liberdade de trabalho) e política; no entanto dependem da comunidade para o encaminhamento de certos assuntos, como, por exemplo, a realização das festas de santo, as ocupações do espaço territorial, as negociações com os *caraiu*, as representações nas estruturas das associações regionais e locais. Mas não existe uma chefia centralizada.

Do ponto de vista geral, a própria comunidade elege um representante para cuidar dela. Esse representante, a quem os moradores denominam de *administrador*, não tem nenhuma ligação com o poder público municipal. Sua manutenção nessa posição depende da vontade dos membros dos grupos domésticos, que definem os rumos do administrador, assim como apontado por Nicolas JOURNET (1989) para os Coripaco da Colômbia:

El cargo de capitã [administrador] no es, por lo general, muy codiciado. Es un hecho que el ejercicio de la autoridad sobre la comunidad es requerido de forma excesivamente esporádica. Cada familia desarrolla sus actividades de manera independiente y son pocos los conflictos y reclamos. Si surge uno el capitán podrá ser qui notifica a una de las partes contrincantes su deber de abandonar el Pueblo, pero él no lo hará sin antes consultar a los otros jefes de familias; su única autoridad ejecutiva es la que el proporciona el respaldo de la comunidad. Es ése el papel principal del capitán: ser el portavoz de la comunidad tanto hacia dentro como hacia afuera. (JOURNET, 1989, p. 140)

O administrador é o responsável pelas negociações com os *caraiu*, bem como pela manutenção da organização comunitária, isto é, limpeza, reforma de casas, controle dos objetos e equipamentos de uso comum da coletividade, tais como o motor de luz, a bomba de água, o barco, entre outros. O administrador não recebe salário, todavia ele se

compromete a assumir o cargo perante as famílias, que a qualquer momento podem destituí-lo do cargo. Anualmente, o administrador presta contas para os moradores, quando eles se reúnem para fazer avaliação dos principais problemas que a comunidade enfrentou durante o ano; e geralmente é reconduzido ao cargo. Somente em situações inusitadas, por exemplo, a não transparência de negociações com os turistas, o emprego indevido de recursos, uma festa de santo sem muitos atrativos, entre outras, é que ocorre o afastamento de um administrador e procede-se a escolha de um substituto.

As pessoas gostam de lembrar que, em tempos passados, o administrador passava mais tempo no cargo, pois não havia muitas coisas para resolver, não havia tanta desconfiança, bastava saber conduzir a comunidade a não ficar completamente dominada pelos patrões e organizar uma boa festa de santo:

Moço! Antigamente aqui nós não ficávamos trocando toda hora de administrador. Veja o meu sogro, Sr. Caetano, foi administrador da comunidade desde os tempos dos padres que mandavam aqui. Ele saiu porque não dava conta mais. No tempo dele moço, não tinha mal tempo não, ele se esforçava com o apoio da comunidade para fazer uma festa muito bonita para o santo. Tinha fartura, porque ele sabia organizar, sabia trazer gente boa para cá, patrão aqui não ficava botando os dedos de fora não, eles ajudavam, mas não mandavam na gente não! Agora o administrador não segura muito tempo não, logo a comunidade bota para fora, porque não sabe trabalhar, não sabe a nossa importância, não sabe mesmo. Que dá importância mais para os de fora do que para os de dentro. Então moço, olhe onde nós ficamos? Patrão querendo mandar aqui, *caraiu* ensinando o jeito que devemos plantar e cuidar da roça. Esse povo de fora tem que saber é o nosso jeito. (Antônio Buyawaçu, Comunidade de Campinas do Rio Preto, agosto de 2014).

O administrador é assessorado por uma equipe local composta de uma secretária, dois conselheiros e um catequista. A secretária cuida dos papéis e documentos, bem como ajuda a controlar os bens de uso coletivo, tais como casa de forno, ferramentas, barcos, motor de luz, as casas coletivas, etc. O conselheiro, geralmente é uma pessoa mais idosa, que pode ser um pajé (benzedor ou rezador), que guia o administrador no campo espiritual, bem como aconselha quando é chamado para opinar sobre questões intrigantes como, por exemplo, quanto ao aparecimento de uma enfermidade que se espalha por toda comunidade, quanto a uma pessoa que falece e não são esclarecidos os motivos da morte, é o conselheiro que tem o poder de orientar. Os conselheiros atuam mais comumente nas questões referentes à estrutura interna da comunidade.

No que tange à escolha do catequista, antigamente ele era escolhido pelos padres, mas atualmente é a própria comunidade que o escolhe. Ele atua também como

uma espécie de orientador-conselheiro, pois opina muito em questões internas. Ele é responsável pela coordenação dos cerimoniais coletivos, tais como o “circuito da esmola⁵⁰” entre os rios e na comunidade, o batismo de água, o batismo de nome, as ladainhas e as reuniões bíblicas que acontecem todos os domingos pela manhã.

Outro tipo de organização presente entre os moradores de Campinas do Rio Preto são as associações indígenas estatutárias. No rio Preto, a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Preto – ACIRP – filiada a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN - congrega quatro comunidades: 1) Campinas do Rio Preto, 2) Mangueira, 3) Malalahá e 4) Águas Vivas. Os representantes da ACIRP são eleitos em assembleia geral, quando todos os moradores da calha do rio Preto têm direito a voto, bem como podem se candidatar a alguns dos cargos da Associação. A estrutura da ACIRP é composta de uma diretoria executiva formada pelo presidente, o vice-presidente, uma secretária, quatro membros do conselho fiscal e dois tesoureiros. O mandato de cada diretoria é de quatro anos, sendo possível, em assembleia geral, a uma única recondução ao cargo por mais quatro anos.

Além das organizações acima citadas, em Campinas do Rio Preto existem outros tipos de representatividade: 1) coordenadora das mulheres e 2) coordenador dos esportes. A coordenadora das mulheres tem o papel de manter um diálogo com o trabalho artesanal das mulheres locais e com as organizações e lojas nas cidades que negociam peças de artesanato. Essa coordenação também se responsabiliza por participar dos eventos na cidade, quando estes dizem respeito à produção em geral, por exemplo, discutir valor de artesanato, da piaçaba, da farinha entre outros. Essa coordenação é responsável ainda pelo comércio de artesanato na cidade, bem como pelas exposições que acontecem fora do rio Negro.

O coordenador de esportes, por sua vez, é o responsável por organizar as competições esportivas locais. É a pessoa que organiza a equipe de futebol da comunidade para participar de competições no âmbito do rio Negro. Durante os festejos de santo, essa coordenação organiza uma competição de futebol em que participam as comunidades aliadas. As competições de futebol estão se tornando a parte mais importante dos festejos de santo, exemplo disso é que muitas comunidades participantes dos festejos se retiram da comunidade quando sua equipe é desclassificada da competição de futebol. Este comportamento evidencia o significado da competição

⁵⁰ Abordaremos com mais detalhes sobre o “circuito da esmola” entre os rios e na comunidade no terceiro capítulo.

enquanto um dos maiores atrativos dos festejos de santo, pois, além do lazer, a premiação tornou-se bem atraente. Entre os prêmios encontramos gado, embarcações e, principalmente, prêmios em dinheiro com valores que ficam em torno de quatro mil reais para o vencedor. Geralmente, esse dinheiro é cedido por uma pessoa pública da cidade (vereador ou prefeito).

Os professores, agentes de saúde e microscopista fazem parte dos cargos remunerados que são geralmente indicados pelo poder público municipal. Campinas do Rio Preto conta com uma escola edificada em alvenaria que comporta duas salas de aula onde funcionam o ensino fundamental e o médio na modalidade de ensino tecnológico. São quatro professores para atender a um contingente de cinquenta e dois alunos, sendo a maioria deles matriculados no ensino fundamental. Os professores também auxiliam o administrador quando este os aciona para orientar em algumas questões, por exemplo, escrever ofícios, cartas que são geralmente encaminhadas ao poder público. A comunicação entre comunidades se dá por via direta ou por chamadas na radiofonia, que funciona diariamente em horários específicos e restritos.

O agente de saúde e o microscopista prestam serviços diariamente à comunidade. Entre as principais atividades desses agentes estão fazer o controle das enfermidades e classificá-las de acordo com a sua complexidade, para, assim, poder encaminhar à cidade os casos considerados mais complexos e que, portanto, requerem um tratamento mais rigoroso. O microscopista colhe amostras de sangue e analisa lâminas de pessoas que apresentam febre constante, com o objetivo de identificar se elas contraíram malária, um mal muito comum na região. A própria comunidade conta com um microscópio simples, não eletrônico, mas suficiente para avaliar e detectar as infecções de quadros de malária e outras enfermidades. Além desses dois profissionais da área de saúde, a comunidade conta com os trabalhos de duas parteiras, Suzete e Lucimar, ambas do povo baré. Tais parteiras prestam auxílio durante o pré-natal das futuras mães, bem como no trabalho de parto, em caso de partos naturais ocorridos na própria comunidade. Elas utilizam basicamente medicamento fitoterápico, abstenendo-se do uso de alopátia. As parteiras atuam ainda na condução de ladainhas durante as festas de santo e coordenam o cerimonial de levantamento e derrubada dos mastros, como veremos no capítulo três.

A comunidade conta com os serviços de dois pajés (benzedor e rezador) que auxiliam nos benzimentos dos alimentos, das roças, controlam os encantados, são

mediadores durante o batismo de água e realizam tratamento de enfermidades causadas por encantos e feitiçaria.

Os processos de trocas e alianças trouxeram o xamanismo para a comunidade, que se faz presente na figura de um xamã tuyuka que já conviveu com os Yanomami e aprendeu a usar o paricá. Desde 2012, este xamã passou a conviver com os Baré do rio Preto. Ele ainda não se considera um xamã real pelo fato de seu avô ainda estar vivo e, de acordo com a regra de transmissão de conhecimentos tuyuka, um aprendiz não pode tomar posição enquanto o seu mestre permanecer vivo, assim sendo, só passará a ser um xamã, de fato, quando seu avô vier a falecer:

Eu ainda sou um baya, sou um aprendiz, mas já sei muitos ensinamentos. Sabe, na nossa vida de tuyuka, as coisas não podem ser por cima das outras, nós tuyuka obedecemos aos que se posicionam a cima, não é no céu não, é na própria vida dos tuyuka. Eu já sei muitos dos conhecimentos do xamã, sei a origem de cada coisa, porque para ser xamã tem que saber a origem das coisas, porque são nas coisas do mundo que nós buscamos percorrer para encontrar a perseguição que vem para o nosso mundo. Mas tem muitas coisas de um xamã, mas quero ficar por aqui, por que baya tem que aprender mais. (Gilvan Tuyuka, comunidade de Campinas do Rio Preto, Agosto de 2014).

Considero essa situação, diferente daquela descrita por Maia Figueiredo (2009) que denominou de “xamanismo menor” certas práticas baré. Procuro me distanciar de nomenclaturas como, “menor”, “pajé verdadeiro”, por acreditar que os Baré praticam um xamanismo, como confirmado por Antonio Buyawaçu, do jeito deles: “vocês têm que entender que as coisas aqui são do nosso jeito”. Nesta mesma linha de raciocínio, incluem-se os bancos de madeira feitos pelas populações indígenas do rio Negro, que são comumente conhecidos no rio Negro como “bancos tukano”. Uma vez cheguei para um artesão baré e perguntei se ele fazia “banco tukano”. Ele me respondeu que não, mas fazia “banco baré”, pois ele era um índio baré e por que ele deveria fazer um “banco tukano”? O artesão me respondeu que as coisas que existem na vida deles, por mais que pareçam como coisas de outros povos indígenas, dos *caraiu*, no fundo elas “são do jeito deles”. Essa expressão “do nosso jeito” é bastante comum entre os Baré. As questões pertinentes à maneira peculiar denominada “o nosso jeito” e o xamanismo entre os Baré, serão abordadas no terceiro capítulo.



Figura 11: Na esquerda um banco tukano, na direita um banco baré em construção no formato de uma paca.

2.3. A cidade encanta

Numa manhã de novembro de 2013, debaixo de uma chuva rala, descia o rio Preto numa canoa rabeta acompanhado de três homens, duas mulheres baré e um cachorro esquelético. O objetivo era coletar manga na localidade situada nas proximidades da comunidade de Thomar, na margem direita do curso médio do rio Negro. Chegando nesta localidade, fiquei deslumbrado pela beleza do lugar, pelo estado das edificações erguidas outrora, pois, mesmo em ruínas, insistiam em permanecer de pé como testemunhas dos tempos áureos dos seringais na região. Não entendia o porquê de pessoas terem abandonado aquela comunidade tão bem situada, cheia de recursos naturais e uma bela paisagem. De acordo com Sampaio (2010), Thomar é uma das comunidades mais antigas daquela região e foi palco de uma das batalhas mais intensas ocorrida no rio Negro, conhecida como “Formidável Motim”, que ocorreu em 1757 entre indígenas de diversas nações e portugueses. Esta batalha colocou em xeque boa parte dos assentamentos portugueses na região do Médio Rio Negro.

Thomar foi comunidade próspera durante muito tempo; no entanto, antes do término da economia sustentada pelos seringais, havia sido reduzida a ruínas. Várias tentativas de reocupação foram feitas, porém, como enfatizou Antônio Buyawaçu, “como morada de **gente** não se sustenta”. Perguntei por que e ele respondeu-me: – “por causa dos encantados”. Mas não tem encantado em todo o rio Negro? Perguntei para Buyawaçu, que retrucou: “– sim, mas aqui eles são souberam lidar com essas coisas. Aqui tem uma cidade encantada no fundo e você tem que saber lidar com ela. Veja lá em Campinas! Campinas está assentada em cima de uma cidade encantada, mas meu sogro [Caetano de Jesus] soube fazer as coisas, então ele soube amansar os bichos do

fundo. Dizem por aí que um dia Campinas vai acabar igualzinha a Thomar, porque cidade de gente não pode ser construída em cima de cidade dos encantados. Mas eu não acredito nisso não, quem diz isso é o povo da Ilha [Nova Vida dissidentes de Campinas do Rio Preto] que também tem inveja de nós. Os encantos da cidade de Campinas já estão acostumados com o povo do rio Preto”.

Foi a partir dessa conversa com Antônio Buyawaçu que me inteirei que abaixo da comunidade de Campinas do Rio Preto, havia uma cidade encantada. Desde então, procurei observar a comunidade a partir da perspectiva dos seus moradores quanto a sua relação com os moradores da cidade encantada e com os encantos. Vim então, a saber, que alguns moradores da comunidade realizaram contatos com os chefes do mundo de baixo, com a finalidade de tornar viável esta convivência. Mas o mais surpreendente é que, para tanto, o patriarca da comunidade veio a contrair ainda assim, uma aliança matrimonial com uma mulher encantada. A partir de então, os encantados solicitam frequentemente novas relações do mesmo tipo com o povo de Campinas. Como ouvi muitas vezes, “os encantados querem namorar os baré, pois eles são diferentes”.

2.4.Luzes e navios iluminados. A cidade encantada vista pelos baré.

Para os Baré do rio Preto, a “cidade encantada” se assemelha a Manaus, cheia de luzes e habitada por muita gente. É um “lugar onde se vê coisas estranhas” e se ouvem ruídos desconhecidos, parecidos com o ronco dos motores dos automóveis, muito embora se tratem de ruídos de outros animais. A cidade encantada constitui juntamente a morada dos *encantados*, isto é, compreende todo o universo de “gente do fundo”, que por sua vez possui um lugar central na estrutura de pensamento dos Baré, assumindo, no entanto, feições específicas de localidade para localidade. Os Baré que vivem em Manaus, por exemplo, têm uma versão em relação à cidade encantada que difere em detalhes da dos Baré do rio Preto. Ao invés de afirmarem que a cidade encantada é parecida com Manaus, os Baré citadinos preferem fazer referência à cidade do Rio de Janeiro, como sendo a que mais tem semelhança com a cidade do fundo, devido as suas luzes, brilhos, serras, morros e o grande mar. As cidades encantadas possuem casas, hospitais, centro para realização de festas, roças, entre outras estruturas físicas que existem no mundo de cima.

A cidade encantada se constitui politicamente, obedecendo a uma ordem hierárquica: 1) cobra-grande; 2) o chefe dos botos e; 3) o chefe das raias⁵¹. Essas três “raças”, como denominam os Baré, são seres muito temidos pelos moradores de cima. Estes seres constituem numa categoria de encantados dotada de grande poder e capacidade de metamorfose. Eles costumam intervir nas relações dos humanos com os outros seres não aquáticos, como, por exemplo, os “bichos das matas” e os animais silvestres.

Os moradores das cidades encantadas são responsáveis pelo aparecimento de certas doenças que os Baré consideram como sendo um “encanto”, um ataque de pequenas pedras e flechas (talas de buriti e bacaba), ambas invisíveis. Esses elementos provocam dores, as quais são o sinal de que alguma doença penetrou o corpo. Para estes males, os tratamentos propiciados pelo benzedor são significativos e eficazes, consistindo, sobretudo, em benzimentos que têm o poder de “desmanchar” as flechas e pedras. Ao serem desmanchados, esses elementos saem do corpo da pessoa, ocasionando um alívio imediato. O benzimento é uma dentre várias práticas capazes de curar uma pessoa acometida por ataques de encantados.

Para os Baré do rio Preto, a investida de um encantado, bem como de certos animais “agourentos” e peçonhentos que são veículo de suas ações, é percebida como sendo uma vingança pelas infrações humanas contra os moradores das cidades encantadas, sobretudo a não observância de certos cuidados, tais como matança em demasia de peixes e outros animais e o abate de fêmeas cujas crias ainda dependem dos cuidados da mãe. Estes atos podem provocar transformações profundas nas pessoas e levá-las a um “estado de encanto”. Esse estado só pode ser curado com os “remédios da mata” e através da ação de um benzedor ou pajé, os quais são os mediadores fundamentais nesse cenário perigoso para a existência humana. Como mencionado anteriormente, os benzimentos, aliados a outras práticas, constituem um mecanismo de proteção e estão relacionados à domesticação e neutralização dos poderes ameaçadores dos encantados e de outros seres da floresta.

Os ataques cometidos contra as pessoas da comunidade de Campinas do Rio Preto são ordenados principalmente pelos chefes das cidades encantadas. Todavia, os moradores de Campinas reconhecem que os chefes que comandam a cidade encantada,

⁵¹ Para Arhem (2001, p. 275), Los Padres de los peces son las anacondas y las rayas que viven en las profundidades de los ríos y las lagunas. De la misma manera, los tapires son los dueños de los animales frugívoros del bosque cuyas malocas son los salados.

abaixo da comunidade, moram mesmo é no “rio grande⁵²”, e os que estão no rio Preto são somente seus encarregados.

“Aqui no rio Preto só tem encarregados, os fortes mesmos estão no rio Grande. Você já viu falar em arraia [raia] atacar a gente aqui? Não. Elas estão no rio Negro. Aqui só tem arraias daquelas pequeninas, as crias que andam por aqui juntos a outros parceiros, mas as mães das arraias [raias] estão no rio Negro. No rio negro tem um lugar cheio desse bicho [raias]. Eles tomam de conta do rio Negro e mandam para os rios menores só os encarregados. É como patrão também, que tem seu lugar, mas gosta de mandar no lugar do outro e carrega um bocado de encarregados. É assim mesmo seu Augusto. O meu Neto quase morreu no rio Negro quando a gente passava pelo poço do *Humaitá*⁵³. Uma arraia grande puxou nossa canoa para o fundo, elas queriam meu neto novinho. A gente tem que ter cuidado com os bichos do fundo, assim mesmo são os botos, mas tem boto que não malina”. (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campinas do Rio Preto, agosto de 2014).

Geralmente, as cidades encantadas estão localizadas em espaços considerados especiais por ser lugar de fartura, tais como poços, enseadas, grandes praias, lagos, nas proximidades de serra. Reichel-Dolmatoff (1990) enumera uma lista de espaços possíveis de localização de malocas invisíveis e habitação de encantados:

Los pozos profundos que forman al pie de los raudales o de grandes rocas, se cree albergan las malocas subacuáticas del Dueño de los Peces; y, del mismo modo, las lagunas, cavernas, troncos huecos y otros puntos sobresalientes en el paisaje tienen sus dueños sobrenaturales. Lo mismo se puede decir de palmas o de árboles frutales, ya que todos esos seres sobrenaturales tienen sus chagras y malocas invisibles, interconectadas por una red de caminos y trochas. El paisaje entero se considera densamente ocupado por estas presencias fantasmales. (REICHEL-DOLMATOFF, 1990, p.23).

A comunidade de Campinas do Rio Preto está assentada numa localidade predominantemente formada por uma vegetação de campinarana, composta por um solo alvo arenoso, dando uma beleza específica semelhante às praias do rio Negro. Os moradores de Campinas se orgulham em dizer que moram numa comunidade que não vai ao “fundo” durante o período da enchente do rio, diferentemente das outras comunidades do curso do rio Preto que são inundadas durante a estação das chuvas. A posição privilegiada da comunidade de Campinas é explicada, pelos moradores locais,

⁵² Os Baré possuem uma forte ligação mítica e simbólica com os rios que atravessam o noroeste do Estado do Amazonas. Nesse contexto, o rio Negro, reconhecido como o “rio maior” ou “rio grande”, possui um lugar de destaque, como se depreende de uma narrativa que descreve acontecimentos da mitologia baré, relativos aos tempos da criação.

⁵³ Para os Baré do rio Preto, o poço do Humaitá, acima do sítio do mesmo nome é uma cidade dominada pelas raias. Antônio Buyawaçu, navegando pelo rio Negro com a sua família, foi atraído quando passava pelo poço do Humaitá. Ele me relatou que a sua canoa estava sendo sugada para o fundo e concluiu que era a força das raias que queriam levar seu neto recém-nascido para o fundo.

como sendo uma área que é sustentada pela estrutura da cidade encantada. Eles afirmam que a cidade encantada existe há milhares de anos no rio Preto, apontando para antigos objetos encontrados enterrados no interior de uma residência da comunidade. As peças encontradas foram uma espada de maçaranduba, uma canoa, um remo de madeira petrificado, restos de matapi e cesto, ambos tecidos de piaçaba, e uma grande quantidade de cacos de cerâmica. Todo esse material é considerado pelos moradores da comunidade como pertencentes aos moradores da cidade encantada. Os moradores mais antigos do rio Preto afirmam já ter visto ouro, mas não deixam ninguém tirar. A notícia deles terem encontrado ouro se espalhou e não tardou para que aparecesse na comunidade um grupo de geólogos solicitando permissão dos líderes para realizar pesquisa no entorno da área de Campinas. Os moradores mais velhos foram contra as pesquisas geológicas e não aceitaram, de maneira alguma, “mexer nas coisas dos encantados”. Eles temem uma retaliação desses entes e, por isso, evitam qualquer intervenção neste sentido.

De maneira geral, os Baré contam que existe um movimento constante que emerge nas cidades encantadas, porém nem todas as pessoas podem observar. Todos os dias, ao entardecer, aparece um grande e iluminado navio que desaparece ao alvorecer. Um deles navega em direção ao rio Negro até a Ilha Nova Vida, regressando posteriormente para o rio Preto. Tal fato foi atestado por outros Baré habitantes de outras comunidades no rio Negro, que dão outra versão para tal acontecimento. Um exemplo disso são os moradores da comunidade de Romão no rio Araçá, os quais contam que esse navio parte da antiga comunidade de Pai Raimundo⁵⁴ e se direciona para a foz do rio Aracá, considerado o local de maior profundidade no médio curso do rio Negro, chegando atingir aproximadamente trinta e dois metros de profundidade. Os mais jovens, céticos, fazem críticas severas aos mais idosos e dizem que o que os velhos olham é a cobra-grande e não navios iluminados.

Os encantados não querem somente se vingar dos humanos, como foi enfatizado acima, eles desejam também manter convívio com os moradores das comunidades, bem como realizar trocas, e é nesse intuito que os encantados se transformam em humanos para arrebatam os objetivos do seu desejo e se possível levar algum humano querido para o mundo de baixo. Alguns humanos já foram arrebatados pelos encantados e levados

⁵⁴ Pai Raimundo era uma das comunidades mais antigas do rio Aracá. Foi abandonada devido às pessoas acreditarem que abaixo da comunidade existia uma cidade encantada. Atualmente, só existem ruínas no espaço onde se encontrava a comunidade. Sobre a comunidade de Pai Raimundo ver (BARRAS et al, 2013)

para conhecer a cidade encantada. Essas viagens são paradoxais, pois às vezes não têm volta, ou quando a pessoa consegue regressar para a comunidade passa a agir de maneira diferente, como apresentado na narrativa denominada *akwena pirá* contada pelo Antônio Buyawaçu no ano de 2013.

A comunidade enfrentava escassez de alimentos, sobretudo de peixes, pois o rio estava cheio, as roças não estavam maduras e as caças se afugentaram. As crianças estavam tristes, os velhos que ainda não recebiam aposentadoria não podiam fazer nada para trazer alimentos para a comunidade. Os rapazes acusavam uns aos outros de *panema*. Então, poucos se arriscavam a sair para pescar. Mas havia dois rapazes insistentes que mesmo sabendo que estavam *panema* não deixavam de ir pescar todos os dias. Durante uma semana, rio abaixo e rio acima, eles andavam pelejando com a pescaria, mas voltavam sempre com a canoa vazia. Eles usavam o espinhel, a malhadeira, o caniço, a linha, a zagaia, mas nada de peixe. Um dia, um dos rapazes resolveu ir sozinho pescar. Quando subiu o rio encontrou uma canoa descendo o rio de *bubulha*⁵⁵ e dentro dela havia um pescador que não era pessoa conhecida da região. Essa canoa era a cobra-grande. O rapaz perguntou para o homem aonde ele havia malhado tanto peixe. O homem respondeu. - No lago dos meus parentes. Então o homem perguntou para o rapaz: você que ir lá? Eu posso te ensinar os furos para chegar até lá aí você pode malhar peixe o suficiente e levar para os teus companheiros, mas depois você me convida para uma festa na sua comunidade. Eu vou aparecer a qualquer momento. O rapaz concordou e acompanhou o homem [gente-peixe] e, em questão de segundos, ele adormeceu e sentiu seu corpo todo melado por uma essência gosmenta de cheiro de peixe, que é o “*Akwena pira*”-perfume dos peixes. Quando o rapaz acordou, estava em um lugar que não conhecia, as coisas pareciam estranhas, havia espécies de peixe que ele desconhecia que não eram do rio Negro, mas falavam e ele entendia. O tempo lá era diferente do nosso, enquanto aqui era dia, lá era noite, só que a noite era maior que o dia. Os peixes gostam muito de andar durante a noite, por isso a noite é maior que o dia. Lá na morada da gente-do-fundo parecia que todos estavam bem, faziam festas, havia muita alimentação. O rapaz ficou o tempo todo como se estivesse sonolento. Ele ficou deitado em cima de uma laje lisa e via um monte de peixes que falavam em sua volta, ele entendia muitas palavras, mas não era português nem o *nheengatu*. Tinha um peixe que ficava chupando coisas do corpo do rapaz, coisa que os “estragara”, uma espécie de *sacaca*. E o tempo todos os peixes passavam no corpo do rapaz uma essência, o perfume dos peixes para que ele não acordasse, porque era aquele perfume que garantia sua permanência lá no fundo. Então o peixe chefe chupou o rapaz e, depois de terminar o serviço, mandou seus companheiros peixes o levarem de volta para sua canoa. Quando o rapaz acordou, estava todo melado de uma gosma parecida com o sêmen dos peixes. Ele lembrava somente de poucas coisas que haviam acontecido, porém lembrava que um homem havia passado por ele em uma canoa cheia

⁵⁵ É uma expressão amazonense que significa que a canoa ou pessoa desprende-se e desce correnteza abaixo boiando a deriva.

de peixes. Ficou matutando, e resolveu entrar em um lago onde as pessoas não costumavam colocar malhadeira, porque havia uma população muito grande de *yacareassú* que rasgavam as malhadeiras e comiam os peixes. Mesmo sabendo do risco que corria, esticou a malhadeira e ficou esperando do outro lado do rio, se limpando do odor de peixe que impregnava seu corpo. Não demorou muito e o rapaz foi tirar a malhadeira. Estava cheia de peixes, era pacu, matrinhã, aracu, corvina, só peixe de carne boa. Quando ele voltou para a comunidade, distribuiu peixe para sua parentela e contou o que havia acontecido. Ele disse: a gente-do-fundo afastou a *panema* do meu corpo. O rapaz deu peixes para as famílias. Agora nós temos que nos juntar para fazer uma festa para o homem [gente-peixe] que eu encontrei no rio. Ele deve aparecer a qualquer hora por aqui. (Antonio Buyawaçu Baré, Campinas do Rio Preto, 10 de novembro de 2013).

Um caso semelhante à narrativa apresentada acima se passou com o garoto chamado Pingo, morador de Campinas do Rio Preto. O garoto chegou a visitar a cidade encantada regressando para o seu lar depois de passar um tempo convivendo com os encantados. Os especialistas locais (benzedor, rezador, pajé e xamã) não sabem explicar como o garoto passou tanto tempo no fundo, pois nem os xamãs conseguem permanecer por muito tempo nas profundezas dos rios. Apresentarei a seguir, pessoas que chegaram a visitar a cidade encantada.

2.5. Visitando a cidade encantada

“Eu tenho vários caminhos. No rio os peixes me ajudam, eles alimentam a minha respiração; à noite na mata vejo tudo. Eu cruzo o rio com a minha mente que me guia e ilumina as minhas caminhadas”. (Gilvan Tuyuka, comunidade de Campinas do Rio Preto).

Em Campinas do Rio Preto, é de conhecimento dos moradores locais que somente cinco pessoas chegaram a visitar a cidade encantada, cada uma a sua maneira: O garoto Pingo foi carregado pelos “encantes” num processo de vingança por ter cometido maus tratos com os bichos do fundo. Como vingança, os encantados levaram a sombra⁵⁶ do garoto para o fundo, onde passou dois meses, período este em que o garoto se encontrava em um “sono profundo” – coma. Atualmente, Pingo é tido com uma

⁵⁶ Antônio Buyawaçu me informou que a sombra se parece com a alma, mas não é seu equivalente.

pessoa encantada. O garoto é um *marupiará*⁵⁷, não mantém amizade com os garotos de sua idade, prefere brincar sozinho entre lagos e igarapés.

Outra pessoa que chegou a visitar a cidade encantada foi Sr. Caetano de Jesus Baré. Este homem constantemente sonhava que visitava o fundo do rio. Lá costumava dizer ter encontrado um número significativo de seres bondosos vestidos de boto, raias gigantes e de sucuriju que prometeram ensinar-lhe a curar os doentes e se relacionar bem com os encantados. Essas experiências oníricas são evidências de que a pessoa pode se tornar um xamã ou pajé (rezador ou benzedor). Porém, ele não quis seguir a vida como pajé ou benzedor, mas escolheu conviver com os encantados de maneira equilibrada. O fundador de Campinas passou a se relacionar intensamente com os encantados, inclusive, casou-se com uma mulher encantada e os encontros do casal se davam em uma praia no rio Negro⁵⁸. Dessa relação, o velho baré teve cinco filhos que constantemente faziam visitas ao porto da comunidade na forma de botos. Durante toda a sua vida, ele conviveu com estes seres numa relação cheia de visões e ensinamentos.

Não tinha tempo ruim para o meu finado pai [Sr. Caetano de Jesus]. Ele já acordava alegre, disposto a trabalhar. Ele foi um freguês que sempre soube honrar os seus compromissos. Devia? Devia, mas sempre dá conta de saldar suas dívidas. Ele já passou por situações difíceis, mas nunca ficava reclamando. Tudo para ele parecia que estava tudo bem. Quando ele ficou aposentado e deixou de labutar com os patrões, sabia controlar o pouco que recebia. Tinha sempre a preocupação de não faltar nada em sua casa. Ele viveu apoiado nos parentes dele do fundo, por isso que ele era diferente e viveu muito. Olha a idade que ele morreu? É muita vida, mas acho que ele ainda está no rio Negro. (Antimar de Jesus, Baré, comunidade Campinas do Rio Preto, agosto de 2010)

Paloma Pereira Baré, uma adolescente, neta do fundador da Campinas, é outra pessoa que viajou a cidade encantada. Ela recebeu o convite de um encantado que lhe fazia visitas frequentes no mundo de cima. O caso desta garota é muito semelhante às possessões de transe que ocorrem nas religiões de matrizes africanas, como por exemplo, o candomblé, o xangó, a mina, a umbanda entre outras. A mãe da garota já procurou por vários especialistas (pajé, médicos, etc.) e atualmente conduz a garota para sessões em uma casa de umbanda e pajelança na cidade de Santa Isabel, com a finalidade de apaziguar a relação da garota com o encantado; todavia quando o encantado se aproxima da garota, sua mãe humana real recorre aos benzedores,

⁵⁷ Categoria local para designar pessoas que têm boa sorte nas pescarias e nas caçadas.

⁵⁸ Sobre o encontro do Sr. Caetano com a mulher encantada, será apresentado em outro tópico desta tese quando abordaremos a poligamia encantada.

rezadores e pajés da comunidade. Silva (2008), realizando pesquisa no rio Padauri, anotou situação semelhante à da garota aqui apresentada. Esta pesquisadora presenciou o transe de uma garota na comunidade de Acuacu:

Durante o trabalho de campo (04-03-07), presenciamos uma jovem de Acuacu em estado total de transe por ataque de bicho-do-fundo, o qual durou cerca de três horas. O fato começou por volta das seis horas da tarde depois que ela tomou banho de rio. Coincidência ou não, no primeiro dia da lua cheia o que, segundo os conhecimentos dos antigos, influencia nestes estados de quase loucura. (SILVA, 2008, p. 20)

Pelo visto, a situação de incorporação ou como localmente os indígenas denominam, encosto de encantados a humanos, é bem frequente no Padauri⁵⁹. Antônio Buyawaçu relatou-me que em Campinas do Rio Preto havia uma mulher em que os encantos adoravam encostar, pois frequentemente ela entrava em transe e só com a intervenção do benzedor ou do pajé, a mulher voltava ao estado de “normalidade”. Também me relatou que, quando trabalhava no seringal, chegou a presenciar constantemente os bichos do fundo se encostar a uma mulher. O interessante é que, na maioria dos casos, os encantados se apossam mais frequentemente de mulheres, todavia, eles “mexem” com todos como enfatiza o ancião baré.

“Eu ficava pensando como esses bichos [encantados] têm uma visão muito boa. Por que eles atacam mais as mulheres que os homens? Acha porque o homem que tem força para se apossar dele? Mas não! Eles procuram mais são as mulheres, garotas bonitas. Esses bichos [encantados] mexem com todos, mas a preferência são as mulheres. Será por quê? Ah! Deve ser por causa da menstruação, homem não tem nada disso. Mas tem bicho que mexe com homem para judiar. As mulheres eles querem carregar para cuidar lá no fundo. Será que no mundo deles não tem mulher? Sabe lá, vai entender porque eles têm visão mais para as mulheres (...)”. (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campinas do Rio Preto, julho de 2014).

As outras duas pessoas que tiveram acesso à cidade encantada são reconhecidas como xamãs ou aprendizes. Os xamãs portam passe livre para transitar entre diferentes mundos; cito o xamã Roberto de Jesus Baré, filho do Sr. Caetano de Jesus, que viveu entre os Tuyuka no Alto Rio Negro e faleceu no rio Preto no ano de 2009. O xamã

⁵⁹ Quando de passagem pela comunidade de Acuquaia, no rio Padauri, no ano de 2010 presenciei uma garota se estremecendo ao chão. A técnica de enfermeira local atestou que era ataque de epilepsia, a avó da garota contraria. No momento, na condição de técnico da FUNAI realizando trabalhos para o GT, não tive como aprofundar essa questão.

Roberto constantemente adentrava a cidade encantada, onde buscava orientação para a comunidade:

“Você devia ter conhecido o Roberto filho do meu sogro. Ele sim sabia os caminhos. Viveu com os Tuyuka e lá aprendeu muito dessas coisas, o senhor sabe né. Quando ele estava por aqui não tinha tempo ruim, ele sempre servia a gente, ensinava a gente sobre essas coisas de encosto. Ele era também um bom caçador, parece que ele sabia seguir os animais, anta, matava muito, mas quando benzia e rezava ficava *panema*. Mas quando ele não mexia com benzimento, podia ser noite e dia ele trazia qualquer coisa. Ele era *marupiara* em tudo, era uma boa pessoa. Ele nunca disse para ninguém, mas as pessoas comentavam que ele sabia o caminho para a cidade encantada. Sabe lá se não eram essas pessoas do fundo que ensinava tudo a ele?” (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campinas do Rio Preto, julho de 2014).

Gilvan Tuyuka, que ainda está se preparando para ser um xamã⁶⁰, também já fez algumas viagens para a cidade encantada. Este aprendiz de xamã já conviveu com os Yanomami do rio Preto, onde aprendeu a usar o *paricá*, adotando-o como uma das técnicas para as suas mediações entre os mundos; ele é muito solicitado pelas pessoas para prestar os seus serviços.

No rio Preto, assim como em toda a região do Médio Rio Negro, a questão do xamanismo é muito reservada devido à forte intervenção dos missionários. Pesquisadores como Silverwood-Cope (1990), Reid (1991) e Lolli (2011), compartilham da ideia de que o xamanismo na região do rio Negro enquanto prática se enfraqueceu⁶¹ ao longo dos últimos cinquenta anos e os xamãs poderosos tornaram-se raros. Esse enfraquecimento está associado às missões salesianas que se instalaram na região desde o começo do século XX e começaram a perseguir tais práticas. Mas persistiram na região outras categorias, como benzedor e “sacaca⁶²”. Importante frisar

⁶⁰ Na região do rio Preto havia outro xamã tuyuka que trabalhava como freguês da piaçaba. Ele era conhecido com Xibui.

⁶¹ Contrariamente à ideia de que o xamanismo se enfraqueceu, Carneiro da Cunha (1998) sustenta que houve um crescimento do xamanismo em boa parte do mundo: “O crescimento do xamanismo parece ter coincido com o enfraquecimento ou o desmoronamento das instituições políticas e econômicas de tipo dito tradicional. Observou-se, também, que esse florescimento não atingiu apenas os povos submetidos: a clientela dos xamãs é, na maior parte dos casos, regional, quando não ainda mais ampla, sem distinção de origem étnica, e isso desde o início da colonização”. (CARNEIRO DA CUNHA, 1998, pp. 98).

⁶² Slater (2001) aponta que o termo *sacaca* se refere ao tipo mais poderoso de pajé do qual se diz poder viajar de corpo e alma até o fundo do rio. Para a pesquisadora (Id. Ibid.), um *sacaca* é um tipo de pajé. Eles afirmam serem capazes de transformar-se fisicamente em seres aquáticos – mais frequentemente num boto ou sucuriju. São mais poderosos e podem visitar a cidade encantada a vontade.

que as pessoas reconhecem que o xamã não tem o poder de curar, como fazem os benzedores e “sacacas”.

Mas no pensamento local está viva a ideia de que o xamã exerce um papel fundamental para o equilíbrio das relações entre humanos e não humanos, pois conhece os caminhos para se chegar à cidade dos encantados e outros mundos. Essa mesma linha foi observada por Arhem (2001) para o contexto makuna:

Y así como los animales dependen de las actividades rituales de los hombres, los seres humanos dependen de las facultades regenerativas de los dioses, mediadas por los chamanes. El chamán se ubica en las uniones entre mundos distintos. Es en este sentido que espíritus, hombres, animales y plantas son interdependientes: ninguna especie o forma de vida puede existir sin las otras. (ARHEM, 2001, p. 281)

A descrição de uma viagem para a cidade encantada que passo a descrever se baseia nos apontamentos fornecidos por Gilvan Tuyuka em um momento em que ele não se encontrava em seu estado “normal”, pois havia ingerido cachaça e aspirado *paricá*. Os Tuyuka se originaram da terra. Seu território ancestral está localizado nas proximidades de Pari-Cachoeira no rio Tiquié. Muitos clãs tuyuka migraram para outras regiões do rio Negro, principalmente para São Gabriel da Cachoeira. Gilvan, junto com os pais e os nove irmãos desceu o rio Tiquié na década de 1990 em direção à cidade de São Gabriel da Cachoeira, quando ele teve a oportunidade de conhecer a primeira cidade em sua vida, pois antes as cidades que conhecia eram as cidades encantadas que apareciam nas histórias contadas pelo seu avô.

Gilvan faz parte da oitava geração de xamãs do seu clã. Segundo ele, entre os Tuyuka há uma regra para se seguir no mundo xamânico, pois os escolhidos para assumir esta especialidade geralmente são os netos mais novos de cada clã. Ele atualmente é o *bayá* da sua família, no entanto já conhece bastante os caminhos das matas e dos rios orientado pelo ensinamento do avô: “os Tuyuka são pessoas da terra, mas estão conectados com a vida aquática”. Sua primeira visita a outros mundos ocorreu no rio Preto quando morava com os Yanomami.

Depois dessa experiência, passou a frequentar constantemente as “gentes do fundo”, passou a conhecer os caminhos da mata⁶³. Mas para ele chegar a esse estágio foi

⁶³ Gilvan nos revelou que gradativamente está perdendo a habilidade de caçador, pois suas forças se esgotam quando viaja para outros mundos. Dessa maneira, atualmente, raramente se habilita a sair para matar porco do mato ou outros tipos de caça.

necessário conhecer com profundidade a composição de cada elemento da terra, saber sua origem, conhecer a origem das cores e suas direções, a origem de cada alimento, saber das moradas das intempéries, como a chuva, os ventos, as tempestades, os raios e os trovões, entre outras. Somente ciente de todas essas coisas um aprendiz de xamã pode se aventurar a visitar outras realidades, outros mundos.

Quando um xamã faz uma viagem, primeiramente ele sente um sinal, através das chuvas, de tempestades, trovoadas, raios, relâmpagos, que indicam os elementos da terra, da água, do ar e do fogo imprescindíveis para uma viagem de sucesso, como explica o próprio Gilvan:

“Quando eu viajo, eu viajo junto com as tempestades, com os raios e com a chuva. A gente chama em oração que foram ensinadas desde os tempos dos antigos, do meu bisavô mais velho, que era chamado de trovão. Quem já viu um trovão? Ninguém. A gente só escuta a sua palavra. Quem segura um raio? Ninguém. A gente sente a sua força. Assim é um xamã, uma pessoa que ninguém segura, nem mesmo os encantados, os raios e as tempestades”. (Gilvan Tuyuka, comunidade de Campinas do Rio Preto, agosto de 2014).

Gilvan Tuyuka informa que no rio Negro existem muitas cidades encantadas, iguais às cidades dos humanos, com prefeito, governador, professor, médicos, patrão, fregueses, enfim, as cidades encantadas são muito semelhantes as nossas cidades (Manaus, Barcelos e Santa Isabel), elas ficam em lugares abaixo do leito do rio, fora do alcance de mergulhadores e de submarinos; apesar do brilho das luzes das cidades encantadas, somente os xamãs e algumas pessoas especializadas conseguem enxergar os caminhos de acesso para se chegar até elas. O xamã tem a sabedoria de retornar para o lugar que ele cuida, o espaço do seu povo; ele necessita do convívio dos seus entes de cima, motivadores das suas viagens. Por isso, ele não passa muito tempo com as gentes do fundo, pois pode correr o risco de ser aprisionado por elas.

As pessoas não especializadas que foram levadas pelos bichos do fundo e não retornaram é porque se transformaram em gente importante. Aquelas que retornaram vieram de olhos vendados e jamais saberão retornar para o fundo, tampouco contar detalhes da vida social do mundo das águas. Quando das suas viagens para o mundo de baixo, Gilvan não sabe distinguir se a cidade encantada que visita é a que está abaixo da comunidade de Campinas do Rio Preto, porque no trajeto de suas viagens a outros mundos, ele observa sob todos os ângulos, examina minuciosamente todas as coisas e abstém-se cuidadosamente de nomear o que vê. Com isso, aumentam as dúvidas no que

diz respeito à existência de mais de uma cidade encantada no rio Preto. Ou se as cidades encantadas são tão parecidas que, na visão xamânica, não dá para distingui-las, tampouco apontar sua real localização; isso converge com a argumentação de Cayón (2010) acerca dos Makuna, entre os quais os lugares são antes de tudo manifestação do pensamento; por isso, os espaços estão totalmente entrelaçados e se auto constituem, como confirmado pelo próprio Gilvan:

Para vocês que não são daqui, são de São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília, a mata é tudo igual. Para nós que caminhamos por outros mundos, tudo é embaraçado, mas se você tiver um pouco de paciência você vai ver que tudo é organizado. Parece que é tudo igual, mas não é não, sabe, parece que o que tem em um lugar tem em outro, mas na profundidade você vai perceber a diferença. Parece que tudo vai sendo formado para ficar tudo igual, mas se modifica e você tem que saber o código e a essência de cada coisa para não se perder. (Gilvan Tuyuka, Comunidade Campinas do Rio Preto, agosto de 2014)

2.6. Os encantados visitam a cidade de cima

Diferentemente dos humanos, que precisam dos xamãs para percorrer o cosmos, ou “mundo-outros” como denomina Bidou (1983), os encantados, de maneira geral, frequentemente visitam a cidade de cima. Eles se apresentam em diversas formas, metamorfoseados em botos, sucuriju, sapos, raias, patrão, pessoas idosas, entre outros. Também existem os encantados que vivem nas florestas, muitos deles são confundidos como o *niracanga*⁶⁴, *mapinguari*, o *mati* e o *curupira*, estes considerados incorporações de poderosos xamãs já falecidos. Também existem árvores que se transformam em encantados para agredir pescadores e caçadores. Além destes, existem os encantados de possessão que incorporam em uma pessoa vulnerável⁶⁵, às vezes conduzindo-as a viver em seu mundo, bem como para servir de guia espiritual no mundo terreno e durante as viagens aos cosmos. Neste tópico, sintetizo, a partir das narrativas relatadas no rio Preto, situações que envolvem relação de encantados visitando a comunidade.

Os encantados são considerados seres perigosos, vingativos, invejosos e *amoerante*⁶⁶, sendo que as visitas que fazem ao mundo dos humanos têm vários propósitos, entre eles carregar pessoas escolhidas para o seu mundo, vingar-se de pessoas que maltrataram os habitantes do mundo de baixo e da mata, bem como a

⁶⁴ Uma espécie de bicho cujo formato do corpo é peludo musculoso com duas cabeças.

⁶⁵ Aquelas menstruadas que quebraram as regras e foram tomar banho no rio no final da tarde, pessoas que quando pequenas não passaram pelo benzimento dos pajés e, portanto ficam com o corpo aberto, pessoas que ingerem alimentos perigosos sem antes terem sido benzidos, entre outras.

⁶⁶ Categoria nativa que significa pessoa que deseja algo que não é seu.

disseminação de doenças com o intuito de atrair os xamãs para suas viagens cósmicas, deixando a comunidade carente do seu principal mediador espiritual.

As visitas dos encantados ao mundo dos humanos demonstra ambiguidade, pois eles também procuram manter relações afetivas, quando passam a seduzir homens, mulheres e crianças. A sedução de homens, mulheres e crianças por encantado é muito recorrente nas narrativas das populações indígenas no rio Negro, principalmente entre os Baré, ainda que afirme que os encantados vêm se afastando dos humanos por não suportarem a zoadada produzida pelos motores de popa dos turistas e o barulho estrondeante dos motores das rabetas de canoas pequenas dos moradores locais. Esses ruídos lhes causam doenças e, por isso, estão deixando de se relacionar com tanta frequência com os povos de cima. No entanto, estariam se tornando mais e mais agressivos:

Os bichos do fundo têm hora que eles somem, costumam aparecer, deixam de mexer com gente que mora em comunidade, gente de cidade, mas quando eles atacam é pra valer, eles se tornaram mais agressivos mais irritados com a zoadada de motor de popa de todo esse tipo de coisa barulhenta. Os bichos do fundo gostam de silêncio, gostam de águas calmas, gostam de famílias pequenas. Eles estão mais presentes nos igarapés, nos piaçabais, lá tem muito, lá os pobres dos fregueses penam nas mãos desses bichos. No piaçabal você enxerga onça como se fosse gente, você escuta o assobio *niracanga*, você é atacado pelo *mati*. Antigamente aqui na beira da comunidade a gente via muito dessas coisas, mas os bichos também não são tolos não, eles sabem que as coisas estão mudando e vão procurando as coisas que se parecem com a vida dos antigos. Sabe lá porque eles fazem isso. (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campinas do Rio Preto, julho de 2014).

O arumã é um arbusto utilizado para fazer vários utensílios, por isso é considerada muito especial. Há narrativas e situações em que o arumã protagoniza vingança contra humanos. Um caso recorrente é o de um homem que, quando embriagado, pegou seu motor rabeta e passou a noite inteira zoando nas proximidades de uma lagoa. Ao amanhecer, o homem, cansado da ressaca, dormiu na canoa, quando ele acordou estava sendo arrastado pelas árvores de arumã. De acordo com os Baré, o arumã é uma árvore encantada que brota na beira dos lagos e igarapés. Os arumãs se movimentam e perseguem caçadores e pescadores. Do ponto de vista baré, o que aconteceu com o homem que saiu fazendo zoadada foi uma vingança dos arumãs por haverem sido incomodados pelos ruídos do motor. Os arumãs ainda chegaram a carregar o homem para o mundo de baixo, mas resolveram devolvê-lo em seguida. O

homem perdeu a noção do que estava acontecendo e quando chegou a sua casa não lembrava em detalhes do ocorrido, mas sim do ataque dos arumãs contra sua canoa, de maneira que, quando ele chegou ao porto da comunidade, a canoa estava cheia de talos de arumã.

No rio Preto, além dos arumãs, há outros encantados vegetais que interagem com os humanos. Próximo ao lago Marará, no entorno da comunidade de Campinas do Rio Preto, existiam duas árvores da mesma espécie (*litráceas*) posicionadas uma próxima da outra, ambas de frente para o lago. Essas duas árvores começaram a secar ao mesmo tempo quando o ancião baré Roberto, considerado xamã ficou gravemente enfermo. As árvores pereceram após a morte do ancião. Os Baré locais contam que elas eram encantadas e estavam ali por causa do Roberto de Jesus Baré, o ancião que tinha muito conhecimento e por isso pretendiam levá-lo para o seu mundo. Outros afirmam que as duas árvores ensinavam e protegiam o ancião baré na realização de seus trabalhos e quando ele enfraqueceu elas acabaram enfraquecendo também.

Os encantados que chegam a visitar o mundo dos humanos trazem consigo propósitos diferentes, principalmente os encantados vingadores (caso acima) e dos *amoerantes*, que cobiçam a sombra das pessoas, em especial de certos tipos de que faltam na cidade de baixo, como, por exemplo, mulheres e crianças consideradas portadoras de dons especiais e que são diferentes do padrão local. Os Baré afirmam que o mundo de baixo se assemelha ao mundo de cima, com ar condicionado, geladeira e coisas luxuosas, o que faz com que os encantados não necessitem de mais coisas e objetos de mundo de cima; todavia faltam no mundo aquático pessoas iguais aos Baré, aos Tuyuka, aos Tukano, com seus dons específicos, que estão vivendo no mundo de cima. Eles também procuram por pessoas que não seriam do mundo de cima, tal como foi indicado a uma senhora do rio Preto por um guia espiritual da cidade de Santa Isabel:

Eu fui consultar os espíritos sobre a causa de uma enfermidade que não sarava dos pés do meu sobrinho. Nesta ocasião, me desloquei para a casa de uma senhora que faz os trabalhos iguais de um pajé forte [xamã]. Fui para a casa dessa senhora eu, meu sobrinho e a mãe dele. Chegando lá ela falou que tudo era feitiçaria, mas que teriam como livrar. Sem saber nada da minha filha ela me disse que eu tinha uma filha que não me pertencia e que era necessário eu trazê-la para a cidade para participar de uma sessão em sua casa. Voltei para a comunidade com essa dúvida e impressionada de como aquela mulher sabia que eu tinha uma filha que recebia visita de encantados, dos bichos do fundo, o senhor sabe, né (...) (Derly Baré, comunidade de Campinas do Rio Preto, junho de 2014).

Esse diagnóstico lançou uma dúvida sobre o futuro da garota: permaneceria entre seus parentes ou seria levada pelos encantados. Essa questão foi sendo respondida na medida em que a garota passou a frequentar sessões de tratamento junto a uma “mãe de santo” e um pajé na cidade de Santa Isabel. Mesmo participando das sessões esporádicas com a “mãe de santo”, os encantados ainda rondavam sua casa e incorporavam na garota. Quando isso ocorria, sua voz ficava idêntica a de um homem com idade avançada, seu corpo envergava para frente, dando aparência de um homem corcunda e idoso. Outras vezes, a garota começava a imitar um porco do mato, e passava a noite inteira roncando como se estivesse presa em um cativado. Chaumeil ([1983], 2000, p. 19), pesquisando o xamanismo na Amazônia chama atenção para a questão da possessão e do transe. Para o pesquisador francês (Ibid.), transe é diferente de possessão. O primeiro está relacionado à viagem de uma pessoa em espírito, o xamã mestre do espírito, transe voluntário; o segundo, visita de um espírito ou de uma divindade em um homem, neste caso o xamã substitui o espírito através do transe involuntário.

A avó da garota interpreta essa situação enfatizando que os encantados visitam sua neta porque eles querem deixar algum tipo de poder para ela, mas ela não está sabendo aproveitar.

Minha neta desde quando era criança já recebia visita dos encantados. Aqui ninguém levou isso a sério, só fizeram um benzimento e deixaram para lá. Desde quando ela tinha dois anos os encantados queria carregá-la para o fundo quando a gente estava no piaçabal. Desde esse tempo que eles perseguem minha neta. Quando meu avô era vivo que sabia muito dessas coisas, ele dizia que ela tinha muito que ajudar a comunidade, assim como ele ajudou, mas em que? Será que ela vai ser xamã, pajé essas coisas? Ou se ela vai ser doutora, prefeita, pessoa importante da cidade? Moço eu já andei em muitos piaçabais, seringais e nunca tinha visto os encantados perseguir tanto uma pessoa como eles perseguem minha neta, parece que eles gostam mesmo é dela e não interessa mais ninguém. Eles andam por ai, mas a minha neta que eles gostam mais de chegar. (Valdiza de Jesus Baré, comunidade de Campina do Rio Negro, junho de 2014).

Nas observações da avó da garota, os encantados estão em constantes andanças pelo mundo de cima, porém eles não se aproximam de qualquer pessoa. Outro ponto em destaque é o que os encantados querem com a garota, pois a avó imagina que ela pode ser um grande xamã, uma grande benzedora, mas também pode ser uma doutora, prefeita, elementos da vida dos *caraiu* que sempre foram atrativos para os Baré. Os

encantados são seres dotados de poder e entende-se que esses seres são repletos de ambiguidades, por isso os cuidados dos pajés e os benzedores são fundamentais para os moradores de Campinas do Rio Preto. Mas vejamos a seguir em mais detalhes, o caso do Caetano de Jesus, que veio a contrair matrimônio com uma mulher encantada.

2.7. Poligamia encantada

“Quando meu sogro faleceu [Sr. Caetano de Jesus], os botos não paravam de estrondar em frente à comunidade. Quando o cortejo se direcionou para o Galoruca [cemitério rio acima], três botos acompanharam a canoa que levava o corpo do velho até a hora quando a chata parou e seus filhos legítimos pegaram pelo caixão e se lançaram com o caixão rumo ao cemitério. De lá para cá, nunca mais eles vieram estrondar como antes”. (Antonio Buyawaçu, comunidade de Campinas do Rio Preto, junho de 2014).

Todos na comunidade compartilham da história que narra como o chefe fundador de Campinas do Rio Preto, Sr. Caetano de Jesus, manteve uma relação matrimonial com uma mulher encantada, constituindo relações sociais duradouras com eles, construindo uma rede de parentesco sólida.

Assim, frequentemente conversava com as cunhadas da família encantada, recebia conselho do seu sogro, auxílio dos filhos encantados (três botos⁶⁷) que costumeiramente o acompanhavam durante algumas das suas atividades de pesca ou em ocasiões em navegava à noite pelo rio Negro. Sua esposa, era ciente da situação, aprovava a relação porque percebia que os “bichos” ajudavam e protegiam seu marido e nunca o maltratavam: “ele pode, ele tem força”.

A relação do ancião baré com os encantados iniciou-se quando ele era jovem. Uma noite, ele sonhou que estava sendo levado para uma cidade encantada por um grupo de homens vestidos com roupas estranhas. Quando chegou nesta cidade, foi muito bem recebido e conheceu várias pessoas diferentes. Eram homens-raias, “mulheres-sucuriju”, “mulheres-botas”, gente de todos os tipos. Ele achou as mulheres-botas as mais lindas e elegantes; as mulheres-raias parecidas com as caboclas amazonenses e as mulheres-sucuriju transpareciam mais serenidade. “Nenhuma dessas mulheres tocou um dedo em meu sogro”, mas ofereceram comida que foi recusada pelo

⁶⁷ Além dos três filhos botos pertencentes ao gênero masculino, Sr. Caetano ainda tinha duas filhas, mulheres louras, que aparecia encantadas nas praias do rio Negro vestidas com belas indumentárias.

ancião, como enfatizava seu Antonio Buyawaçu, narrando essa história ao lado da sua esposa. No rio negro é comum as pessoas afirmarem que aceitar comida do encantado ou espírito, mesmo em sonhos, é doença ou morte na certa. No sonho, Caetano recusou ser alimentado pelas mulheres, mas isso não criou nenhum constrangimento para ambos os lados. Ninguém chegou a maltratá-lo, mas aconselharam que fizesse visitas mais frequentes ao seu mundo⁶⁸.

Depois de algum tempo, Caetano procurou se informar a respeito dos encantados com um velho freguês tuyuka que havia acabado de chegar ao rio Preto para trabalhar no seringal. As pessoas no Alto Rio Negro mantêm a fama de serem conhecedoras dos saberes ancestral. O ancião tuyuka primeiramente aconselhou que ele procurasse um pajé do seu povo, já que ele, sendo tuyuka, não sabia muito das “coisas das pessoas do rio Preto”, de modo que não poderia ajudar o amigo. No máximo, poderia dar conselhos quanto aos modos tuyuka de lidar com encantados. Nesta ocasião, o ancião baré chegou a procurar um curandeiro que trabalhava nos seringais do rio Padauri para que este lhe aconselhasse no que dizia respeito aos encantados. O curandeiro seringueiro realizou algumas sessões de rezas e benzimentos, com muita fumaça⁶⁹ de tabaco, breu e alho. Essas puçangas são encontradas com frequência entre os Baré nos rituais voltados para apaziguar encantos e nos “rituais de iniciação de criança na roça⁷⁰”.

Depois de casado, Caetano seguiu em sua relação com os encantados. Os encontros entre ele e a sua esposa encantada ocorriam sempre no rio Negro, principalmente quando ele parava para dormir em praias em época de verão. Antônio Buyawaçu, seu genro e parceiro em suas viagens ao longo do rio Negro, é quem conta boa parte desses encontros, pois ele garante que já presenciou o velho se encontrando com sua família encantada. Como prova de sua própria familiaridade com os encantados, Antônio Buyawaçu cita uma conversa que teve com Sr. Caetano a respeito

⁶⁸ Nas religiões de matrizes africanas, como a *mina* e o *xangô*, o sonho com encantos pode significar um aviso que a pessoa precisa ser trabalhada para receber os encantos ou entidades de forma preparada. É também um aviso para a pessoa que ele possui o corpo aberto para receber entidades espirituais. Bastide (1971) que pesquisou as religiões afro-brasileiras, fala em entidades espirituais com sendo incorporação de índios no sentido genérico.

⁶⁹ A fumaça do tabaco ocupa um lugar central, tanto nos rituais religiosos indígenas quanto nos afro-brasileiros, onde os curandeiros usam para defumar e purificar o corpo. O tabaco além de ser usado para repelir os encantados, ele tem também um amplo uso como conciliador e apaziguador.

⁷⁰ Trata-se de um ritual de iniciação de quando a criança é levada pelos pais pela primeira vez a roça. Esse ritual de iniciação será descrito no quinto capítulo.

de um encontro que ele próprio teve com uma mulher encantada⁷¹ numa praia deserta durante uma de noite de verão no rio Negro:

“A vida do meu sogro não tão fácil assim. Às vezes ele ficava irritado, mas eu já sabia o jeito dele. Quando a gente viajava pelo rio Negro para ir para Barcelos, era coisa certa que ele iria se encontrar com os bichos. Ele dizia que via uma embarcação grande bem iluminada que acompanhava nossa chata até a gente chegar à cidade. Ele dizia que eram seus parentes do fundo. Em uma das nossas viagens, paramos para dormir numa praia. A lua estava grande e a praia parecia uma cidade. Arrumei o fogo para assar uma irapuca e depois fui armar minha rede. Meu sogro lá ficou na beira do fogo. O sono estava me carregando, mas escutava alguém falar alto com meu sogro. Sabe lá o que era! Quando amanheceu havia uma bota morta na praia. Perguntei para o meu sogro se foi ele que havia matado. Ele respondeu que não, pois havia passado a noite inteira brigando com a sua esposa do fundo por causa de uma bota parenta dela que queria fazer estrago para eles. Não sabia se tudo era sonho ou havia acontecido, mas a bota estava lá morta”. (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campinas do Rio Preto, junho de 2014).

Quando amanheceu, Buyawaçu observou na praia o esqueleto de uma bota na direção das falas que escutou na noite anterior. Sr. Caetano contou à Buyawaçu que aquele esqueleto era de um encanto que poderia ter sumido com ele para sempre do mundo dos humanos, porém, como o ancião gostava de enfatizar, ele pertencia aos dois mundos. Em outra ocasião, Buyawaçu chegou a conversar com as filhas encantadas do seu sogro. Elas apareceram acompanhadas da mãe, uma mulher loira muito bonita. Sr. Caetano sugeriu que as filhas fossem até a rede de Buyawaçu enquanto ele mantinha uma prosa em segredo com a esposa encantada. As filhas que eram botas, mas também se apresentavam como se fossem mulheres loiras, chamavam Buyawaçu de cunhado por ele ser casado com dona Valdiza de Jesus, a filha mais velha do Sr. Caetano. Todas as vezes que aconteciam esses encontros, Antonio acordava confuso, sem saber se aquela situação era real. Todavia, ele perguntava para o sogro, que confirmava toda a situação.

⁷¹ Muitas narrativas no rio Negro relatam homens encantados: Conta à lenda que em uma tribo indígena da Amazônia, uma índia, grávida da *Boiúna* (Cobra-grande, Sucuriçu), deu à luz a duas crianças gêmeas que na verdade eram Cobras. Um menino, que recebeu o nome de *Honorato* ou *Norato*, e uma menina, chamada de Maria Caninana. Depois de nascidos, ao perceber que eram "Cobras", ela resolveu se aconselhar com um pajé, e perguntou se devia matá-los ou jogá-los no rio. O pajé, então respondeu que se os matasse ela morreria também. Então ela decidiu soltá-los no leito do rio. Lá no rio eles, como Cobras, se criaram. *Honorato* era bom e vinha sempre visitar a mãe. Por outro lado, sua irmã, "Maria Caninana", que era a mais pura expressão da maldade, nunca veio. Assim mesmo andavam sempre juntos e percorreram todos os rios da Amazônia. "Maria", sendo muito má, tornou-se um verdadeiro demônio, fazia muitas travessuras que desgostavam o irmão. Alagava canoas, mexia com os bichos, assombrava e afogava viajantes e banhistas, fazia naufragar embarcações, cometia, enfim, toda sorte de maldades. Eram tantas as maldades e atentados praticados por ela que, um dia, *Honorato* acabou por matá-la para por fim às suas perversidades. Honorato, em algumas noites de luar, perdia o seu encanto e adquiria a forma humana transformando-se em um belo rapaz, deixando as águas para levar uma vida normal na terra. (Bejamin Baniwa, comunidade Romão, rio Aracá, novembro de 2014)

A “poligamia encantada” do ancião baré da comunidade de Campinas do Rio Preto é o resultado de um pacto realizado entre humanos e não humanos. O pacto faz parte de um acordo que o ancião baré realizou com os “bichos do fundo” para que estes sustentem a comunidade de forma que esta não vá ao fundo, para não sofrer inundação no período da enchente e segurar os moradores para a comunidade não acabar, como aconteceu em Thomar, Pai Raimundo, Lamalonga e outras comunidades do rio Negro que estão assentadas acima de cidades encantadas. Quando o ancião faleceu, seus parentes humanos mais próximos temiam pelo futuro da comunidade. Conflitos sociais de diversas ordens foram eclodindo: por exemplo, uma acusação de feitiçaria entre irmãos levou um grupo doméstico a deixar a comunidade, levando a uma queda populacional considerável. Esses problemas começaram a se tornar constantes. Dentre outros acontecimentos, Dona Luiza Coripaco pereceu dois anos depois do falecimento do marido; uma criança morreu afogada no porto da comunidade sem ter engolido água e soltado a chupeta que segurava na boca. Esse fato levou os pais da criança a considerarem a morte do seu filho como um aviso de que a comunidade estava chegando ao seu fim. “Foi ataque dos encantados” – retrucou a avó da criança que escutava a conversa.

As pessoas se perguntavam se Campinas teria o mesmo fim de Thomar, pois é corrente entre seus moradores que quem sustenta a comunidade é a família encantada do Sr. Caetano de Jesus. Com o falecimento do ancião, os encantados ainda iriam manter o pacto? Depois de algum tempo, os sinais apontam que sim, pois os botos voltaram a estrondar, como nos tempos antigos, em frente à antiga casa do ancião baré. Atualmente, há um grupo de encantados que querem namorar os baré.

2.8. Os encantados querem namorar os baré: “nós somos diferentes”

No rio Preto nós baré somos diferentes. As pessoas de fora percebem essa diferença pelo nosso cheiro, pela nossa pele, pela nossa fala. Os nossos antigos se diferenciavam da maneira deles. Todos no rio Negro querem namorar Baré. Tariano, Tukano, Baniwa, Pira-tapuia, Werekena, caraiu. Todos eles querem ter relação com nós, não só sexual, mas de se conhecer. Agora até os encantados estão procurando nossos parentes no rio Preto para pedir nossos filhos para namorar. Eles querem nos conhecer melhor. (Lucilene Baré, comunidade de Campinas do Rio Preto, julho de 2014)

A relação de sedução de humanos por encantados no Amazonas é muito recorrente tanto na literatura especializada Galvão (1955), Carneiro da Cunha (1998), Correa (1980), Slater (2001), Maués (2002), Melo (2009), Wright (2013), quanto nas narrativas⁷² do povo baré. Neste tópico, trataremos, a partir das narrativas baré, das investidas que os “bichos do fundo” lançam para seduzir mulheres e crianças no rio Preto.

Os encantados que seduzem são sempre descritos como pessoas bonitas, de pele limpa, boa estatura, cabelos longos lisos e loiros. Eles atraem pelo seu poder de “encante” e pela sua formosura. Geralmente, o primeiro contato de sedução ocorre através de sonhos ou quando pessoas escolhidas adquirem uma visão que permite enxergar o chamado do “encante”. Outras situações que atraem encantados é um estado de vulnerabilidade da pessoa, considerada “de corpo aberto⁷³” por não ter passado por uma série de ritos⁷⁴ de iniciação, como o batismo de água, o rito de iniciação nas roças, a proteção de alimentos, a casa defumada e protegida, entre outros. Muitas pessoas na comunidade já foram acometidas pela sedução dos encantos de maneiras diversas. Uma delas consiste na sedução de uma pessoa por apenas uma vez para saciar certos desejos ou por vingança. Neste caso, acontece apenas um único encontro, que as pessoas locais denominam de “fazer uso⁷⁵”. O filho do meu anfitrião, por exemplo, foi levado por uma mulher loira encantada para dentro do piaçabal por haver rejeitado uma moça da comunidade, dizendo que preferiria namorar com uma encantada, que com a moça que o seduzia. Na semana seguinte, ao sair para trabalhar no piaçabal, no caminho, recolheu ovos de irapuca numa praia próxima à comunidade. Avistou então uma linda mulher loira de cabelos longos. Ela seduziu o rapaz e o levou para dentro da mata onde “fez uso”. O dia findava e o rapaz não retornava para casa. Os pais então resolveram sair à procura do filho. Foram até o piaçabal e percorreram as praias próximas da comunidade sem pista do seu paradeiro. No dia seguinte, retomaram as buscas e encontraram o rapaz

⁷² Melo (2009) cita, por exemplo, a Cobra Grande ou Cobra Norato que recobre o imaginário do Estado do Amazonas e do Pará, particularmente. A Cobra Norato, bastante citada pelos Baré, é percebida por todos como sendo uma presença única, ritualizada pelas diferentes narrativas. O mito aparece na representação da mãe d’água na encarnação de um rapaz de nome Norato que se transforma em barco e engole embarcações e pessoas. Tem um aspecto negativo: pode devorar ou paralisar quem encontra pelo caminho, ensurdecer ou enlouquecer as pessoas que cruzam com seu navio iluminado.

⁷³ Pessoas de “corpo aberto” pode receber a mesma noção de “pessoa verdadeira” apresentada por Cayón (2010) para um caso makuna. Uma pessoa verdadeira deve passar por todos os rituais de iniciação e, após passar pelos ritos de iniciação, completa-se com a aprendizagem de uma especialidade social. Cada especialista forma um tipo diferente de pessoa. Ver Cayón (2010, p. 296)

⁷⁴ Sobre os ritos de iniciação entre os baré, ver quinto capítulo.

⁷⁵ Uma expressão nativa local que literalmente é traduzida por abusar sexualmente de alguém.

embrenhado em uma mata grande na cabeceira de um igarapé. Seu corpo estava todo escoriado. Os pais perguntaram o que havia acontecido, mas como na maioria desses casos, as pessoas acometidas lembram apenas pequenos detalhes da situação. O rapaz contou para a comunidade que havia avistado uma mulher loira na praia e ela o convidou a se aproximar, ele respondeu o chamado da mulher. Depois disso, não soube dizer o que houve.

No repertório narrativo dos Baré, é frequente o encontro entre seres encantados com seres humanos, como aparece no relato abaixo coletado por Melo (2009):

Os encantados são bichos que viram gente. É como o macaco guariba, que virava gente no início do mundo. Contam que um dia uma pessoa estava dentro do mato sozinha e viu uma rã que estava fazendo o barulho de sapo. Ele disse: Ah! Se você fosse encantada virava uma mulher. Quando acordou estava do lado de uma mulher. Era uma mulher muito bonita, uma loura. (Eugenia).

Esta situação é bem típica no mundo ameríndio, quando o encontro na floresta entre um humano – sempre sozinho – e um ser que, *visto* primeiramente como um mero animal, revela-se como uma pessoa que fala com os humanos. Para Viveiros de Castro (2002), durante esses encontros, “responder a um tu dito por um não humano é letal para um homem, pois assim ele aceita a condição de sua segunda pessoa e, ao assumir a posição de eu já o fará como um não humano.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 397)

Outro tipo de investida dos encantos ocorre em pessoas que possuem características singulares, como, por exemplo, um garoto da comunidade de Campinas do Rio Preto de sete anos de idade. Para a sua idade, ele chama atenção por suas habilidades. Ele maneja bem os trabalhos de gente adulta, como mariscar, colocar espinhel linha, pilotar motor rabeta, além de sempre acompanhar o pai nas caçadas noturnas. O pai frequentemente o levava para as caçadas e pescarias por considerar o garoto *marupiara*, isto é, pessoa que tem boa sorte. Por ser dotada de todas essas qualidades, a criança já enfrentou muitos ataques dos bichos do fundo e de humanos. Dos encantados foi afetado por um feitiço que quase tirou os seus movimentos depois que ele pisou em uma aranha de bananeira⁷⁶. A partir de então, começaram a aparecer em seus pés bolhas que depois se transformaram em feridas, impossibilitando-o de caminhar. Todos na comunidade sustentavam a ideia que o garoto havia sido vítima de feitiçaria de encantados. O pajé da comunidade confirmou as suposições e passou a

⁷⁶ Um artrópode conhecido como aranha-lobo.

tratá-lo com sessões de rezas, benzimentos, tabaco, breu e aplicação de ervas no local lesado. Este especialista revelou que o feitiço era para que o garoto não andasse mais e passasse a se arrastar igual cobra para poder ser atraído pelo encanto de uma cobra sedutora.

Esses seres encantados sedutores não só se sentem atraídos por adultos do sexo oposto, como também se apaixonam por determinadas crianças. No rio Preto, há a história da “cobra sucuriçu encantada”, com um excessivo desejo sexual e um enorme poder de atração. Ela é sexualmente ambivalente, é o prototípico da “mulher-peixe”, muito difundida nas narrativas de outros povos amazônicos, como por exemplo, a mãe d’águas. A sucuriçu encantada também exerce a função de xamã encantado e tem o poder de controlar a mente humana.

Não demorou muito tempo, o garoto que havia sido acometido por um ataque de feitiçaria de encantado, agora sofreu uma investida do próprio sedutor, um “encante” que pretendia levá-lo para o mundo de baixo. A primeira investida se deu nas proximidades do porto da comunidade, quando o garoto estava tomando banho sozinho ao entardecer. Lilico, como é chamado, depois de haver entrado em contato com o “encante”, teve febre alta durante toda à noite. Na manhã seguinte, depois de ser observado pelo benzedor, contou para os seus pais e avós que havia visto uma cobra grande que se parecia com uma mulher loira e de olhos azuis. Ele disse também que a cobra se aproximou dele e revelou o que desejava. Depois apresentou o seu nome e mergulhou de volta para o canal do rio.

O encanto queria namorar o garoto e desejava levá-lo para o fundo. Essa situação tornou-se um problema para os parentes do garoto, que acabara de se livrar de um ataque de feitiçaria. A partir desta situação, todos os cuidados foram dedicados a ele, que recebeu orientações dos benzedores e rezadores da comunidade. Algum tempo depois, os pais resolveram levá-lo para uma “mãe de santo” da cidade, que orientou a família enfatizando que o garoto precisaria de um trabalho espiritual. Mais uma vez se cruzam um emaranhado de tendências espirituais (mãe-de-santo, pajelança, xamanismo e crenças do catolicismo popular, entre outras) manejadas no rio Preto.

A “mãe de santo” orientou que o pai do garoto deixasse que ele participasse das sessões na casa porque teria o poder de receber entidades. Por outro lado, o pajé orientou que, se o garoto mantiver um relacionamento com a cobra encantada, ele seguiria sua vida normal e se tornaria um grande pajé. Mas os pais dos garoto

manifestavam o desejo de pagar todas as obrigações para tornar o seu filho livre dos encantados.

Outra situação muito semelhante ocorreu no mesmo porto, porém com uma pessoa do sexo oposto⁷⁷. Trata-se de uma garota considerada em estado de corpo aberto, que não passou pelos rituais de iniciação. Ela transgrediu as regras indicadas pela mãe, que a proibia de andar pela beira do rio e de tomar banho ao entardecer, a “hora do encanto”. A menina menstruada foi tomar banho no porto no finalzinho da tarde, já com pouca luz do sol. Uma cobra grande se apresentou para a garota desejando-a sexualmente. Ela gritou e saiu rapidamente correndo para a casa da sua avó. A menina, no primeiro momento, perdeu a voz, não respondia o que as pessoas lhe perguntavam. À noite ela se retorcia sob a sua coberta como se a coberta a estivesse sufocando, como numa briga corporal entre duas pessoas. Os avós chamaram o rezador, que não tardou para chegar. Rezou em tom baixo de frente para a garota e mandou espalhar fumaça de breu e alho ao redor da casa. Com essa ação, o rezador conseguiu apaziguar o “encanto” e a garota foi vencida pelo sono. No dia seguinte, ela contou para a mãe o que havia acontecido. Ela falou que, no rio Preto, “tem muitos encantos que vivem a desejar homens e mulheres do nosso grupo (Baré) porque os encantos acham as pessoas de Campinas diferentes. Eles querem namorar os Baré, porque nós somos diferentes, eles olham a gente diferente”.

Quando os Baré do rio Preto falam em ser diferente, não está em jogo a diferença corporal, a questão física, mas as “diferentes formas perspectivas” que o coletivo aciona no campo relacional, dando-lhes uma dimensão maior no trato com os outros, pois eles acreditam que todos os seres são constituídos por uma potência de transformação, por isso cobra pode ser um homem bonito ou uma mulher loira de olhos azuis, assim como eles, os Baré, podem se transformar em *caraiu* um dia e passarem a perambular pelas cidades ou se transformar em um peixe e visitar a cidade encantada. Como enfatiza Viveiros de Castro (2011, p. 889), a inclusão ou a incorporação *do* outro ou *pelo* outro como forma de perpetuação do devir-outro que é o processo do desejo nas socialidades amazônicas. Mas porque os Baré se consideram diferentes? Devido o protagonismo político e as relações múltiplas marcadas que vinculam ao grupo? Ou pela facilidade de tornar os inimigos em amigos? Nos capítulos que seguem, essas questões

⁷⁷ Na Amazônia em geral, os ataques de encantados geralmente são apresentados como sendo uma mulher menstruada sendo levada pelo encanto. No rio Preto, a maioria dos casos está relacionada com homem que é seduzido por mulheres lindas e delicadas.

serão apresentadas em contextos diversificados, como nos rituais de iniciação, nos encontros com seres de distintas ordens, na relação patrão-freguês e nas festas de santo.

CAPÍTULO III

3. OS BARÉ E OS OUTROS

Desde os tempos de *Mira-Boi* nós andamos nos misturando. Isso é costume mesmo de baré. Mas nós reconhecemos os nossos parentes. O Baré sempre foi ambicioso pelas coisas do estrangeiro. Isso tá desde os tempos antigos. O que a gente não pode perder é a nossa rama, saber das nossas histórias e saber do nosso lugar que foi deixado pelo nosso Deus. A nossa língua verdadeira era falada por outras tribos, por quê? Por que os Baré estavam espalhados por todo o rio Negro, não tinha essa divisão de Brasil, Colômbia, Venezuela não, tudo era dos Baré antigos. Agora, Sr. Augusto, a gente tem que saber nos diferenciar, mas os Baré sempre estiveram aqui nesse rio Negro, assim contam os mais velhos, sabe. Eu também entendo assim. O nosso lugar é aqui mesmo. Agora se eles [*caraiú*] dizem que Baré não é índio, não importa para nós, o que importa é que o nosso pensamento é de Baré (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campina do Rio Preto, julho de 2014).

Os Baré da região do rio Negro não estão em processo de “etnogênese”, tampouco foram extintos, como destacaram alguns estudiosos do rio Negro, como, por exemplo, o antropólogo Eduardo Galvão nos idos dos anos 1950. Boa parte da população baré se encontra habitando em Terras Indígenas demarcadas pelo Estado brasileiro, assim como um contingente significativo está nas periferias de cidades amazônicas, principalmente Manaus, Barcelos, São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel, sendo as duas últimas caracterizadas por uma população indígena superior a dos não indígenas⁷⁸.

O enunciado acima de Antônio Buyawaçu compartilha do pensamento de que o território foi deixado pelos antigos e que a tendência da mistura baré é uma questão que vem sendo praticada antes mesmo da invasão europeia na região. O ancião ainda faz uma reflexão acerca da posição dos não indígenas barcelenses em classificar os Baré como caboclos ribeirinhos, pois, para o ancião, o que importa não são os traços, aspectos ou agrupamentos culturais que devem ser comparados, mas os princípios a eles

⁷⁸ O Censo do IBGE em 2010 contabilizou 11.990 pessoas indígenas Baré na região do Rio Negro, das quais 9.016 residiriam fora das Terras Indígenas. Este mesmo Censo indicou que o município de Santa Isabel do Rio Negro possui 18.146 habitantes, dos quais 10.012 se autodeclararam indígenas, o que representa 59,2% desse contingente.

imanescentes – neste caso, a manutenção do pensamento dos antigos ou dos ancestrais. A partir desse enunciado, percebe-se que não se trata de supor algum tipo de identidade diferencial visível, mas sim buscar as distinções abstratas a fim de demonstrar que a mistura não torna os Baré menos inteligíveis.

O Sr. sabe que o homem é um bicho danado, passa a vida toda curiando. Quando eu era pequeno eu não sabia muito, mas eu tinha vontade de ser igualzinho a um *caraiu*. Eu queria ter roupa nova, perfume, sapato. Eu me perguntava: se o boto usa sapato bonito, por que eu não podia usar? Mas a gente vai ficando grande e esse desejo passa. Mas a gente já sentiu o gosto, a gente já usou e continua usando. Só que as pessoas da cidade, de Barcelos mesmo, querem que a gente ande pelado para ser índio de verdade. Olha só! Nem os Yanomami vivem mais pelados, eles gostam de roupa. Esses *caraiu* de Barcelos querem dizer pra gente como é ser índio. Não é assim não. Fale-me uma coisa. Vocês lá de São Paulo, do Rio de Janeiro de Brasília, quando usam nossos artesanatos, vocês são chamados de índios? Não. Então por que eu uso as coisas de vocês e eles querem me chamar de caboclo? Eles têm que vir vê o jeito que vivo e respeitar o nosso pensamento (Antônio Buyawaçu, comunidade Campina do Rio Preto, julho de 2014).

As fontes do século XVIII e XIX, como Noronha (1756), Moraes Filho (1882) e mais recente, Santos ([1950], 2013), são repletas de evidências do povo baré protagonizando relações sociais, ocupando calhas de rios, formando microssistemas econômicos, enfim, há evidências que este povo está presente no rio Negro se apresentando e sendo apresentado por ângulos diferentes.

O relatório de viagem do padre José Monteiro Noronha, realizada em 1768, e escrito na vila de Barcelos, teve como objetivo identificar os rios e as “nações indígenas” que se encontravam no trecho de Belém do Pará até o último marco divisório de domínio português no rio Negro. O referido relatório também faz algumas correções de lugares e “nações” indígenas identificados pelo administrador Charles-Marie La Condamine duas décadas antes, isto é, uma revisão do diário de La Condamine.

A designação “Baré” como “nação indígena”⁷⁹ aparece com muita frequência no relatório do padre José Monteiro. O religioso traça um perfil detalhado da ocupação dos Baré na bacia do rio Negro. Chega a concluir que a população baré junto à população dos Manao era predominante na região desde São Gabriel da Cachoeira ao Baixo rio Negro. Padre José Monteiro identificou grupos indígenas que faziam vizinhança com os

⁷⁹ Nimuendajú (1982, p. 170) se refere aos Baré como *Yi-Tapuya*, considerando os Baré como uma expansão das tribos dessa família.

Baré, muitos deles não mais presentes na bacia do rio Negro. Os que mais aparecem como vizinhos dos Baré são os Baniwa, os Passé e os Maku. É interessante ressaltar que os Baré não eram identificados como um único⁸⁰ povo, e possivelmente *sibs* e fratrias muitas vezes foram confundidos como uma “nação⁸¹”, e este parece ser o caso do Padre José Monteiro. Ele apresenta uma centena de nomes de “nações” indígenas, muito delas desconhecidas das pesquisas etnológicas atuais. Todavia, o relatório do padre José Monteiro Noronha está repleto de detalhes das localizações onde se encontravam os Baré. Apresentarei, na sequência, a localização sócio-espacial dos Baré no rio Negro identificados por Noronha para a segunda metade do século XVIII ([1762] 1856).

Duas léguas superiores à barra estão na margem septentrional do Rio Negro a Fortaleza, que o defende; e no mesmo sitio uma Povoação de índios das nações Baniba, Baré, e Passe. Do lugar de Carvoeiro se fará a viagem pela mesma margem austral até o lugar de Poiares, distante de Carvoeiro, dezessete léguas, e povoado de índios das nações Manão, Baré, e Passe. Do lugar de Poiares se segue na mesma margem, do sul, e em distancia de sete léguas a villa de Barcêllos capital da capitania de S. José do Rio Negro. Nella habitão juntamente com os brancos, assim como nas mais povoações, índios das nações Manão, Baré e Bayanal. Da villa de Barcêllos se continuará a viagem pela mesma margem do Sul até o lugar de Moreira, distante 16 léguas, e habitado de índios das nações Manão, e Baré. Do lugar de Moreira se demandará a villa de Thomar, situada na mesma margem do Sul 1.7 léguas superior a Moreira. Ella é habitada de índios das nações Manão, Baré, Úayuanã, e Passe; e foi fundada a primeira vez na margem austral do; Rio Negro, imediatamente inferior á barra do rio Chiuarã, apontado no 175, donde se mudou para este sitio. Da vila de Thomar se segue com distancia de três léguas o lugar de Lamalonga situado na mesma margem austral do Rio Negro e habitado de índios das nações Manao, Baré, e Baniba. Os índios deste lugar foram Moradores da vila de Thomar. Depois de navegar quatorze léguas, só chegará a povoação de Santo Antonio do Castanheiro situada na mesma margem austral do rio Negro, e habitada de índios Baré e Macu. No porto da povoação de S. Antônio há outros chapopos, que também se passam com dificuldade, e cautela, depois dos quais, sem deixar outro algum rio, ou riacho nas duas margens do Negro, se segue em distancia de três legoas a povoação de S. João Nepomoceno do Camundé, habitada da nação Baré, e situada na mesma margem do Sul. Vencendo-se mais 12 legoas por entre continuados, e perigosos cachopos, e duas cachoeiras, cujo transito depende necessariamente da direção de Prático experimentado, se chegará a povoação de S. Bernardo do Camanao fundada na margem do Norte do Rio Negro, e

⁸⁰ Os Baré aparecem na historiografia Noronha ([1762], 1856), Moraes Filho (1882), Santos (2013), como *Mandahuaca*, *Manaca*, *Baria*, *Cunipusana* e *Pasimonare*, sobre os quais pouco se conhece, mas que são considerados pelos estudiosos Arawak como clãs exogâmicos separados de um tronco comum há uns 150-200 anos. Sobre essa questão ver Meira (1991)

⁸¹ Os Baré englobariam vários grupos indígenas citados nas fontes históricas como os *Mandahuaca*, *Manaca*, *Baria*, *Cunipusana* e *Pasimonare*, não considerados propriamente povos diferentes, mas “clãs exogâmicos separados de um tronco comum há aproximadamente 150-120 anos” (Pérez, 1988, p.466).

habitada de índios da nação Baré. Da povoação de S. Bernardo se segue na mesma margem do Norte, e em distancia de trez legoas e meia a povoação de Nossa Senhora de Nazaré do Curiána, habitada pelos índios das nações Mepuri, Ayrini, Baré e Macú. Da povoação de Nazareth se navega por entre os mesmos cachopos até a Fortaleza, de S. Gabriel situada na margem septentrional do rio sobre a Cachoeira grande chamada Bocobi e superior a povoação de Nossa Senhora de Nazareth legoa e meia. A sua latitude austral é de 44' 31" 45". No mesmo sítio da Fortaleza está uma povoação de índios da nação Baré. (NORONHA, ([1856] 1762), pp. 60-71)

O território que compreende do alto ao baixo rio Negro, seus afluentes e igarapés, é onde os Baré foram localizados desde os primeiros encontros com os colonizadores, se deslocando entre localidades de grupos afins, se dispersando pelo vasto território, se misturando com outros grupos e ampliando alianças. Esse território foi definido pelo antropólogo Antônio Pérez como sendo “proto-baré”. Isso corrobora a imagem dos Baré como um grupo expansivo e conhecido por fazer alianças constantes com os colonizadores, motivo pelo qual outros povos e os próprios Baré contemporâneos costumam afirmar que agiam na perspectiva de se tornarem “brancos civilizados”. Nesse sentido, o próprio etnônimo *baré*, de acordo com Pérez (1988), deriva de *bári*, “branco” em *nheengatu*⁸².

Quanto às questões das alianças com os outros e a aproximação aos “civilizados”, trata-se de um tema muito recorrente nas conversas dos Baré mais:

Nós do grupo *baré* somos ofendidos, os outros povos nos acusam de traidores porque nós nos aproximamos dos *caraiu*. Todos os grupos manipulam mecanismo de defesa. Para os nossos antigos líderes, a melhor forma de não morrer foi aliar-se aos inimigos colonizadores, mas eles nunca se tornaram nossos amigos, nós sabíamos que estávamos ao lado do nosso predador que poderia a qualquer momento nos atacar, como muitos de nós fomos atacados e mortos. Mas nós Baré possuíamos nosso mecanismo de defesa, possuímos nossa arte de viver adquirida pelos ensinamentos dos nossos antepassados e muitos de nós conseguimos escapar da garra dos inimigos. Mas também nós sabíamos que os antigos já avisavam que iria chegar um povo muito forte para dominar todo o rio Negro, mas ninguém sabia quem era esse povo. Eram os americanos? Eram os patrões? Eram outros povos indígenas? Nosso povo *baré* que tinha muita rama estava se dispersando como havia acontecido nos tempos ancestrais quando começamos a brigar entre nós mesmos, mas isso foi bom porque depois se encontrou todo mundo para lutar com o grande inimigo que era os *caraiu*. Eles destruíram muitas

⁸² De acordo com Andrello (2014, p. 07), é somente nos anos 1990, já no contexto da luta pela demarcação das terras indígenas que, vêm a retomar o uso do termo *baré* como etnônimo.

coisas nossas, mas por outro lado nós aprendemos a conviver com eles sem deixarmos de ser Baré. (Braz França Baré, coletado na comunidade de Canafé, rio Negro).

Uma “arte de viver”, portanto, que segundo os líderes baré é o que lhes serve de orientação para lidar com o estrangeiro. Dessa forma, os líderes baré do passado e os atuais exerciam e exercem papéis de mediadores, no passado entre indígenas e europeus, atualmente no diálogo com instituições e pessoas de diversas ordens. Durante a época colonial, a chegada dos europeus à região gerou diversos processos que levaram quase ao desaparecimento físico dos Baré. Durante o século XIX, no entanto, esse grupo ainda mantinha um sistema societário complexo, e atualmente controla os principais cargos na FOIRN.

Nas narrativas acerca da origem dos Baré, as alianças, as misturas interétnicas e a facilidade de se relacionar com os outros, através da guerra, do comércio entre outras situações, são explicadas pelo fato de dois heróis míticos, *Kurucui* e *Buburi*, haverem protagonizado uma querela que dividiu o grupo nos tempos antigos⁸³. A partir de então, os grupos passaram a fazer guerra entre si e com outros grupos indígenas da região, com o objetivo de crescer numericamente, ampliando as alianças, o comércio e a expansão do seu território. Dessa maneira, a vida dos Baré foi marcada por encontros diversos com outros, fissões e fusões, e intensa dinâmica sócio-espacial. Esses fatores conotam situações ambivalentes para o coletivo baré, em particular sua inclinação ao mundo dos *caraiu*,⁸⁴. Como aponta Robin Wright:

Para os Baniwa, os Baré são classificados como “brancos”, aqui incluindo todas as nacionalidades. Esta classe também inclui os negros (tapayanani), e até antigos grupos indígenas que, historicamente, se transformaram em brancos (napadamawa), tais como os Baré (Baalenal) do rio Negro ou grupos Baniwa que foram incorporados à sociedade branca do rio Negro. (WRIGHT, 1996, p. 125)

Os Baré, utilizando o mecanismo de ir ao encontro da cultura do *caraiu*, elaboraram uma estratégia importante, na medida em que se apropriaram de elementos *caraiu*, transformando-os em instrumento para a construção de sua própria identidade, o

⁸³ A narrativa de origem ressalta o seguinte: nessa cachoeira *Kurucui* e *Bubururi* desentenderam-se e brigaram muito entre si, por isso resolveram separar-se, ficando *Kurucui* de um lado e *Buburi* de outro lado do rio. Essa separação acabou provocando desobediência às regras de *Punaminari*, que ordenou ao povo a não brigar dentro do próprio grupo, porém *Kurucui* e *Buburi* acharam que para poder aumentar os seus grupos tinham que ter muitas mulheres. Foi quando eles guerrearão com grupos menores para tomar suas mulheres. (Braz França Baré, comunicação pessoal, comunidade de Canafé, margem direita do rio Negro)

⁸⁴ Sobre a ambivalência baré, ver Andrello (2015)

que, de acordo com Meira (1990), teve implicações de ordem política e social, inclusive na redefinição de sua territorialidade. Com efeitos, observamos que os Baré são vistos por outros povos indígenas da região, e pelos moradores não indígenas regionais, como um grupo que passou por muitas mudanças em termos de estilo de vida, mas deixando suas marcas tanto na cultura material quanto imaterial, tal como Nimuendajú (1982) tenta sintetizar:

Da antiga cultura dos Baré e outras tribos parentas, ela conservou o culto Kóai-Yurupari, as festas de dádivas (dabecuri) e numerosas pequenas indústrias caseiras das quais ele desenvolveu em alto grau a fabricação de redes de tucum. O foco desta cultura são as margens do rio Negro no município de São Gabriel de onde ela irradiou pelo Içana e Uaupés adentro, influenciando a cultura procedente e fazendo-se sentir no primeiro até à boca do Ayari e no segundo até as primeiras cachoeiras, mais ou menos. (NIMUENDAJÚ, 1982, p. 171)

O que Nimuendajú não observou foi a capacidade intrínseca dos Baré de se adaptar ao mundo do *caraiu*, sem esquecer suas histórias, suas festas e o seu pertencimento a uma territorialidade imemorial, como por exemplo, a “serra do Jacuruaru⁸⁵”, muito recorrente na mitologia de origem do povo baré, o que faz com que eles se diferenciem do conjunto da população regional citadina como um coletivo que possui bases sociocosmológicas próprias. Esta serra localiza-se entre Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira.

Na contemporaneidade, os Baré são poucos presentes na literatura etnológica, os poucos trabalhos específicos relacionados ao coletivo foram escritos por Pérez (1988),

⁸⁵ A Serra do Jacuruaru é, também, o lugar onde, segundo a narrativa mítica, teria nascido *Purominari*, herói mítico do povo Baré. Segundo a narrativa mítica, *Kauará*, avô de *Purominari* queria muito ver o neto, mas não conseguia subir as encostas da Serra, então, como também era pajé, transformou-se num teiú, uma espécie de lagarto, mas foi transformado em pedra, daí o nome da Serra, pois de certo ângulo, as suas encostas lembram a forma desse lagarto. Outros pesquisadores trabalharam a questão dos Baré no sentido contextual amplo. Antonio Brandão de Amorim ([1893], 1987) elaborou uma coletânea de lendas rionegrinas em português e em *nheengatu* e apresentou um contexto marcado por um forte mistura intra e interétnico, em que se fundiram famílias de diversos grupos étnicos. Marluz da Silva (2001) realizou sua pesquisa de graduação na UFAM, focalizando o distrito de Cucuí, onde reside uma parte da população Baré. Parte deste trabalho desenvolve um estudo dos mitos de criação das crenças e das representações dos praticantes das medicinas tradicionais no referido distrito. Claudiane Meneses Ramos (2013), uma mulher baré, defendeu dissertação no Programa de Agroecologia da UFSCar - campus de Araras, abordando as concepções de mudanças climáticas entre os Baré da comunidade de Tabocal no alto rio Negro. Andrello (2014) faz uma análise interessante relacionada aos etnônimos tipificados no rio Negro, considerando a posição sócio-espacial e num campo relacional dos Baré. Amorim ([1893], 1987) coletou algumas narrativas dos Baré e as publicou no livro “Lenda em *nheengatu* e português”. O missionário da congregação salesiana, Alcionílio Bruzzi em “Crenças e Lendas do Uaupés”, lança mão de algumas narrativas do povo Baré. Os antropólogos Geraldo Andrello e Dominique Buchillet coletaram algumas narrativas dos Baré que se encontram publicados no site da FOIRN. Também no site da FOIRN encontra-se disponível um conjunto de narrativas contadas por Braz França Baré.

Melo (2009) e Maia Figueiredo (2009), a partir de perspectivas teórico-metodológicas diferentes.

Pérez (1988) realizou pesquisa com os Baré na Venezuela, propondo um “território proto-baré” com os seguintes limites: O território proto-baré no início do século XVIII, conforme dados divulgados por Pérez (Ibid.), abarcava uma região extensa e era compartilhado por povos indígenas diversos. A região alcançava da foz do rio Marié, no médio rio Negro (na margem direita), estendendo-se pelas beiradas das duas margens do alto rio Negro até o Cassiquiare e alto Orinoco. O autor procurou buscar a origem do nome baré; no entanto, não a encontrou fundamentação quanto à origem do etnônimo baré. A pesquisa de Pérez se limita ao território dos Baré na Venezuela, não se expandido para a região do rio Negro em território brasileiro.

Melo (2009) realizou pesquisa de doutorado com um grupo de Baré residente na cidade de Manaus. A abordagem desta antropóloga parte das concepções quanto à memória de pertencer a um grupo étnico, quando relata os “liminares” dos Baré moradores da cidade e os Baré que habitam a região do interior. Um referencial muito importante e diferenciador nas abordagens de Melo (Ibid.) é que a pesquisadora procurou eco nas vozes das mulheres baré, que foram as suas principais interlocutoras durante o curso da pesquisa. Ela percorreu as narrativas de origem para buscar compreender um processo de continuidade com a situação dos atuais Baré a partir do senso de coletividade, “construído pelo encontro de memórias individuais e no contexto das interações e das reflexões surgidas no âmbito da vida e de acordo com as necessidades do presente”.

Maia Figueiredo (2009) teve como propósito, “trazer os Baré para a cena antropológica”. O pesquisador apresenta os Baré como coletivo, que substitui “grupo social” e “sociedade”, a partir dos pressupostos analíticos de Latour. O clímax do trabalho de Maia Figueiredo foi ter encontrado, em uma comunidade do Alto Rio Negro, pessoas que haviam participado do *kariamã*; ritual associado às flautas do jurupari e à iniciação masculina. O antropólogo participou do *kariamã* na condição de neófito, possibilitando uma descrição densa deste ritual.

3.1. O ser Baré, o ser caboclo e o ser cristão.

O etnônimo *baré* tem origem muito duvidosa⁸⁶. Nos dicionários e estudos referentes ao *nheengatu* (MIRANDA, 1944; FRANÇOISE, 1989; FREIRE, 2003; NAVARRO, 2011; STRADELLI, 2014) não se encontram referências da origem da palavra *baré*. O entendimento mais difundido, como já mencionado, é o de que a palavra *baré* deriva da palavra *bári*, que se aproxima do termo “branco”. Na cosmologia do povo *baré*, o deus primordial *Purominari*, no processo de povoamento do mundo, teria distribuído os parentes dividindo-os em etnias formando os clãs e fraternias, configurando uma diversidade de povos espalhados por toda calha do rio Negro. Em uma das narrativas de origem, os *Baré* são intitulados de *Myra Baré*, que significa em língua geral, *myra*, igual a povo e *baré* a adjetivação.

De acordo com Antimar de Jesus, setenta anos de idade, quando ele escutava falar do povo *baré*, compreendia que era o povo que não estava mais brigando com os *caraiu*, considerados “mansos” e trabalhando com os patrões:

Desde quando me entendi as pessoas já sopravam esse nome, *baré*, *baré*. Sabe moço, aqui a vida inteira nós fomos chamados de *Baré*, mas eu mesmo não sei de onde vem esse nome. Eu entendo a língua geral, mas a única coisa que vai perto é a palavra *myra baré* que os antigos falavam para nós em *nheengatu*, que era o nosso povo, nossa gente. Mas hoje, *baré* mesmo são as pessoas que os *caraiu* passavam a chamar de “caboclos”, de “cristão” quando estavam manso e trabalhando para eles. Mas eu acho que a nossa origem mesmo tem outro nome, mas nós não sabemos muito bem. Então nós somos esses *Baré*, os índios mesmo do rio que nasceram aqui já com esse nome. (Antimar de Jesus *Baré*, comunidade de Campinas do Rio Preto, agosto de 2014).

Baré, *caboclo* e *cristão*. Estas três categorias necessitam de um tratamento especial, pois são normalmente designadas para se referir a grupos de pessoas habitantes das calhas dos rios amazônicos, em especial no Médio Rio Negro. Tais categorias foram aparecendo em substituição a outras que foram sendo utilizadas durante as situações históricas no rio Negro. Andreello (2006, p. 94) vai mencionar o surgimento, nas fontes do século XIX, de categorias tais como “*tapuios*”, que marcava a formação social dos índios e mestiços que viviam nas comunidades e sítios localizados às margens do Médio Rio Negro. Ele sustenta que seriam designados como “*tapuios*” os indígenas que viviam

⁸⁶ Andreello (2015, p. 08), faz algumas ponderações quanto à ambiguidade dos etnônimo no rio Negro. Ele considera que haveria duas acepções praticamente opostas para o termo *baré*: se por um lado seria “branco”, por outro seria “escravo”, o que franquearia àqueles assim classificados o trânsito entre um pólo e outro, isto é, da condição de gentios (objetos de resgate e escravização no XVIII) à condição de brancos (intermediários, ou sujeitos, nos descimentos dos índios das cabeceiras entre o XVIII e o XIX).

de forma similar aos estrangeiros (padres, portugueses, seringalistas, entre outros) e, dentre estes grupos, estavam os Baré. De acordo com Andrello (Ibid.) a marca distintiva desse contingente populacional seria o fato de serem considerados, então, como “civilizados” ou “cristãos”, (ênfase minha). Neste sentido, lanço a hipótese de que o termo “caboclo” pode ser o termo que passou a designar os que antes eram “tapuios” que, em língua geral, significa “gente”.

Ser Baré ou ser civilizado pode ter sido assim alternativa que se colocam à população ribeirinha do rio Negro e talvez, em determinadas circunstâncias, tenham representado duas faces da mesma moeda. (Andrello, 2006, p. 114)

No contexto rionegrino, “ser caboclo” e “ser cristão”, referem-se aos indígenas que passaram a conviver sistematicamente em comunidades sob a égide da orientação espiritual dos missionários católicos e sob o controle dos comerciantes, que demandavam mão-de-obra indígena. Esses mesmos comerciantes muitas das vezes se passavam por religiosos ou eram confundidos pelos indígenas, que acreditavam que eles o fossem, mesmo que o comerciante não tivesse nenhuma crença advinda do catolicismo. Os relatos de viajantes como Wallace (2004), Rodrigues Ferreira ([1776]. 2008) e Carvalho ([1949], 1983) apresentam notas em que famílias indígenas se apresentavam aos viajantes solicitando o batismo ou mesmo um pequeno ato que fizessem se deslocar da condição de não “cristãos”, demonstrando o desejo de se aliar aos “cristãos”, isto é, aos colonizadores.

A noção de “cristão” no contexto amazônico já foi abordada por vários antropólogos. Destacam-se as pesquisas de Wright (1996, 1999) entre os Baniwa do Içana, Ojara Bonilla (2004, 2007), entre os Paumari no Médio Purus, Peter Gow (2009) entre os Piro no baixo e médio rio Urubamba e na região do Huallaga na Amazônia peruana. Esses autores sugerem que esses povos vieram a resignificar o cristianismo à sua maneira. Gow (2009) sugere que o termo “cristão” é usado como sinônimo de “humano”, e não carrega nenhum significado religioso, funcionando como instrumento de classificação social que conecta índios, mestiços, brancos, os vivos, os mortos e os animais.

Os Baré do rio Preto se aproximam da abordagem de Gow (2009). Para estes, não-cristão é “gente transfigurada”, como o *curupira*, o *mapinguari* e o *mati*, seres que não se transformaram em humanos, e por isso vivem a vagar pelas florestas fazendo o bem e o mal, sem saber distinguir quem são seus amigos e seus inimigos. Dessa

maneira, para os Baré, todos os indígenas da região do rio Negro são considerados “cristãos” no sentido de ser gente humana. No entanto, hierarquizam as relações para com os Yanomami e Maku, por exemplo, alegando que ainda ignoram as coisas do mundo dos *caraiu*, inclusive não sabem se comportar como cristão, pois não realizam festas para os santos.

Assim, os Baré se aproximaram do catolicismo para, em certo sentido, colocar-se em harmonia com os *caraiu*, bem como para se diferenciar do *curupira*, do *mapinguari* e do *mati*, tornando-se “cristão”. Tudo isso com o objetivo de serem aceitos no convívio com os ocidentais, pois antes de se tornarem “cristãos”, eram considerados “bichos do mato”. Apesar disso, não estão muito preocupados em seguir ao pé da letra a doutrina cristã, pois transfiguram suas estruturas ideológicas, interpretam da sua maneira os sermões bíblicos e modificam os processos cerimoniais dos cultos católicos, tais com a Páscoa e *Corpus Christi*, que são celebrados de maneiras diferentes⁸⁷. Eles gostam de praticar o catolicismo e gostam de se sentirem “cristãos”, porém de um modo próprio. Nesse sentido, Wright (1999, p. 19), enfatiza que “os povos nativos têm lutado para conseguir controlar o cristianismo, ao mesmo tempo em que o reformulam para satisfazer suas necessidades espirituais”.

Peter Gow (1991, p. 45) argumentou que os Piro se consideravam civilizados por “serem cristãos”, frequentarem a escola, usarem roupas industrializadas e, ao mesmo tempo, distinguirem-se dos brancos por consumirem aquilo que consideram “comida verdadeira” (carne de caça e bebida fermentada de mandioca, produzida pelas mulheres). Essa descrição se enquadra bem para os Baré, pois mesmo tendo acesso aos bens industrializados e deixando de usar a língua original, consideram-se “Baré verdadeiros” porque nasceram à beira do rio, moram à beira do rio e dominam todo o espaço da região que habitam. Isso faz com que se diferenciem dos *caraiu* e de outras “gentes” que não possuem conhecimento sobre a região: os que não sabem diferenciar o lugar bom para morar, o lugar bom para caçar daqueles que são proibidos e causam infortúnio.

⁸⁷ Certa vez, numa manhã de domingo, na comunidade de Campinas do Rio Preto, assistia à missa coordenado pelo catequista que trazia o sermão da sementeira. Dizia o catequista que o homem tem que semear seus próximos para contribuir com as vidas futuras. O catequista deu uma pausa e perguntou para a plateia o que se entendia por semear? O administrador da comunidade levantou-se e disse que semear é quando uma mulher pode dar muito filhos ao mundo. Aquelas que não conseguem dar muitas crias são condenadas pelo criador. Então o homem passou a explicar porque as mulheres indígenas que não dão filhos morrem de doenças feias. E começou a citar vários exemplos de mulheres que pereceram na região por não poder dar à luz.

As teorias e as categorias de análises da década de 1950 criaram a ideia de índios “aculturados”, contribuindo para o fortalecimento estereotipado da categoria “caboclo” para designar aqueles que estavam em contato sistemático com a sociedade nacional, diferenciando-os dos indígenas considerados “selvagens” ou “isolados”. Charles Wagley ([1953], 1988) e Eduardo Galvão (1955; 1979) foram os primeiros antropólogos a usar o termo “caboclo” para o contexto amazônico, no sentido de que o “caboclo” não era nem índio, nem regional, mas uma espécie de “gente em transição”, na inexorável transformação do índio em homem do campo em seu processo de assimilação à sociedade nacional. Para Wagley (Ibid.), o termo “caboclo” é atribuído, de um modo geral, aos povos que se misturaram na relação entre branco e índio. A “cultura cabocla” teria sido construída a partir de influências culturais diversas, principalmente portuguesas e indígenas, tendo como característica principal o catolicismo de seus integrantes e estarem, ao mesmo tempo, vinculados a um conjunto de crenças indígenas. Depois dos trabalhos de Wagley ([1953], 1988) e Galvão (1955, 1979), muitas pesquisas foram realizadas no contexto amazônico problematizando o termo “caboclo”. Faço referência às pesquisas de Nugent (1993), Herris (2000), Wolff (1999), Chernela (2004) e Pace (2006), que analisaram a noção do “caboclo” por ângulos diferentes.

Pace (2006, p. 90) formula que é provável que o termo “caboclo” se origine da palavra tupi *caa-boc*, que significa “o que vem da floresta”. No entanto, o pesquisador considera que o uso acadêmico do termo “caboclo” deve ser questionado, porque ele universaliza grupos que se consideram diferentes do conjunto da sociedade brasileira, bem como homogeneiza todos os moradores das calhas dos rios amazônicos como se fossem todos iguais e vivessem na mesma situação social. Assim, sugere que o termo “caboclo” seja retirado da escrita etnográfica, do mesmo modo que termos como esquimó, navajo e bush negro também já começam a desaparecer devido às conotações negativas atribuídas aos mesmos. Nugent (1993) e Herris (2000) sugerem que o termo “caboclo” seja uma atribuição dada pelos outros e não um termo de auto atribuição, afirmando tratar-se de um termo acusatório, não de reconhecimento de direitos e prerrogativas. Wolff (1999), estudando a vida das mulheres da floresta no Alto Juruá, encontrou um uso comum do termo “caboclo”, na região, para designar índios em geral, acrescentando os adjetivos “brabo” ou “manso”, bem como para classificar indivíduos ou famílias de ascendência indígena que vivem embrenhados no meio dos seringais. Chernela (2004) realizou pesquisa em comunidade de pescadores no baixo Amazonas com o objetivo de correlacionar narrativas no contexto amazônico em geral. Confirmou

que o termo “caboclo” é usualmente utilizado para designar populações que foram “destribilizadas”:

The term *caboclo* was initially used to refer to the former residents of *aldeias*, who were regarded as “de-tribalized Indians.” By this designation, *caboclo* society was defined by what it was not. (CHERNELA, 2004, p. 84)

Chernela coletou histórias entre povos indígenas e pescadores autodenominados de “caboclos” e chegou à conclusão que havia poucas divergências entre as narrativas dos indígenas e as coletadas entre os “caboclos” do contexto amazônico. A pesquisadora atribuiu essa questão à dimensão que ganhou o *nheengatu* na região no período da expansão missionária e comercial, que disseminou esta língua para boa parte da população amazônica, que passou a compartilhar histórias em comum. Ela argumenta que existe na Amazônia brasileira um arcabouço narrativo cuja centralidade está na cobra-grande, na questão da eficiência dos poderes supranaturais e das encantarias:

The narratives presented here demonstrate strong conviction, not only in the existence of the Cobra Grande, but also in its efficacy and supernatural power. Events in the narratives, said to have taken place in the past, explain the present. Past events, involving the supernatural acts of the Cobra Grande, explain the world in which both narrator and listeners live. At the same time, they disclose premises about existence in the world, premises that differ from Western systems of thought. (CHERNELA, 2004, p. 90)

A maioria das narrativas encontradas nas comunidades amazônicas faz parte do repertório dos contos baré, por exemplo, as histórias que envolvem “botos” e “curupiras”. Essa generalidade, concordando com Chernela, decorre da expansão do *nheengatu*; todavia, os Baré incorporaram o *nheengatu* como sendo a sua língua nativa e as histórias de “boto” e “curupira” são consideradas como pertencentes a seu repertório narrativo⁸⁸. Além disso, fazem questão de afirmar que possuem repertórios próprios de contos, sobretudo para explicar a origem do mundo, dos lugares e das coisas. Quanto à questão de todos os Baré serem falantes da língua⁸⁹ portuguesa e adotarem o

⁸⁸ Para Freire (2007, p. 139), no rio Negro, por exemplo, o *nheengatu*, até a primeira metade do século XX, foi sempre segunda língua, não era língua materna de nenhum grupo, não era língua de identidade. O que aconteceu? Nesse processo de deslocamento linguístico, alguns grupos perderam sua língua particular, adquiriram a LGA, tornaram-se monolíngues nela, aprenderam o português como segunda língua e mantiveram-se na LGA, que passou a ser uma língua de identidade deles. É o caso da etnia baré, que não tem nada a ver com os grupos tupis, é um grupo de fala Arawak.

⁸⁹ Para Marivelton Barroso Baré, liderança da FOIRN, Os Baré afirmam ter agora outros rituais. “nós baré estamos certo, porque toda relação no rio e na cidade se dá na língua portuguesa, então para que não falar

nheengatu⁹⁰ como umas línguas para marcar a sua diferença em relação à sociedade brasileira eles argumentam que isso foi necessário para saírem da condição total de “bicho do mato” e alcançar o mundo dos “brancos”. Ao longo da sua história, construíram estratégias variadas de relacionamento, valendo-se de elementos das culturas e das práticas dos seus ancestrais e dos *caraiu*: a operacionalização dos benzimentos, os ritos de iniciação, o controle alimentar como manejo sociocultural, os ataques dos feiticeiros, a procura dos pajés pelo lado da ancestralidade. Pelo lado dos colonizados foram conduzidos às alianças, às armas; da fé ao uso da escrita e até do estilo retórico dos *caraiu*.

O padre tuyuka Justino Resende⁹¹, em análises do contexto histórico dos povos do rio Negro, sugere que “falar a língua portuguesa no noroeste amazônico significava alcançar a ‘civilização’, chegar a ‘cristandade’, sair da condição de ‘caboclo’”:

O sonho que cada aluno carregara dentro de si era um dia tornar-se ‘branco’, sair da sujeição de ‘bicho do mato’, de ‘caboclo’. Quando um filho já sabia falar a língua portuguesa, os pais diziam: meu filho já é ‘branco’! Esta situação gerava orgulho aos jovens, pais, professores, salesianos e ao governo (...). Os índios são vistos como selvagens e que precisavam passar por um “processo civilizatório” e teriam que deixar de serem índios e se tornarem brasileiros. (RESENDE, 2011, p. 18)

Os Baré acreditam que não são caboclos porque sabem se relacionar bem com os *caraiu*, sabem resolver as coisas na cidade sem a intervenção da FUNAI e sabem ler e escrever em português. Ninguém se reconhece como caboclo. Esse termo geralmente se refere às pessoas que habitam as regiões extremas do interior e que vivem fora da vida nas cidades. Na concepção deles, o termo em questão inferioriza pessoas e marca localidades de habitat, isto é, aqueles que vivem embrenhados na mata, como por exemplo, os Maku. Os que residem nas comunidades são considerados pelos moradores das pequenas cidades como caboclos, todavia os moradores de comunidades consideram caboclos os moradores dos interflúvios. Há uma escala a partir da qual quanto mais distante dos centros urbanos e das comunidades, mais se incorpora o termo “caboclo”.

essa língua? temos mesmo é que falar bem o português. Isso não tira nossa gente de ser índios”. (Mariventon Barroso Baré)

⁹⁰ O professor José Ribamar Bessa em comunicação pessoal, afirmou que em 1920 o *nheengatu* passou a ser considerada língua de índios, sobretudo de identidade dos Baré. Citou o exemplo de uma índia Baniwa que pelo fato de falar *nheengatu* passou a se identificar como Baré.

⁹¹ Padre Justino Resende é graduado em filosofia e mestre em educação pela Universidade Católica Dom Bosco.

Para os Baré, os que se encontram na condição de “caboclo” são os Yanomami e os Maku:

Olha moço! Os Yanomami, os Maku são bichos do mato mesmo. Eles não sabem resolver nada na cidade se não for com alguém da Funai. São caboclos, que não sabe muito do que acontece na cidade. Moço! Caboclo são aqueles que só sabem coisas do rio e da mata. Eu sei tudo daqui, sei benzer, sei rezar, sei onde tem peixe, onde tem mutum, sei onde anda anta, sei caminhar aqui muito bem, mas sei também caminhar na cidade, sei do jeito do caraiu também. Aqui em nossa comunidade ninguém é caboclo não. (Antônio Buyawaçu, comunidade Campinas do Rio Preto, junho de 2014).

Observamos que enquanto a academia solicita a retirada do termo “caboclo” das escritas etnográficas, os Baré do rio Preto continuam operacionalizando a categoria.

Para os Tukano, os Yanomami são semelhantes aos animais, principalmente a onça:

“Os Yanomami são parecidos com onça. Eu desde pequena que tenho medo deles. Eles parecem que comem gente. Para nós eles ainda estão vestidos iguais as onças. Você tem que observar de perto os olhos deles. É igual mesmo da onça”. (Maria Aparecida, Tukano, Barcelos, 2013)

A narradora ressaltou que desconfia que os Maku da mata também aparentem com os animais valentes. Segundo ela, os Maku são muito desconfiados, tal como os animais traiçoeiros, sabem atacar no momento certo. Desde garota, ela escutava seus avós dizerem que “os Maku não eram gente humana”.

Os Baré do rio Preto têm repugnância quando são chamados de “caboclo”. Durante uma das etapas da minha pesquisa de campo, meu anfitrião ficou embriagado e na ocasião aproveitou para soltar as suas angústias quanto à questão do “ser caboclo”; esbravejava como se estivesse numa posição de inferioridade intermediária em relação aos *caraiu* da cidade.

Eu não sou caboclo, eu não sou caboclo, não sou besta não! Não sou tonto não, vocês pensam que caboclo é besta, não, não somos não. Quando você chegar a sua cidade vai dizer que o caboclo estava bêbado, vai dizer o jeito que o caboclo se comporta, mas não é assim não, não sou caboclo, já morei na cidade sei como as pessoas de lá vivem. Esse é o nosso jeito. Eu posso ir a sua cidade, eu não sou caboclo, mas vocês pensam que nós somos caboclos, somos não! Vocês estão enganados, vocês vão ver que nós não somos caboclos de jeito nenhum. Você me leva para a tua cidade? Não, não leva de jeito nenhum porque você pensa que o caboclo vai fazer besteira, não, não é assim não. Eu sou cristão eu entendo das coisas de vocês também. (Comunidade Campinas do Rio Preto, outubro de 2013).

O dilema de “ser Baré”, “ser caboclo” e “ser cristão” é de fato acionado com frequência pelos Baré. O paradoxo dessa tríade pode ser sintetizado pelo posicionamento do próprio grupo em lugar intermediário, isto é, os índios que não falam mais a língua materna, mas apesar disso mantêm um arcabouço de conhecimentos que singulariza o grupo, os espaços e as paisagens, compondo a sua territorialidade vinculada aos tempos primordiais. Esse arcabouço é suficiente para os Baré demonstrarem que se diferenciam da população regional citadina e que possuem uma identidade própria.

3.2. Narrativas Baré: entendendo o cosmos e as relações entre “pessoas”.

As principais narrativas baré já foram sistematizadas e apresentadas por uma gama de pesquisadores -- Stradelli ([1857], 2009), Amorim ([1893], 1987), Bruzzi ([1947], 2004), Bráz França, (1999), Andrello e Buchillet (Sem data), Melo (2009), Maia Figueiredo (2009), entre outros. A ideia aqui não é reproduzir essas narrativas ponto a ponto, mas entender como os Baré contemporâneos relacionam-se com elas.

Dessa maneira, partindo das narrativas coletadas durante a pesquisa de campo, apresento, de forma sintética as perspectivas dos Baré quanto a sua compreensão do mundo e das relações entre pessoas. Portanto, neste tópico procuro apresentar os sentidos e a posição baré em relação aos seus mundos e delinear a dinâmica das relações que as pessoas do rio Preto mantêm com os diferentes tipos de “gente” e “agência”.

O mundo para o Baré não se restringe apenas ao plano terreno. O mundo terreno se limita com mais outros dois mundos⁹²: o celestial e o aquático. Os processos de socialidade não se limitam a apenas um tipo de “gente” do plano terreno, os humanos, mas envolve uma série de “gentes” consideradas “invisíveis”, “gente-peixe”, “gente-boto”, “cobra espíritos”, *caraiu*, o patrão encantado, bichos do mato, como por exemplo, o *curupira*, o *mapinguari*, o *mati* -- estes não se humanizaram, porém continuam sendo “gente” que procura manter contatos com os humanos numa relação ambígua e perigosa. O cosmos para os Baré demonstra uma amplitude que está em conexão com todas as coisas dos “mundos”, desde o tempo primordial quando

⁹² Para os Baniwa, grupo Arawak vizinhos dos Baré, o universo consiste em quatro níveis: 1) *Wapinakwa* (o lugar dos nossos ossos); 2) *Hekwapi* (este mundo); 3) *Apekwa Hekwapi* (o nosso mundo) e 4) *Apakwa* (o outro céu). O primeiro mundo corresponde ao mundo dos mortos; o segundo o centro do mundo, onde o mundo começou; o terceiro onde habitam os espíritos dos pássaros, onde surgiram os pajés na busca de almas perdidas e o quarto, lugar de pura transformação. (WRIGHT, 1996, p.81)

Purominari desenhou o mundo. Na mitologia baré, existe um “Deus” – *Purominari*⁹³ - que deu origem ao universo e ao povo baré. *Purominari* é o responsável pela criação de “gentes”, pela diversidade de animais e vegetais e o criador do sol, da chuva e do vento.

Overing (1999) refere-se a uma concepção dos índios Piaroa da Amazônia venezuelana que diz respeito à existência de muitos outros mundos, além daquele da existência humana: “uma miríade de outros que habitam esses mundos (e tempo) compõem o pano de fundo sobre o qual são formulados todos os juízos e considerações acerca da vida humana nesta terra” (OVERING, 1999, p 84). Reichel-Dolmatoff (2001) diz que os Desana, povo tukano oriental, compartilham da mesma perspectiva quanto ao criador do cosmos e das coisas dos mundos (plantas, animais, gente, entre outras).

The creator was the sunfather, an anthropomorphic god who designed a three-layered cosmos consisting of a flat Earth, a celestial vault, and a place of bliss situated under the earth. (...) In other words, the creation of the Tukano universe was not conceived as an all-embracing or expanding system, but was a limited, well-defined proposition with finite and restricted resources. (REICHEL-DOLMATOFF, 2001, p. 309)

Slater (2001) em “Festa do boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica” sintetizou muito bem essa questão:

O cosmo se fraciona e o mundo é representado em diferentes domínios inter-relacionados: (1) terrestre, cujo espaço está dividido entre a floresta, a comunidade e a cidade, onde humanos, animais e “caboclinhos” (ou entidades da floresta) convivem; (2) o aquático, onde está o “povo do fundo” ou *encantados* que vivem no *encante* uma cidade submersa; (3) o celeste, onde estão os santos – responsáveis pela intermediação entre os homens e Deus. Existe uma hierarquia entre esses domínios e seres: o céu o primeiro mundo; as águas o segundo mundo, e o terceiro, o da terra, onde esses diversos grupos interagem (SLATER, 2001, p.121).

Esta última formulação pode ser integralmente aplicada ao caso baré. O segundo mundo é o local onde as pessoas que não se “transformaram” vão morar quando falecerem, aquelas que não viraram botos, cobras, peixes, entre outros seres. No terceiro mundo, as “pessoas”, quando perecerem vão morar junto com os santos, em um local parecido com o do tempo primordial, quando foi criado por *Purominari*, onde não se precisa trabalhar para fazer roça, os animais se comunicam com os humanos na mesma língua, onde as coisas são bem mais fáceis e as “pessoas” não fazem feitiçaria e

⁹³ Ramos (2013) cita *Napirikuri* como o “Deus” primordial dos Baré. *Napirikuri* é descrito por Wright (1996; 1999) como um herói primordial dos Baniwa. Continuarei grafando *Purominari* pelo fato dos Baré do rio Preto fazerem essa menção.

“fuxico”. Essa alusão é, em muito, marcada pela influência do catolicismo que prega a salvação da alma e a passagem para o paraíso.

Nesse contexto, os Baré afirmam que, antigamente, os velhos que não conheciam bem a religião católica preferiam se transformar para continuar vivendo no mundo intermediário, ou terreno. Eles afirmam que os bichos visagentos⁹⁴ e as mulheres encantadas que vagam pelas praias e florestas são os próprios parentes que preferiram se transformar em bicho do mato, encantados para passar mais um tempo neste mundo (o terreno) juntos com seus entes. Porém, quando passam pelo processo de transformação, esquecem muitas das coisas do mundo antes vivido e por isso atacam os próprios parentes, como acontecia nos tempos de *Purominari*⁹⁵, quando netos matavam avós, tios matavam sobrinhos:

Meu bisavô sempre contava para o meu pai, que os velhos de antigamente sabiam viver mais neste mundo do que os velhos de hoje. Ele dizia que muitos velhos não morriam, porque eles sabiam o jeito para se transformar em outra gente, gente do mato, sabe, era porque eles não queriam deixar esse mundo não, eles gostavam daqui e para eles era melhor morar aqui que no outro mundo. Aprenderam com os antigos. Os Padres diziam que é melhor morar no céu, mas eles não queriam saber disso não, queria mesmo era tá aqui na mata, perto dos rios, perto dos animais, perto donde nasceu. Aqui nós temos o costume de enterrar o umbigo das crianças quando nascem; então o senhor sabe né! Não desgruda mais desta terra. (Firmino Baré, 71 anos de idade, comunidade Canafé, margem direita do rio Negro, setembro de 2013).

Firmino, assim como outros Baré que procurei, não soube explicar como se dá o transformar. No entanto, afirmou que quando a pessoa está viva ela aprende muitas coisas no mato, o pajé faz trabalho, ele ensina o “jeito de ser gente”, passa remédio, mostra coisas nos sonhos. Ele diz que não são todas as pessoas que se transformam, mas principalmente as pessoas idosas, que não querem deixar o povo acabar, que querem continuar pitando seu cigarro, bicando sua cachaça, fazendo seu moqueado e outras coisas mais, que só aqui em nosso mundo é permitido. Essa situação é análoga ao mito narrado por Ramos (2013), uma pesquisadora baré, que narra a situação de transformação dos irmãos primordiais *Napirikuri*, *Coidaré* e *Mathinai*, que protagonizaram as mortes dos seus próprios avós:

⁹⁴ Para Galvão (1955, p. 07), santos e “bichos visagentos” são entidades de um mesmo universo.

⁹⁵ No mito narrado por Ramos (2013), *Napirikuri*, o “Deus” criador, habitava o mundo somente com mais dois irmãos, *Coidaré* e *Mathinai*. Esses dois são constantemente ameaçados pelo avô que acaba morrendo em sua própria armadilha. A avó morre depois de ver a sua roça destruída pelos netos.

(...) O Deus dos Baré, [*Napirikuri*] assim chamado porque transformava todas as coisas. Os três irmãos eram cuidados pela avó e viviam na serra do *Coidaré*, no rio Cubate. (...) No dia seguinte, os três irmãos fizeram desaparecer da roça da sua avó as espécies de *maniva* que transformaram em uma só espécie de capuiru (uma mata). Quando a avó foi para a roça e viu a desgraça, seus olhos foram ficando brancos, caiu e morreu. Os netos arrastaram o corpo dela até o igarapé e a pintaram com tabatinga (argila) e jogaram no igarapé e a transformaram em paca (...). (RAMOS, 2013, p. 63)

Fazendo menção aos bichos do mato ou pessoas que se transformaram, Firmino afirma que não é muito bom o encontro com parentes, pois parece que os ataques são mais agressivos. Ele cita o exemplo do frequente aparecimento de uma mulher bonita encantada que aparece nas praias seduzindo os homens em época de verão. Firmino enfatiza: “ela não gosta de encontrar com parentes”. Eu pergunto: Mas uma das finalidades da transformação não é ficar próximo dos parentes? Então porque atacá-los? Firmino responde que a “mulher encantada” vem atrás de fazer relações sexuais e na lei dos baré isso não é permitido com os parentes. Mesmo que a pessoa se transforme, ainda mantém laços com os parentes⁹⁶.

As outras “gentes” gostam de nós, porque senão elas não apareceriam mais por aqui. Só que como eu já falei elas ficam desmanteladas da cabeça, às vezes não reconhecem os próprios parentes, né, o senhor sabe que quando a gente vai ficando com mais idade, a gente vai esquecendo um pouco as coisas. Você já viu um encantado moço? Uma criança encantada? Não, são tudo mais de idade. Por isso ficam atacando as pessoas porque eles sentem muita falta da vida daqui. (Firmino, 71 anos de idade, comunidade Canafé, margem direita do rio Negro).

Porém, existem casos em que o encanto não agride ninguém, ele vem mesmo só porque gosta da vida no mundo terreno. Por exemplo, onças encantadas denominadas de *caricawara*⁹⁷ que se amansam para tomar cachaça com os fregueses piaçabeiros, dentro dos piaçabais. Neste caso, é a necessidade do convívio que faz o ente retornar. Há outros casos em que uma pessoa desaparece sem deixar sinal de vida. É o caso do xamã tuyuka Xibui, que depois de deixar de ser freguês piaçabeiro, passou a morar na comunidade de Campinas do Rio Preto. Ele desapareceu e ninguém mais soube notícias

⁹⁶ Os Baré do rio Preto fazem menção à “mulher encantada” como se fosse uma moça que foi reprimida pelos pais que não permitiam que ela se casasse, porque eles temiam que ela pudesse deixar a comunidade para morar longe deles. Então, a moça pediu para que o encanto viesse buscá-la. Um dia foi para a roça sozinha e nunca mais retornou para a comunidade.

⁹⁷ Sobre a questão do *caricawara* é especificado em outro capítulo.

dele. Então as pessoas acreditam que o xamã havia se transformado em bicho do mato, porque ele já estava muito idoso e não queria passar para o outro mundo, para o mundo celestial, onde não há interação entre humanos e não-humanos, pois no mundo celestial o não-humano, principalmente animais ferozes, são amansados, não confrontam com ninguém, são do mesmo lado. No mundo celestial, a intermediação entre pessoas se dá por conta dos santos.

Moço! Você precisava ter conhecido seu Xibui, era um velho sabedor tuyuka que vivia por aqui, trabalhava nos piaçabais, era freguês brabo. Depois que ele deixou de ser freguês passou a residir aqui no rio Preto. Ele tinha mais de noventa anos. Um dia ele estava tão fraco que fez necessidades na roupa. Ele ficou com muita vergonha, chorou muito. Falou que ia embora, ganhou o rumo do rio Negro. Ninguém soube mais notícias de Xibui. As pessoas contam que ele havia se transformado, virado bicho do mato ou os encantados levaram para o fundo. Os amigos dele do piaçabal dizem que ele aparece de vez enquanto por lá, toma sua cachaça e depois vaga pelo mato, do jeito como ele era quando gente humana. Moço, pessoas boas não que ir não, pessoas que aprenderam a sabedoria desse mundo não pode ir embora não e, seu Xibui era um homem muito sabedor, quem sabe não foi ele mesmo que quis fazer essa transformação? Ele sabia de muitas coisas, era índios tuyuka dos velhos, sabe! Daqueles que foi ensinado mesmo pelos mais antigos. Ele não mexia com ninguém e era um bom prestador. (Antônio Buyawaçu Baré, comunidade de Campinas do Rio Preto, agosto de 2014)

Em relação ao mundo aquático, os Baré acreditam ser este o mais perigoso, porque as pessoas desse mundo um dia podem se tornar dominadoras do mundo terreno, eles poderão se transformar em patrão. Afirmam que existe uma cidade submersa no rio Negro, onde habitam “gentes” que invejam e ao mesmo tempo admiram os Baré. Este mundo é dominado pela “cobra-grande”, por “gente-peixe” e por “gente-boto”, que vivem praticando constantes ataques às “gentes de cima”. Quando uma pessoa morre afogada, por exemplo, costuma-se dizer que foi um ataque de “gente do fundo”, no entanto, para eles, a pessoa não morre de fato, pois ela é levada para “baixo” para ajudar o povo ou para pagar alguma dívida que fora contraída pela própria pessoa ou por algum membro de sua família. Um exemplo de dívida seria matar peixes demasiadamente; “gente do fundo” vem cobrar ou penalizar. Às vezes, as pessoas são atacadas por seres do rio e da mata, mas conseguem sobreviver e continuar a conviver em nosso mundo, porém de forma desequilibrada sempre acompanhada pelos encantos. Essas pessoas teriam feito uma passagem rápida pelo “mundo de baixo” para pagar dívidas próprias ou da família, mas não ficaram por lá definitivamente.

Em Campinas do Rio Preto, há um garoto que passou um mês em coma profundo. Os moradores locais afirmam que os “bichos do fundo” carregaram o garoto para que pudesse pagar uma dívida que contraiu. Antes de entrar em coma, o garoto acordava todas as manhãs no verão para acabar com os ovos de irapucas⁹⁸ em uma praia próxima à comunidade. Ele não deixava nenhum ovo e por conta disso, os “donos do fundo” se revoltaram contra ele:

Ninguém acreditava que o Pingo [apelido do garoto] ia sobreviver. Veio pajé de fora, veio enfermeira, médico e nada dele acordar. Aqui na comunidade as pessoas sabiam que ele havia sido levado pelos encantos, porque havia transgredido as normas de usar as coisas e os ‘donos’ vieram lhe cobrar. Ele era muito predador, malino, acabava com os ovos das irapucas, não deixava um se quer. Os bichos do fundo vieram cobrar dele e quase o levaram. Ele acordou depois de mais de um mês, mas está sob a guarda dos bichos do fundo. Ele não fala mais direito, a fala dele mudou moço, a gente quase não entende o que ele fala, ele tem a cabeça desmantelada. Agora ele é um bom pescador e vive boa parte do tempo dele dentro da mata ou nos igarapés pescando sozinho. Ele não tem medo de nada nesse mundo. Ela agora anda de amizade com os bichos do fundo. Dizem aqui que agora ele é encanto, parece mesmo. (Antonio Buyawaçu, comunidade de Campinas do Rio Preto, setembro de 2014)

A enfermidade do garoto, considerada como ataque dos donos do fundo transformou o garoto, que passou a um convívio mais intenso com gente do fundo. Também, neste caso, o ataque significou a cobrança de uma dívida e a quebra de normas para o manejo das coisas do mundo. Rodriguez *et al* (1990), analisando um caso similar na Amazônia colombiana, explicita que:

La ruptura de las normas establecidas para el manejo de los recursos genera problemas en los individuos y comunidades que los ocasionan y se vinculan directamente con la presencia de enfermedades y muerte que son vistas como cobro de los dueños de tales recursos para recircular la energía; por esta razón el control en la explotación de los recursos es un referente continuo para las comunidades indígenas, las cual aún en el caso de encontrarse desintegradas mantienen un control sobre la cantidad de los recursos a explotar, y recrean la importancia cotidianos de su nivel simbólico individual y colectivo. (RODRIGUEZ *et al*, 1990, pp. 140-141)

Quando os Baré comentam sobre a questão da “transformação”, desvendam, através das suas narrativas, as possibilidades criativas que perpassam seus mundos.

⁹⁸ A irapuca é uma espécie de quelônio endêmica dos rios de água preta. SILVA (2008)

Demonstram uma capacidade supostamente ilimitada para assumir diferentes formas e para adaptar-se aos novos contextos. A exemplo disso podemos citar as relações com os donos de lugares, o surgimento de “patrões encantados”, de “fregueses cativos”, de “mulher loira encantada”, dos *caraiu*, que passam a fazer parte do repertório das suas narrativas. Essas narrativas podem nos facilitar a compreensão das relações entre patrões e fregueses desde seu ponto de vista. Dessa maneira, o propósito é demonstrar, nos tópicos seguintes e nos próximos capítulos, como os Baré do rio Preto tratam dessa questão.

3.3. Noções de hierarquia sócio-espacial

No noroeste amazônico, o tema da hierarquia vem sendo abordado por diferentes autores: Irving Goldman (1963) para os Cubeo; Christine Hugh-Jones (1979) e Stephen Hugh-Jones (1979) para os Barasana, Renato Athias (1995; 2002) para os Maku Hupda e os Tukano, Janet Chernela (1983) para os Uanano, e mais recentemente Cabalzar (2009) para os Tuyuka, Caetano da Silva (2012) para os Pira-Tapuia (*waikhana*), entre outros. A proposta desse tópico não é fazer uma análise aprofundada das discussões existentes acerca do tema hierarquia na literatura etnológica do noroeste amazônico, mas apresentar em linhas gerais a noção de hierarquia entre os Baré, destacando alguns pontos de convergência geral com a região do rio Negro.

Goldman (1963, p. 279) aponta que o modelo de hierarquia entre os Cubeo garante, principalmente, privilégios rituais e direitos de ocupação da margem dos rios. Segundo esse autor, os *sibs* que figuram em uma posição elevada na escala hierárquica e ocupam as partes baixas dos rios estão autorizados a usar certos emblemas⁹⁹ nos rituais, por exemplo, a manutenção de uma casa grande onde todos os *sibs* celebram os principais rituais; enquanto os *sibs* em posição inferior ocupam as cabeceiras e as margens dos pequenos rios e não usam emblemas nos rituais. Ocupando partes dos rios mais abundantes em recursos, *sibs* de alta hierarquia poderiam assim auferir alguma vantagem econômica.

Na região do Médio Rio Negro, a reconfiguração territorial foi se processando por meio das estratégias de que lançaram mão os povos indígenas em suas relações com os colonizadores, que vieram a introduzir novas distinções hierárquicas. Assim, as famílias que souberam conter a “fúria” dos patrões conseguiram manter espaços

⁹⁹ Sobre os emblemas rituais, ver Athias (2000).

privilegiados de moradia e de exploração econômica. Nas calhas dos rios Padauri e Preto ocorreu um fenômeno reverso referente à ocupação sócio-espacial da ocupação dos rios, porque as famílias que estão assentadas em regiões mais próximas da foz, diferentemente dos *sibs* dos tukano, se constituem como aquelas com maiores posses dos bens industrializados advindos dos *caraiu*, pois orientam seus filhos a estudarem nas escolas das cidades (Barcelos e Santa Isabel), e esses, quando regressam, passam a ocupar os principais cargos remunerados nas comunidades. No entanto, estar nas proximidades da foz não lhes garante status hierárquico.

Agora o nosso povo tá descendo o rio ao invés de subir. Os velhos diziam que antigamente morar na cabeceira era coisa de gente grande, isso não era porque estava se escondendo dos inimigos não. Tinha que ter muita sabedoria para morar nas cabeceiras. Agora moço! Nós queremos é descer o rio, ficar próximo mesmo da boca. Eu já morei em cima, lá na cabeça do Padauri, mas agora quero ficar por aqui mesmo, perto das coisas. Eu sou filha de índio tukano legítimo, a família do meu pai era de uma família [sib] de líder mesmo, aquele da ponta. Casei com um índio Baré que estudou, agora quero que meus filhos estudem também, eu quero ficar perto deles, então quanto mais à gente desce o rio mais coisas aparecem para nós, sabe; né, aqui passa tudo, aqui chega às coisas que vem de fora. (Irene Souza Tukano, comunidade de Acuacu, outubro de 2010).

Assim, para as pessoas do rio Preto, o que demarca a posição na escala hierárquica parece ser o acesso às coisas do *caraiu*, pois desde os tempos antigos os Baré passaram a desenvolver estratégias para obter mercadorias¹⁰⁰. Andrello (2006) chama a atenção que os Baré do rio Negro foram os que mais rapidamente se excluíram da categoria “índios da cabeceira” (assim chamados os índios que demonstravam não serem colaboradores do empreendimento colonial, sendo, portanto, classificados na condição de não civilizados), tendo bem antes que os grupos dos Uaupés se apoderado das mercadorias dos não índios. (Andrello, 2006, p. 423). Nessa linha, outros povos do rio Negro dizem que “os Baré perderam tudo, perderam cultura”, e, como réplica, os Baré respondem: “Isso não é verdade, o que nós estamos fazendo é recriando conhecimentos”. (Vamberto Baré, comunidade Cartucho)

¹⁰⁰ S. HUGH-JONES (1988, pp. 25-26) salienta que “los barasanas hablan de los bienes manufacturados como si éstos estuvieran imbuidos de *ewa*, una fuerza tan potente e irresistible que los hace actuar en forma incontrolada y hacer cosas contra su critério. (...) Estos blancos son realmente malos pero deseamos tanto sus productos que tenemos que hacer como si nos gustaran”.

Os Baré argumentam que na narrativa de povoamento do mundo, um homem baré pulou da grande embarcação, quando passavam pela foz do rio Negro, e nadou até uma localidade, onde passou a conviver com povos que já eram “civilizados”.

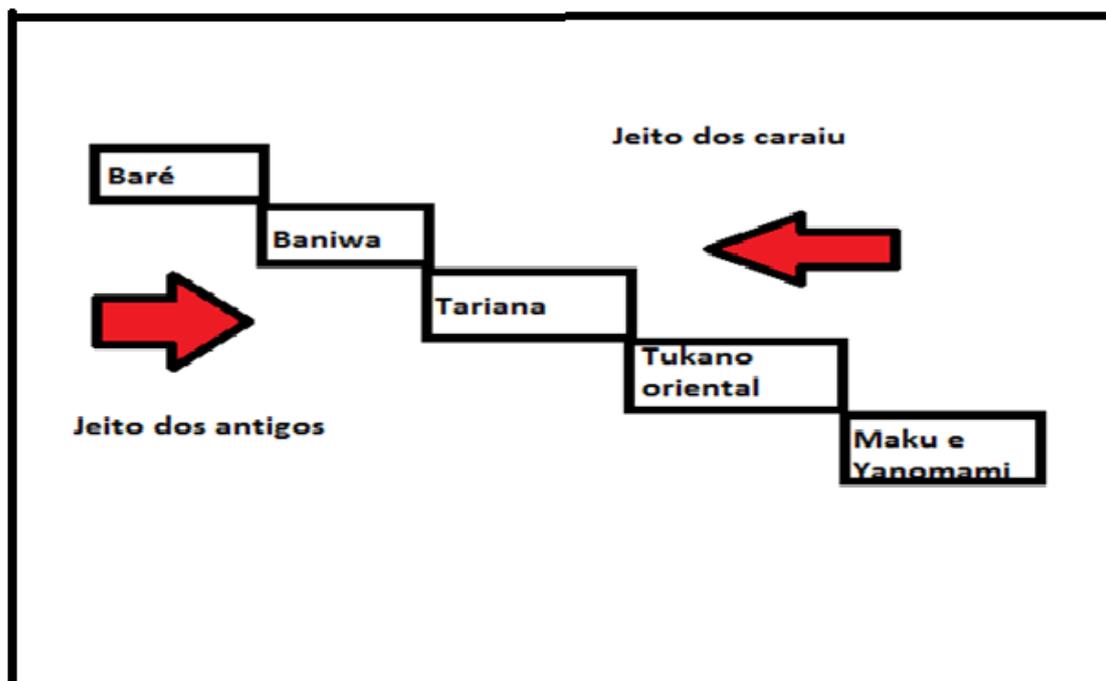


Figura 12: Hierarquia étnica do ponto de vista dos Baré.

Esse gráfico foi montado junto com Sr. Antônio Buyawaçu. Na ocasião ele se referia aos Yanomami como inferiores, porque uma pessoa desse grupo havia perguntado para ele como os Baré passavam café. Sr. Buyawaçu achou essa pergunta absurda e reafirmou que considerava os Yanomami como atrasados por não ter acesso a mercadorias¹⁰¹. Perguntei para Sr. Buyawaçu o porquê dos Baré ocuparem hierarquicamente o topo da escala em detrimento dos demais indígenas do rio Negro e ele afirmou que bastava observar o que os outros indígenas estão fazendo e qual a situação dos Baré. Falou que hoje os Baré são a maior população do rio Negro, por isso estão na frente dos demais indígenas, sugerindo que a expansão demográfica coloca o grupo no topo da hierarquia. Buyawaçu listou os motivos pelos quais os povos arawak estão hierarquicamente em posições superiores aos demais indígenas. Para ele, os Baniwa, que são parentes próximos, se converteram à religião evangélica e agora se consideram “pessoas que não fazem mais mal para ninguém”, reduziram o uso de

¹⁰¹ Stephen Hugh-Jones (1988), citando Saffirio y Hames, assinala que: Los bienes de consumo, con algunas excepciones como la medicina y algunos artículos de comida y vestido, tienen poco valor utilitario para los yanomamas ya que no aumentan el esfuerzo de subsistencia, ni el régimen alimenticio, ni constituyen una protección contra el medio ambiente.

*maracaimbara*¹⁰² que utilizavam para matar pessoas e agora vivem bem em suas comunidades. De acordo com Wright (1996, p.334), muitos Baniwa se converteram ao evangelismo por causa do *manhene* (veneno), mas, exatamente como muitos indígenas, uma parcela da população baniwa habitantes das cidades abandonaram a religião evangélica porque *manhene* continuava a existir mesmo dentro do contexto das cerimônias do “sangue de cristo” (comunhão) nas santas ceias realizadas por uma grande congregação de clãs baniwa e coripaco na região do Içana e na Venezuela.

Os Tariana também se encontram socialmente bem situados porque diminuíram os casamentos com os Tukano, embora permaneçam lançando mão da exogamia linguística como critério de alianças matrimoniais; eles realizam muitos matrimônios com os Baré e estão descendo o rio. Sobre os Tukano, Buyawaçu falou que foram os que mais sofreram a intervenção dos salesianos, porque os Baré e os Baniwa já haviam sido amansados pelos patrões¹⁰³. Os salesianos regulavam mais a vida das crianças indígenas retirando-as do convívio nas comunidades. Adotavam uma atitude autoritária em relação à cultura nativa, reprimindo costumes e rituais. Os patrões, ao contrário, permitiam aos indígenas seguir vivendo entre si, mesmo que de forma limitada, posto que exigiam que trabalhassem arduamente.

O papel da chefia na região do Médio Rio Negro, como já foi frisado anteriormente, é uma especialidade secundária que não possui poderes centralizados, portanto uma especialidade de importância menor em relação a outros especialistas, como, por exemplo, os pajés, que não aparecem na ordem dos especialistas apresentada por Christine Hugh-Jones. O pajé ou rezador é um especialista acionado plenamente na vida diária das populações locais. A criança nos primeiros dias de vida mantém um contato sistêmico com o rezador, que realiza o batismo de água e fornece as proteções dos alimentos, protegendo também contra os ataques de encantos através das rezas e benzimentos. As crianças dependem muito dos trabalhos dos pajés, por serem consideradas muito vulneráveis aos ataques de humanos e não humanos. Já a chefia, no caso do rio Preto, figura na pessoa do “administrador”, que, apesar de representar por

¹⁰² Significa veneno em língua geral. O veneno é considerado pelos Baniwa como um tipo de doença. Geralmente, o veneno é misturado na comida ou na bebida por feiticeiros. (WRIGHT, 1996, p. 54)

¹⁰³ Oliveira (1995, p. 39) aponta que são os Tukano e os Baré os que mais têm absorvido o contato, chegando a desempenhar o papel de “brokers”.

meio de estatuto as pessoas da comunidade, não é acionado com tanta frequência como o caso do pajé (rezador e benzedor), um especialista aparentemente invisível¹⁰⁴:

Para nós aqui no rio Preto tudo é importante. O administrador é importante, o professor é importante, o patrão é importante, as parteiras são importantes; aqui tem duas parteiras, o senhor as conhece; não é? Repare! Têm coisas que não aparece, são como se fossem invisíveis, mas são importantes para nós indígenas. Poucas pessoas gostam de falar, mas o nosso médico indígena [se referindo ao pajé] é muito importante. Ele protege a comunidade, só não faz reunião com papel igual ao trabalho do ‘administrador’. O nosso médico indígena [o pajé] cuida do nosso alimento, cuida das coisas de estrago, porque homem gosta de estragar homem, os bichos também, mas o homem é bem mais perigoso. (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campina do Rio Preto, agosto de 2014).

A sabedoria do pajé não é uma sabedoria individualizada que gera poder, pelo contrário, é uma sabedoria que é colocada a serviço da coletividade. No rio Preto e no Padauri, a hierarquia não está vinculada ao poder nem a privilégios rituais. O que se pode apontar de antemão, é que a hierarquia se configura para as populações indígenas do rio Preto, principalmente para os Baré, como um processo de ordem, de aproximação ao “*jeito dos caraiu*” e, conseqüentemente, da apropriação de bens industrializados.

(...) as coisas são bem diferentes, tudo é bem organizado, Baré para um lado, Tukano para outro, Yanomami e Maku no canto, mas todo mundo se entendendo. Os animais também estão lá, mas igual a nós gente. (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campinas do Rio Preto, agosto de 2014).

Essa concepção nos leva para a retomada das discussões referentes ao ordenamento sócio-espacial na comunidade de Campinas do Rio Preto, quando possibilita visualizarmos o plano hierárquico a partir das observações relacionadas às unidades habitacionais. Elas apresentam um ordenamento bem peculiar que configura uma hierarquia sócio-espacial por senhoria, ou seja, os “*irmãos mais velhos*”¹⁰⁵ assentam suas casas na posição rio acima, enquanto os irmãos intermediários ocupam o médio rio e os irmãos mais novos ocupam o baixo rio. Segue a ilustração abaixo:

¹⁰⁴ Utilizo a palavra “invisível” inspirado nas falas do Sr. Antônio Buyawaçu, que argumenta que as pessoas não reconhecem o trabalho do pajé. Mas também porque os pajés são discretos e na comunidade são poucas as pessoas que ensinam falar sobre o assunto. O próprio Buyawaçu não fala abertamente sobre o trabalho do pajé. Ele expressa o “nosso médico indígena” para se referir a esse especialista.

¹⁰⁵ Soares (2012, p. 104), apoiado no discurso de uma liderança indígena tukano, explica que a nomenclatura de grupos de “irmãos maiores” está em desuso, usa-se atualmente em seu lugar, “irmãos mais velhos”. No rio Preto é essa a designação mais usual.

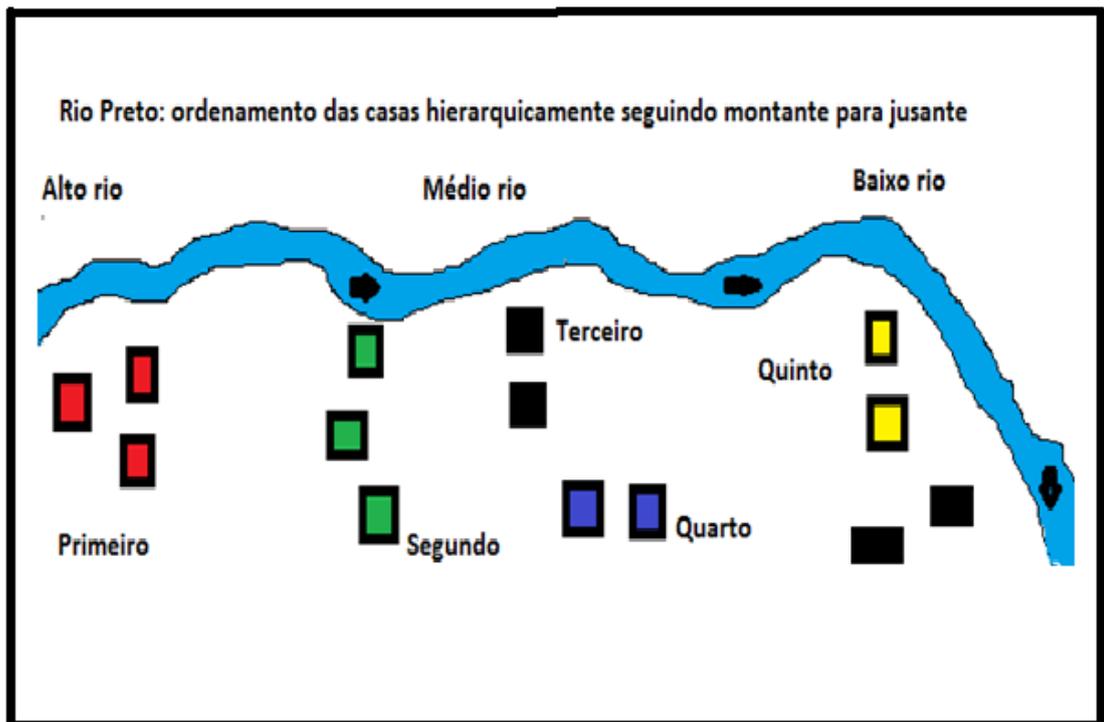


Figura 13: organização sócio-espacial das casas em Campinas do Rio Preto.

O primeiro bloco é formado pelas unidades habitacionais do Sr. Antimar de Jesus, o primeiro filho do Sr. Caetano de Jesus; o segundo grupo formado pelas unidades residenciais do Roberto de Jesus (falecido), segundo filho; o terceiro pela filha Valdiza de Jesus, terceira filha; o quarto grupo formado pelo sétimo filho, José Melgueiro, o mais novo entre os homens; e o quinto grupo formado pelas unidades residenciais da Maria Conceição de Jesus, a mais nova entre as mulheres. Os outros filhos do Sr. Caetano, após divisão da comunidade, estão habitando rio abaixo, na ilha Nova Vida na foz do rio Padauri. Outro filho migrou para a cidade de Santa Isabel com objetivo de colocar seus filhos para estudar em escola de *caraiu*.

Esse ordenamento faz paralelo à organização dos clãs e *sibs* baniwa e Coripaco, como apresentado por Journet (1989, p. 138), onde cada aldeia [comunidade] tende idealmente a reunir certo número de famílias nucleares cujos líderes estão ligados através de relações de germanidade, classificados como irmãos ou primos verdadeiros. Dentro do grupo dos “*Hermanos*” rege a hierarquia do maior para o menor, referindo-se não somente à idade real dos indivíduos, mas também à antiguidade da linhagem ou do segmento de linhagem em relação aos outros.

Existem determinadas situações em que a questão da hierarquia surge de forma pronunciada, como, por exemplo, durante os almoços coletivos no centro comunitário

em que os irmãos mais velhos, em ordem de senhioridade, são chamados para serem servidos antes que o almoço seja aberto para os demais participantes. A esse ponto pode-se fazer uma analogia às festas de *caxiri* que eram realizadas nas antigas malocas quando as rodadas de bebidas eram servidas seguindo a ordem de senioridade, como descreve Buzzi:

O *caxiri* é servido em grandes cuias. Primeiramente para os anciãos da maloca, depois cada indivíduo beberá o quanto quiser. Se houver sobejo, o companheiro seguinte esvaziará a cuia, com direito, porém a servir-se em primeiro lugar da cuia que logo em seguida seriam cheias. (BUZZI, 1994, p. 307)

Portanto, as observações apontam que existe uma hierarquia nas relações visíveis e não visíveis entre as populações do rio Preto. Todavia, como frisou seu Antimar de Jesus, a hierarquia que se apresenta em Campinas do Rio Preto é uma “hierarquia espontânea” sem regras rígidas e formais.

Em nossa comunidade as coisas foram acontecendo. Veja, eu sou o primeiro filho do meu finado pai. Eu morava na casa dele, então quando eu arrumei mulher ele mandou que eu fizesse a minha casa no lado de cima em relação à casa dele. E foi se dando, meus irmãos foram casando e construindo sempre abaixo de mim até minha irmã mais nova construir a casa dela em baixo. Para nós é muito importante a escolha dos lugares de onde vamos construir nossas casas. Isso vem desde os tempos dos antigos. Mas aqui parece que foi *espontâneo*, mas parece ser bem organizado, porque o velho meu pai gostava muito de seguir o que os antigos faziam. (Antimar de Jesus, comunidade de Campina do Rio Preto, agosto de 2014).

Apesar do Sr. Antimar de Jesus expressar implicitamente que existe uma “hierarquia espontânea”, ou um ordenamento sócio-espacial sem regras rígidas e formalizadas, percebe-se que, os moradores e ocupantes dos espaços estão preocupados na escolha do melhor lugar, da organização, enfim, a importância dos lugares parece ter as melhores águas, longe da escola, do centro comunitário, da capela. No entanto, os ocupantes desses espaços são conscientes que as coisas não são por acaso. Quando o ancião baré fala que “*isso vem desde os tempos dos antigos*”, pode-se entender que eles devem ocupar espaços específicos, como as ordenações hierárquicas entre *sibs* dos tukano orientais. No caso da comunidade de Campinas do rio Preto, a ocupação se processa seguindo a ordem do nascimento, do filho mais velho para o filho mais novo, quando o filho mais velho dispõe de um espaço desejado por todos, ou seja, edificar

uma casa onde se possam receber as “*primeiras águas*”¹⁰⁶ e depois deixar a água correr para os parentes e para os bichos do fundo. Morar em cima, como enfatiza Sr. Antimar de Jesus, “tem os seus significados”, no entanto não é pelo seu prestígio, tampouco pelo seu poder, mas por uma ordem que já foi traçada pelos seus antigos, nesse caso pelo seu pai. Isso marca as oscilações quanto às “*perspectivas de hierárquicas*”¹⁰⁷ no noroeste amazônico.

3.4. Encontro na comunidade: os Baré e as festas de santo

Os Tucanos quando nascem já nascem com um bico para assoprar os outros; os Baniwa quando nascem já nascem com um matinho para benzer o outro; os Baré quando nascem já nascem amarrando fitas nos pés e altar dos Santos. (Marivelton Barroso Baré, comunidade Canafé, 23 de outubro de 2013)

A comunidade é percebida como um espaço amplo de socialidade entre seres de diferentes ordens que habitam o cosmos. Na comunidade eles se encontram nas mais variadas ocasiões, uma delas são as festas de santo, consideradas um cerimonial agregador que justapõe, de maneiras complementares e simétricas, padrões e fregueses, humanos e não humanos, gente-de-cima e gente-de-baixo, santos e encantados. A comunidade exerce, assim, uma força de atração sobre vários agentes, conflitivos e complementares entre si. Neste capítulo, o foco será uma etnografia da festa de Santo Antônio realizada na comunidade de Campinas do Rio Preto no ano de 2014. A própria estrutura da festa facilita a organização dos tópicos.

Em um primeiro momento, descrevo os principais atos do festejo, considerando os momentos que antecedem a semana dedicada a ele, como, por exemplo, o circuito de esmola de frutos entre rios, denominado pela população local de *folia*, e o circuito de esmola de frutos na comunidade. Esses dois momentos são conduzidos por pessoas pertencentes à comunidade festeira, sobretudo aquelas pessoas designadas para compor a *folia*¹⁰⁸, como, por exemplo, os juízes¹⁰⁹, que são os encarregados pela logística da

¹⁰⁶ Sr. Antimar de Jesus disse-me que receber as “primeiras águas” significa não ter que tomar banho com água menstruada de mulheres que tomam banho do rio, assim como beber água com menos impureza que as águas de baixo.

¹⁰⁷ Aline Caetano da Silva (2012, p. 82) apresenta que “a hierarquia tukano parece carregar um intrínseco componente perspectivo”.

¹⁰⁸ Os membros da *folia* são designados pelo juiz da festa escolhido anualmente (Juiz; bandeireiro, tamboreiros, práticos e mordomo). Nos tempos da seringa, Valdiza de Jesus Baré informou-me que a *folia* era composta também por pessoas designadas de “escravos do santo”, que por toda a vida iriam compor o

expedição, os mordomos, o gambeiro ou tamboreiros e dois bandeireiros, responsáveis pela animação da *folia*.

Em um segundo momento, trato do “levantamento do mastro” é um cerimonial que compreende o início das festividades. São três mastros fincados em frente à capela, de igual tamanho e espessura, porém cada um tem representação diferente: homem, mulher e criança. Este cerimonial oficializa a abertura para os visitantes e convidados. Depois dos mastros fincados em frente à capela e as ladainhas executadas, abrem-se os preparativos para os bailes.

Os bailes são vistos como um momento onde se quebra momentaneamente normas e hierarquias. Nesse momento o patrão se junta aos fregueses, trocam mulheres para dançar e compartilham alimentos. Mas ao mesmo tempo é um espaço de afronta, onde fregueses adornados com máscaras vingam-se dos seus patrões, destituindo-os de seus poderes e arrogância, tornando-os submissos às normas que se instalam durante as festividades. Ao mesmo tempo, quando da realização da dança do freguês piaçabeiro, esses demonstram fidelidade aos patrões e suas capacidades de piaçabeiro trabalhador, bravo e humano. Durante a realização da dança do freguês piaçabeiro, percebe-se que há uma valorização do ser freguês da piaçaba, bem como é demonstrado também o quanto a piaçaba é um elemento de suma importância para a economia e a vida social local.

O corte final: o derrubamento do mastro e a distribuição de alimentos marcam o encerramento da festa. Nesse momento, algumas pessoas afirmam compromisso com o santo, nomeiam novos festeiros e as frutas são distribuídas para que as pessoas possam se preparar para retornar para suas respectivas comunidades, bem como marca a fartura e fertilidade. Começaremos pelo circuito de esmola entre rios.

3.4.1 O circuito de “esmola” entre rios.

As festas de santo foram introduzidas na região desde os primeiros anos de colonização, quando a ação missionária representou um mecanismo central no processo, trazendo o discurso de “estabelecer relações de caridade/piedade” para com os

movimento por voto pessoal ou porque foram oferecidos pelos patrões ou pelos próprios parentes como “escravos” ao santo. Essas pessoas teriam que se responsabilizar pelas boas acomodações da tripulação da *folia*, servindo-lhes comidas e cachaça.

¹⁰⁹ O número de juizes é indeterminado, há festas com apenas um juiz, mas há outras com mais de cinco. Na festa de santo Antônio do ano de 2014 havia treze juizes.

indígenas da região do rio Negro, sobretudo quando passou a estabelecer fortes e administrar núcleos habitacionais para arrebanhar “as almas perdidas da floresta”. As fontes históricas (FERREIRA, [1756] 2008), (NORONHA, [1756] 1862), (WALLACE, [1853] 2004), (STRADELLI, [1887-1926] 2009), (NIMUENDAJÚ, [1930], 1982), (GALVÃO, 1955), (CARVALHO, [1949] 1983), entre outros demonstram o quanto às festas de santos passaram a fazer parte da vida cerimonial das populações locais. Fontes mais recentes (SANTOS, 2013), (SAMPAIO, 2010), (VIEIRA, 2008) apontam que foram os missionários que ajudaram a fundar a maioria das atuais comunidades das margens do rio Padauri e Preto, justificando que “era necessário que os povos da floresta fizessem a comunhão, morando em comunidade para certificar o status de civilidade”. Quando os missionários ajudavam a fundar uma comunidade, a primeira ação de “caridade” era construir uma capela que, depois de erguida, recebia um santo, tendo os indígenas estabelecidos em comunidade obrigação de zelar e festejar o dia do santo. A incorporação dos santos católicos na vida comunitária dos rios Padauri e Preto não pode ser considerada de forma dissociada de um conjunto de práticas cotidianas relacionadas aos antigos ou não, pois os próprios moradores afirmam que a convivência com os santos faz parte da cultura deles:

Para nós Baré, as festas de santo não faziam parte da nossa cultura. Agora ela tá presente e não adianta discriminar ou deixar de lado, esconder como se não fosse parte das nossas vidas. (Marivelton Barroso Baré, comunidade de Acuacú, 27 de agosto de 2010)

O mês de junho é o período considerado mais festeiro no Médio Rio Negro. Junho é um mês marcado pela fartura de peixes e quelônios, bem como período de maior fluxo de fregueses saindo dos piaçabais para entregar produto para os patrões. Nesse tempo, as comunidades celebram uma infinidade de santos, principalmente Antônio, João, Pedro, Marcelino, Alberto e São Carlos. De acordo com Pérez (1983), os santos festejados no mês de junho foram introduzidos pelos franciscanos (na Venezuela e na Colômbia) que foi a primeira congregação religiosa a evangelizar na região do rio Negro¹¹⁰.

¹¹⁰ Debido a que los franciscanos fueron pioneros en la evangelización, los santos más popularizados tuvieron su impronta desde un primer momento. San Antonio, San Juan y San Pedro, todos ellos en junio, junto con San Carlos Borromeo. (Pérez, 1983, p. 179)

Quando chega o mês de maio, os convites são dirigidos às comunidades¹¹¹, principalmente àquelas com quem se mantêm boas relações, com quem se realizam trocas matrimoniais e de produtos, e aquelas que passaram a ser parentes por permuta nupcial. Há toda uma formalidade no que diz respeito ao convite. Os festeiros são obrigados a detalhar o movimento dos cerimoniais. O que atualmente mais estimulam os convidados a participar das festividades são os bailes de forró e o torneio de futebol, cujo prêmio geralmente é um gado ou um objeto de valor econômico significativo.

Uma semana antes de iniciar os festejos na comunidade, a *folia* se prepara para navegar os rios para visitar as comunidades convidadas. Esse movimento é chamado localmente de *esmolar*, cujo objetivo é angariar frutos (banana, abacaxi, batata doce, cana-de-açúcar, etc.) e gêneros em geral (peça de tecidos, foguetes, porcos, galinhas, farinha, etc.) que serão ofertados ao santo.

O circuito é realizado em uma embarcação do tipo motor de centro, considerada a embarcação principal, que é auxiliada por canoas pequena de motor do tipo rabeta, encarregadas em armazenar as esmolas¹¹². As pessoas ornamentam o interior da embarcação central com bandeirinhas coloridas e no centro armam um altar improvisado com a imagem de santo Antônio, ladeadas pelas imagens de santo Expedito e são Lazaro¹¹³.

A tripulação é composta pelos seguintes membros: 1) juiz de mesa, encarregado de coordenar os demais membros e controlar aqueles que se excedem na cachaça; 2) gambeiro, que bate o tambor e marca a hora das ladainhas ou rezas; 3) dois bandeireros, um assegurando uma bandeira branca e outro com uma bandeira vermelha; 4) dois rezadores, sendo um catequista e o outro rezador-benzedor xamã; 5) um secretário, que faz as anotações dos objetos ofertados; 6) um prático, responsável em conduzir a tripulação.

Antes das embarcações partirem para o circuito, realiza-se um cerimonial de partida. O catequista e tripulação, assistidos por outras pessoas, se posicionam emparelhados de frente para o rio e para as embarcações, então todos evocam o “pai nosso” seguindo por uma reza-cântico acompanhada pelo toque do tamboreiro:

¹¹¹ Geralmente as comunidades que fazem parte de uma mesma calha de rio e aquelas que se situam na circunvizinhança. As comunidades consideradas “inimigas” também são convidadas.

¹¹² Até no final da década de 1980 o circuito de esmola era realizado em pequena canoas conduzidas a remo.

¹¹³ Perguntei para dona Valdiza de Jesus porque a imagem desses dois santos. Ela respondeu: “Porque Santo Expedito foi amigo de santo Antônio, eles andavam juntos. Agora são Lazaro é outro santo da nossa comunidade e a gente não pode deixar ele de fora das ladainhas e do movimento todo. Ele pode se zangar”.

*Vamos nossa folia;
Rasgando pelos rios;
Com a proteção de santo Antônio;
Permitindo a nossa alegria;
Bandeiras que vão;
Bandeiras que volta;
Com toda animação;
Esmolando nesses dias*

Após essa passagem, estrondaram-se foguetes em tom de alegria e, em paralelo aos estrondos, as pessoas gritaram saudações de felicidade. A tripulação adentra a embarcação e as pessoas no porto aplaudem.

O circuito percorreu oito comunidades no rio Negro, Padauri e Preto durante quatro dias¹¹⁴ iniciando pelas comunidades do rio Preto (Mangueira e Malalahá), depois navegou a favor da correnteza cruzando o rio Negro até a comunidade de Canafé acima da boca do rio Padauri, passando pela Ilha Nova Vida, pela comunidade de Floresta, subiu o rio Padauri até a comunidade de Acuquaia, fechando o circuito na comunidade de Tapera¹¹⁵.

Antes de chegar à comunidade onde a folia iria *esmolar* pela primeira vez no circuito, o benzedor silenciosamente começou a realizar um rito, acendeu fogo e lançou breu sobre as brasas formando uma cortina de fumaça. O catequista se juntou ao rezador, ambos se posicionaram em frente ao altar localizado no interior da embarcação e rezaram um “pai nosso”. Em seguida, a embarcação se deslocou em direção ao porto da comunidade convidada, onde um grupo de pessoas aguardava a *folia*. O mordomo estrondou alguns foguetes e toda a tripulação entoou um cântico¹¹⁶ acompanhado pelo som do tamboreiro, cujas mensagens são emitidas para que se receba bem a *folia* em nome do santo, assim como solicitavam a abertura de caminhos para todos os tipos de gente.

¹¹⁴ Pérez (1983) confirmou que no alto rio Negro (São Carlos), santos de determinada comunidade se deslocavam duas vezes por ano e percorria mais de 125 milhas rios abaixo e rios acima recolhendo presentes (regalos): “Se detiene en todas las poblaciones ribereñas pidiendo velas, ron, cachaça, cintas, ´rovisiones o dinero em metálico para honrar y festejar al santo. Debido a estas visitas y a la distancia recorrida, el tiempo de viaje suele oscilar entre tres y seis meses conciertiendo su labor en continuo peregrinaje”. Pérez (1983, p. 180-181)

¹¹⁵ As comunidades de Nova Jerusalém no rio Padauri e a comunidade de Águas Vivas no Alto Rio Preto não fazem parte do circuito por não serem consideradas católicas e, por esse motivo, não participam das festas de santo local.

¹¹⁶ Durante todo o circuito entre rios, além do cântico de partida da tripulação, o único cântico que ouvi durante a navegação foi este. Barbosa Rodrigues (1890) coletou, no ano de 1885, cânticos em nheengatu retirados de esmolos no rio Negro: “*Yá iure Tupana paratu irumo yá, Iuôca çaiçupaua yá meen arama mira, Etá remiu*”. (nós vimos com Deus no prato tirar esmola para dar comer ao povo)

*Que abram caminhos e transforma a nossa folia;
Ô, ô, ô, ô, recebem a nossa folia;
Coragem de quem dá a vida seja;
Oferecida nessas frutas e presentes;
Para livrar da força que nos impede;
Muda nossa sorte.*

*Ô, ô, ô, ô, e receba o nosso senhor;
Ô, ô, ô, ô e receba o nosso senhor. {bis}*

*Que abram caminhos e transformam a nossa folia;
Gente de baixo,
Gente de cima,
Gente de santo Antônio.*

*Ô, ô, ô, ô, e receba o nosso senhor;
Ô, ô, ô, ô e receba o nosso senhor. {bis}*



Figura 14: O tamboreiro ladeado pelos dois bandeireiros (vermelho e branco) na comunidade anfitriã.

O primeiro a descer é o encarregado (o juiz), segurando a imagem de Santo Antônio. Ele vem acompanhado dos bandeireiros e do gambeiro, que rufava fortemente o tambor exibindo batidas compassadas, os demais membros entoam o cântico apresentado acima. Os anfitriões recebem a imagem do santo e encaminham-se para o centro comunitário. Enquanto a imagem do santo descansa no centro, inicia-se uma

pequena rodada de *correrê*¹¹⁷, ofertada por um grupo de mulheres com idade mais avançada, com o cuidado de não se formar uma *farra braba*, quando a cachaça é mais celebrada que o santo. O *correrê* marca uma demonstração de reciprocidade ritualizada, pois a comunidade anfitriã com esse ato reforça os laços de solidariedade, confirmando um contrato ritual com a comunidade que esmola, pois a recepção com *correrê* é vista como um ato de marcar presença no cerimonial do outro. Barros et al (2008) sinalizam que o *correrê* é um dos momentos em que fica patente a representatividade do ritual do *dabukuri*¹¹⁸ dentro da estrutura e do significado das festas de santo, sendo possível fazer um paralelo entre ambos os acontecimentos a partir dos seguintes itens: ingestão de bebidas, danças/coreografia e repertórios¹¹⁹. Não obstante, não compartilho dessa ideia, pois os indígenas do Médio Rio Negro confirmam que *dabukuri* é outra coisa não ligada às festas de santo, pois é feito somente por quem sabe e já participou de ritual vinculado ao jurupari, ritual este que não se realiza nas comunidades da região há “muitas luas¹²⁰”.

Os rituais vinculados ao jurupari fazem parte de um conjunto de ritos de iniciação conduzidos a partir das flautas e trompetes (jurupari), considerados partes do demiurgo que lhes apresentou o mundo e suas relações, sobretudo, sobre a apropriação indevida pela pelos desses instrumentos, estas passaram a ter uma relação de restrições aos rituais ligados ao jurupari¹²¹:

“O jurupari assombra a gente. Minha avó falou que escutou um som do jurupari, abriu a porta e o som desapareceu. Depois ficou tudo escuro. Parece que não é mesmo coisa de nós mulher escutar mesmo, nem pode ver”. (Diolinda Baré, comunidade Floresta)

¹¹⁷ A distribuição de bebidas alcóolicas durante o *correrê* é feita geralmente pelos promesseiros.

¹¹⁸ De acordo com Pérez (1983, p. 176), Spruce parece ser el primer autor que utiliza a palabra “dabucuri” empleada en el sentido restringido de “fiesta de los indios barés”. Hace una narración minuciosa del celebrado en Camanáos (cerca de São Gabriel da Cachoeira) en abril de 1852, lugar que, por aquellas fechas, debía construir la frontera sur del territorio baré en su repliegue haste el norte.

¹¹⁹ Stradelli (2009, p. 254) tentou estabelecer diferenças entre *dabacury* e *caxiry*. O primeiro considerado uma festa anual que reunia —*nações* distintas ao passo que o segundo marcava festas descritas como mais familiares que ocorriam a cada lua cheia. Nimuendajú (1982, p. 123) confunde *dabukuri* com jurupari, pois o autor entende que o jurupari está relacionado diretamente com as flautas e trombones: “Dabacuri – grossos bastões ocos de imbuia que, tocados ao chão, produzem um som de tambor, com o qual marcam o compasso da dança, estavam encostados na parede da qual pendiam diademas de penas com pendentes dorsais”. (Nimuendajú, 1982: 123)

¹²⁰ Antônio Pérez (1983) confirma que o último *dabukuri* que ele teve notícias escritas foi realizado em janeiro de 1963 na boca do rio Uaupés com a participação de indígenas tukano (família linguística *Betoya*), sob a direção de um ancião baré.

¹²¹ Para Hugh Jones (1979), o termo jurupari é usado em geral de três formas relacionadas entre si: 1) para falar dos instrumentos rituais sagrados que são tabu para mulheres e crianças, 2) rótulo para se referir a personagens míticos e 3) aludir à crença e práticas.

Já o *dabukuri*, de acordo com Hugh-Jones (2004), Andrello (2006), é considerado um ritual de alianças entre grupos afins, tendo como foco a distribuição de alimentos e a distribuição de *caxiri*¹²².

Nasci e me criei dentro do rio Preto. Dentro dos seringais não se falava muito dessa festa de *dabukuri*. Falavam sim, que era festa dos índios antigos lá do Alto. Assuntei que essa festa reunia algumas pessoas quando era tempo de fruta do mato, como o patawá, o ingá que a pessoa se juntava para pegar essas frutas no mato para fazer animação. Aqui não é assim não, a festa é mesma do santo que os nossos bisavôs apreenderam com os padres antigos. (Antônio Buyawaçu, comunidade Campinas do rio Preto, junho de 2014)

Apesar da estrutura das festas de santo apresentar alguns elementos próprios aos rituais do *dabukuri*, conforme salientado por Barros et al (2008) -- as danças, distribuição de frutas e a beberagem de bebidas que embriagam (*caxiri*-cachaça) -- muitos elementos deste ritual se distanciam das festas de santo, como a proibição da participação de crianças, em contraposição ao protagonismo que as crianças exercem durante as festividades santeiras. Bruzzi (1994: 40-41) relata que crianças com até doze anos eram proibidas de participar de festas relacionadas ao *Dabukuri* e que durante a realização deste ritual era proibido o uso de ingestão de alimentos que continham sal caseiro. Atualmente, alguns promesseiros do santo, oferecem churrasco para os participantes ou durante as noites de festas.

Considero os argumentos de Pérez (1983, p. 183) mais pertinentes que os de Barros et al (2008), em particular por se aprofundar na análise do ritual distinguindo suas modalidades. *Dabukuri* de *ambiywa* e *dabukuri* de *jurupari*, o primeiro relacionado à solidariedade, às trocas recíprocas e o segundo relacionado aos ritos de fertilidade e iniciação. Para o autor, o *dabukuri* faz parte de ritos que marcam a fertilidade e as trocas de alimentos¹²³. Nas festas de santo há dois momentos relacionados aos alimentos: um momento de trocas recíprocas, quando se esmolam entre rios e comunidade, e um momento de distribuição, quando se realizam almoço e jantar coletivos, quando a comida esmolada para o santo é consumida por todos os presentes conjuntamente.

¹²² Andrello (2004, p. 208), demonstra que em Iauaretê, os *dabucuris*, além dos casos que já apontamos, são realizados também em datas festivas, como o dia das mães, o dia dos pais, o dia do catequista, e assim por diante. São realizados inclusive para visitantes que vêm a Iauaretê para desenvolver projetos com os grupos indígenas, como missionários ou representantes de Ongs.

¹²³ Oliveira (2015, p. 59), faz referência que o *dabukuri* é um cerimonial de distribuição de frutas silvestre.

A *folia* da esmola permaneceu na comunidade anfitriã por um curto período, porém suficiente para uma única rodada de *correrê* e o recolhimento das esmolas. As pessoas depositavam suas esmolas ao redor da imagem do santo e, em um movimento brusco, paravam em frente à imagem e faziam suas preces. O secretário anotava os nomes dos doadores e suas respectivas ofertas, tais como banana, abacaxi, cana-de-açúcar e outros gêneros, como, por exemplo, pacotes de piaçaba¹²⁴, farinha, galinha, pato, porcos domésticos, etc. Durante todo o tempo em que permaneceu na comunidade, o tamboreiro compassadamente rufava o tambor, mas sem cântico. O secretário recolheu as esmolas e o juiz retribuiu e agradeceu reforçando o convite para a festança. A *folia* seguiu para a embarcação acompanhada pelos anfitriões até o porto. Em seguida uma sessão de estrondos de foguetes foi lançada sinalizando a retirada da *folia*.

Depois de descer o rio Preto e subir pelo rio Negro, a *folia* navega até a Ilha Nova Vida, próxima à comunidade de Thomar na margem direita do rio Negro, onde habitam um clã baniwa que se separou no passado recente da comunidade de Campinas do Rio Preto, portanto uma comunidade considerada inimiga. Quando a embarcação da esmola se aproximou da Ilha, o sol da tarde já estava pronto a se esconder, o juiz ordenou que se gastasse o menor tempo possível na Ilha, porque a *folia* iria pernoitar na comunidade de Floresta abaixo da foz do Padauri. O argumento do encarregado da *folia* era que ali estava o chefe Antônio Catingueiro, um índio baniwa protagonista de muitas querelas com o antigo chefe de Campinas, o ancião baré Caetano de Jesus.

A *folia* se aproximou e, do interior da embarcação, a tripulação soltou discretos rojões de foguetes e o gambeiro começou a rufar o tambor. Apesar da rixa entre a comunidade de Campinas do Rio Preto e os moradores da Ilha, um grupo de pessoas que estava em terra se direcionou até o porto para recepcionar a *folia* e receber a imagem do santo das mãos do juiz. Não houve rodada de *correrê*, no entanto as esmolas foram bem “gordas” e diversificadas. Esmolaram muitas irapucas e tartarugas, objetos de alto valor na região e muito apreciados pelos Baré¹²⁵. A pesca em demasia desses quelônios causa muitos conflitos entre moradores locais, moradores citadinos (pescadores profissionais) e os órgãos de proteção do meio ambiente. Um dos motivos que levou o clã baniwa liderado por Antônio Catingueiro a deixar Campinas e migrar para a Ilha Nova Vida foi a acusação de feitiçaria e a quebra de acordo de pesca, pois os

¹²⁴ A maioria dos fregueses piaçabeiros esmola aos santos pacotes de piaçaba pesando de oitenta a cem quilos.

¹²⁵ Pérez (1983) argumenta que os Baré deveriam ser chamados de “la gente de los cabezones”, devido ao grupo consumir muitos cabeçudos (quelônios) em sua dieta, principalmente durante as festas de dabucuri.

Baniwa do clã do Antônio Catingueiro pescavam e mariscavam demasiadamente e, por isso, eram advertidos constantemente pelos chefes de comunidades. Por outro lado, os Baniwa acusam os Baré de Campinas de persegui-los pelo fato de serem trabalhadores e bons mariscadores de quelônios. No ato da entrega das esmolas, um morador fez questão de elencar que os moradores da Ilha Nova Vida viviam em fartura porque eram trabalhadores:

A gente trabalha dia a dia, pode chover; fazer sol, mas o trabalho a gente não deixa de labutar. Aqui a comunidade é pequena, mas todos ajudam para a festa do nosso santo ser bem forte. Nós estamos começando agora com o nosso festejo, ainda temos muito compromisso com os santos de outras comunidades, mas nós não deixamos de ajudar. Porque a gente trabalha, a gente ajuda também os outros. (Zé Carlos Baniwa, Ilha Nova Vida)

O secretário fez as anotações e recolheu as esmolas. O rito de partida foi seguido e estrondos discretos de foguetes foram acionados indicando a partida da *folia*, que seguiu para outra comunidade.

Exceto na Ilha Nova Vida, em todas as comunidades por onde se esmolou houve rodadas de *correrê*. Na comunidade de Floresta, onde a *folia* pernoitou pela primeira vez, houve um início de *farra braba*, mas logo foi controlada pelo juiz e por um patrão que estava atracado no porto da comunidade aguardando seus fregueses que se encontravam no piaçabal. O patrão demonstrou muito respeito pela *folia* e pelo santo:

Enquanto o santo estiver aqui, não forneço nem uma gota de cachaça para os meus fregueses. Se eles quiserem retirar mercadoria e ofertar para o santo eu apoio, mas cachaça não. Isso pode atrapalhar o trabalho e a vida de quem trabalha, sabe. Se eles sentir o cheiro de cachaça, pode desagradar o santo e eu que serei o culpado. É capaz até de freguês que não sabe controlar a cachaça estragar com a *folia*, que está bem animada. (Patrão, comunidade Floresta)

A última comunidade a ser visitada foi Tapera no rio Padauri, onde ocorreu um almoço para a *folia* e muitas rodadas de *correrê*, porém sem *farra braba*. Antes da noite se apresentar, a *folia* navegou em direção à comunidade de Campinas do Rio Preto fechando o circuito. Ao chegar ao porto da comunidade, as pessoas aguardavam a *folia* estrondando foguetes. Quando a *folia* atracou no porto, a tripulação entoava um cântico aclamando os três santos presentes no altar da embarcação. O cântico iniciado pela tripulação logo formou um coro com as pessoas que se encontravam em terra:

*A folia chegou,
Com a graça do nosso senhor;
A folia chegou,
Esmolando para o nosso senhor;
Viva Santo Antônio!
Viva, viva, viva.
A folia chegou
Com a graça do nosso senhor;
A folia chegou;
Esmolando para o nosso senhor.
Viva São Lazaro!
Viva, viva, viva;
A folia chegou;
Com a graça do nosso senhor;
A folia chegou;
Esmolando para o nosso senhor;
Viva Santo Expedito!
Viva, viva, viva.*

Em terra, algumas pessoas (homens e mulheres) davam início a uma rodada de *correrê* enquanto o secretário retirava as esmolas da embarcação. O secretário organizou os objetos angariados e, seguidos pelo tamboreiro e pelos dois bandeireiros, caminharam em direção ao centro comunitário, onde se fez a entrega das esmolas para as pessoas responsáveis pela festa - os mordomos e os juizes de mesa. Esses, como forma de agradecer o trabalho da folia, prepararam um jantar coletivo. Após o jantar, o catequista reuniu algumas pessoas para tratar do “circuito de esmola de frutos na comunidade”, previsto para iniciar no dia seguinte. Observei que as pessoas não mencionavam *dabukuri*, mas esmola de frutos para o santo. Essa observação colabora para os meus argumentos que no Médio Rio Negro, o *dabukuri* não é explicitado pelas pessoas que fazem e participam da festa de santo.

O circuito de esmola de frutos entre rios é um movimento central que nos leva a entender como um processo de reciprocidade generalizada, pois a *folia* reforça aos doadores a importância da presença no ritual e o compromisso com o santo, assinalando um contrato cerimonial. Dessa maneira, como todas as comunidades festejam algum santo, existe uma dinâmica bem definida, onde doadores são receptores em diferentes ocasiões e vice-versa. Outra questão fundamental no circuito é que as comunidades consideradas inimigas fazem parte do movimento de esmolar e marcam posições bem definidas, ofertando objetos de valor considerável e participando ativamente em todos os atos cerimoniais.

Portanto, além do ato central do circuito de esmola uma série de outros fatores faz parte de uma estrutura integrada, como, por exemplo, o contrato cerimonial, as

trocas recíprocas e generalizadas, a solidariedade, bem como as alianças políticas. Outros atos que reafirmam relações sociais vão desde “confiabilidade”, quando se compartilham alimentos que são consumidos em sessão coletiva, demonstrando que a comida servida está livre de vetores de encostos e feitiçarias, até o *correrê* que demonstra um ato de harmonia, pois as boas *folias* são marcadas pelas boas rodadas de *correrê*, desde que não desemboquem em uma *farra barba*. Nesse caso, são tidas como indicativos que as esmolas foram doadas com alegria e não com sovinice. Carlos Terçado, um índio baniwa que exerceu a função de bandeireiro no festejo de Santo Antônio no ano de 2014, sintetiza sobre o circuito de esmola entre rios:

Quando a gente chega numa comunidade, a gente sente quando ela tá fria, sabe, não dá muita importância para a folia. É muito difícil isso acontecer, mas acontece, sabe, tem dia que a comunidade não tem nada, nem café oferece. Mas a maioria é comunidade quente, a gente tira o pé da embarcação e logo, vêm as mulheradas oferecendo dose, dose, aí todo mundo fica alegre, canta com voz alta e não vai ter sovinice não porque a comunidade [anfitriã] sabe que um dia eles vão atracar no meu porto para fazer esse mesmo movimento. Essas pessoas são mais do santo e sabe que a gente faz a festa é para a alegria do santo e de todos nós. (Carlos Terçado – Baniwa, comunidade Malalahá, rio Preto)

Isso significa que há um intercâmbio entre as comunidades e os festejos e, conseqüentemente, entre as pessoas. As pessoas que participam de uma *folia* de esmola protagonizada por uma comunidade vizinha, em outra ocasião esperam receber a troca, a visita dos anfitriões em seus respectivos festejos. Assim, cada chefe de festejo e de comunidade adquire uma dívida perante o santo e as comunidades, tendo a obrigação de honrá-la. Portanto, o circuito de esmola entre comunidades se configura como um movimento de trocas recíprocas para com os santos, os chefes de festas e as respectivas comunidades envolvidas no circuito.

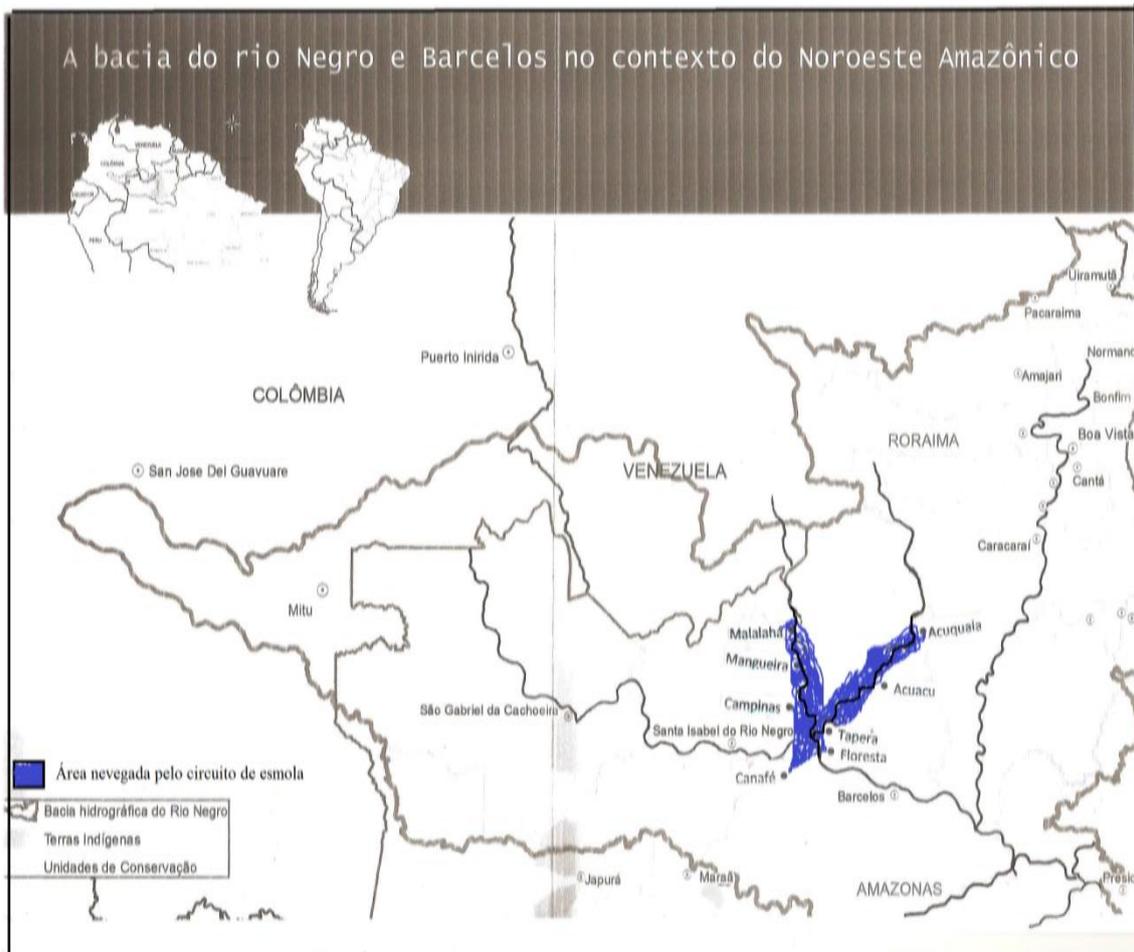


Figura 15: Circuito de esmola: partindo de Campinas navegou pelo rio Preto, Negro e Padauri respectivamente.

3.4.2. O circuito de “esmola” de frutos na comunidade

Depois que a *folia* percorreu quatro dias esmolando entre rios, outro movimento com os mesmos propósitos começa a ser preparado, porém contornando um circuito menor – o perímetro da comunidade festeira. Todavia, o enredo do cerimonial é similar ao esmolar entre rios, porém com algumas peculiaridades, como, por exemplo, a condução do andor levada a cabo por crianças auxiliadas por adultos, uma série de cânticos¹²⁶ específicos e estruturados (saída, rua, casa, chegada), a ordem hierárquica do

¹²⁶ Barbosa Rodrigues (1890) descreve uma esmola para Santo Antônio no rio Negro, demonstrando as estruturas dos cânticos que identificou como cânticos de rua e cânticos de casa. Cântico de rua: *Yá icó catu arauira opé; Maá meté catu iuaca opé; Tupana ruaqui; Uerá uerá catu Santo Antônio; Yané juiz renondé; Santa Maria cunhã puranga; Anjo putêra e ipó popé; Putêra puranga mahy aé; Anjo iuaca roquena apé.* (estamos bem no mundo que dirá no céu ao pé de Deus, adiante do nosso juiz resplandece bem Santo Antônio e Santa Maria, mulher formosa com a flor angélica na mão; a flor é bonita como a do anjo que está na porta do céu). Tradução Antônio Buyawaçu.

resgate da esmola por casas e a ausência de *correrê*, que é substituído por distribuição de lanche após o fim do circuito, configurando novamente um ato de comensalidade.

Logo ao amanhecer as mães orientam os filhos menores, meninos e meninas, a tomar banho no rio e em seguida quebrar o jejum. Após a quebra do jejum, as crianças aguardam o soar do sino da capela onde vão se reunir para ouvir as orientações do catequista e do benzedor referentes aos comportamentos que se deve manter para carregar o andor, assim como ensaiar os cânticos que serão entoados. Dentre as orientações, os dois especialistas explicam o porquê da realização do rito. O catequista ofereceu explicações numa mistura de palavras bíblicas e conhecimento dos antigos, enfatizando que o festejo tem muita importância porque reúne as pessoas, todos se alimentam da mesma comida e na mesma mesa, como fez Jesus e como faziam os índios antigos quando convidavam outros parentes para beber *caxiri* durante uma semana. Por outro lado, o benzedor explicava a situação de forma mais ampliada, considerando diferentes visões de mundo:

A gente sabe que os antigos faziam festas, mas eram outros tipos de festa. A festa não é só o forró, a cerveja, a cachaça, o bolo, a comida. É isso, mas também são outras coisas. É pra falar e agradecer em silêncio, é pedir caminhos, é pra pedir para ser castigado. A gente faz isso, na oração, na ladainha e fazendo coisas boas com os nossos parentes. As festas são para abrandar tudo que esta em nossa volta. Por isso que temos que cumprir algumas obrigações. Carregar esse andor que vocês estão carregando o santo que é nossa obrigação e de toda a comunidade. Os pais e avôs de vocês já fizeram isso. Só que os velhos faziam outras coisas, não tinha padre, não tinha a capela, tudo era na maloca que orientava as nossas vidas, era outro pensamento. Mas hoje os santos são importantes porque fizeram a gente vê assim. Tem gente que pensa que santo é também pajé. É assim mesmo, tá todo mundo junto, assim a gente convive. O catequista é importante, a capela, mas também outras coisas dos nossos próprios parentes antigos ainda têm, mas não é igual à festa, são coisas que a gente não vê mas tá tudo aí. (Gilvan Tuyuka, Rio Preto)

O posicionamento do rezador é que tudo está junto, santos e pajé, porém destaca que os velhos faziam diferente, quando se reuniam para beber *caxiri* para retribuir visitas. Também confirma o quanto a maloca era tida como orientação para a vida e para todas as coisas do mundo. O rezador não deixa de enfatizar a importância da convivência com os santos nos dias atuais e orienta as crianças a cumprir obrigações, carregando o andor, tido como uma obrigação herdada pelos seus respectivos pais.

Carregar o andor é um serviço prestado ao santo. O andor tem um formato de uma canoa que é ornamentada com rosas, bandeirinhas e fitas coloridas, similar à embarcação que esmola entre rios, no entanto sem a imagem do santo, pois em outros tempos, as crianças que conduziam o andor derrubaram a imagem do santo e a partir dessa feita o festejo do ano foi um fracasso, com brigas, equipamento de som danificado, não funcionou bem. Por isso, desde então a imagem do santo não é colocada no andor para evitar qualquer investida do santo.



Figura 16: Crianças iniciando a esmola de frutos na comunidade em Campinas do Rio Preto.

Depois de ouvir as orientações do catequista e do benzedor, as crianças deixaram a capela e saíram em direção às casas localizadas no alto do rio, obedecendo assim a uma hierarquia, pois a primeira casa a ser visitada foi a do filho mais velho do ancião fundador da comunidade localizada na posição a montante em um espaço denominado de Nossa Senhora Aparecida. O cortejo esmolou por todas as casas vinculadas a ele (filhos e netos). Após esmolarem em todas as casas desse núcleo, o cortejo se direcionou para a área do meio denominada de Santo Antônio, findando a esmola no núcleo localizado a jusante denominada de São Lázaro, cujos moradores estão vinculados aos

irmãos e irmãs mais novos. Após esmolar nesse núcleo, o cortejo retornou para a capela, onde foram depositadas as esmolas¹²⁷.

Diferente da folia entre rios, onde existe o secretário para organizar as esmolas, no “circuito de esmola de frutos na comunidade” é o catequista que se responsabiliza pela organização das esmolas, pois as ofertas são exclusivamente frutos (silvestres ou não) para compor o ornamento do mastro que é erguido no final da tarde do dia em que se esmolou na comunidade.

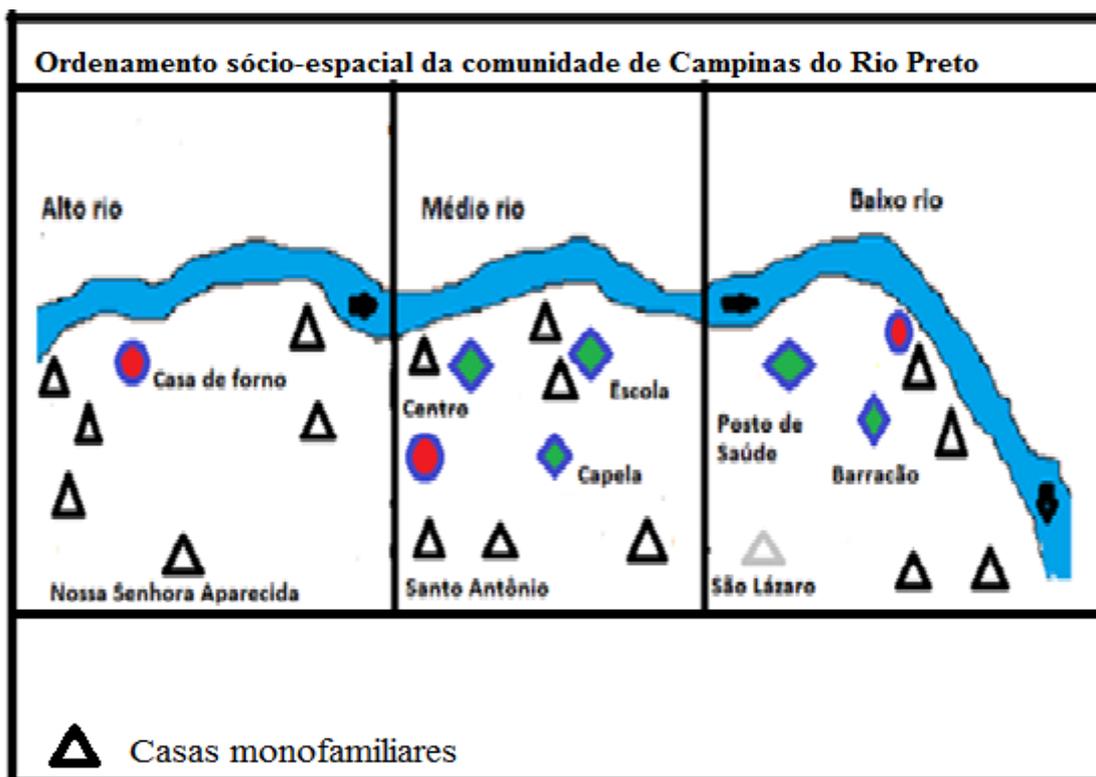


Figura 17: ordenamento sócio-espacial da comunidade de Campinas do Rio Preto

O cortejo quando sai da capela se posiciona em frente ao local onde os três mastros vão ser fincados. As mães, auxiliadas pelo catequista e pelo benzedor, começam a entoar um cântico que é seguido pelas crianças:

*Lá em sua roça tem pé de bananeira;
 Oh meu senhor esmole por gentileza;
 Lá em sua roça tem pé de abacaxi;
 Oh meu senhor esmole essa fruta aqui;
 Lá em sua roça tem muito pé de cana;
 Oh meu senhor esmole junto com a banana;
 Lá em sua roça não tem matiwara;
 Oh meu senhor agradeça ao nossa senhora;
 Esmolando essas frutas para nossa gloria.*

¹²⁷ A comunidade é dividida em três áreas: alto rio Nossa Senhora Aparecida, no Meio Santo Antônio e no baixo, São Lázaro.

Depois o cortejo se direciona no sentido a montante, um cântico é entoado pelos adultos que auxiliam o cortejo e, repetido pelas crianças que carregam o andor, até que chegam à primeira casa a ser esmolada.

*Diante do nosso senhor;
Trazendo Santo Antônio no andor;
Com as suas bandeiras;
Deus nosso senhor adiante;
Vamos esmolar,
Brilhando na rua;
Guiado por Santo Antônio.*

Quando o cortejo chega à primeira casa a ser esmolada, rojões são lançados e um novo cântico é entoado:

*Permissão para entrar em sua casa;
Abrindo sua porta como se abre a porta do céu;
Com os passos de Santo Antônio;
Recolho dos fiéis;
Permissão para entrar em sua roça;
Com os passos de Santo Antônio;
Recolho dos fiéis.*

Esse enredo se faz para todo o restante do percurso até finalizar o circuito em frente à capela, que fica localizada na localidade Santo Antônio (centro) quando entoam um cântico final executado pelas mulheres que auxiliaram o cortejo:

*Aqui estão as joias recolhidas para o senhor;
Com a graça de Deus e do nosso criador;
Receba essas joias da bondade dos nossos filhos;
Que não falte em nossas roças;
Que não falte em nossas casas;
Que não falte para Santo Antônio;
E àqueles que esmolaram ao senhor.*

No circuito de esmola de frutos na comunidade as crianças são colocadas em evidência. Na alocação acima, as crianças são ressaltadas quando conformam ao santo a receber as “joias da bondade dos nossos filhos”. Em todas as casas visitadas, no momento da entrega da esmola, a mãe ou a avó colocava frutas nas mãos dos filhos menores ou então passavam as frutas sobre o corpo de bebês. Quando na casa visitada havia recém-nascidas, as mães traziam as crianças junto com as frutas e faziam um movimento como se a criança é que estivesse esmolando para o santo. A explicação para o envolvimento de crianças nesse cerimonial concerne ao fato das transformações pelas quais as crianças passam, crescem, falam, engordam, mudam de vozes, etc.:

É como se fosse todas sementinhas, sabe. Nas crianças está à força do crescimento, da sabedoria. Velhos e pessoas formadas não cresce mais. Então a gente coloca as coisas nas mãos das crianças porque as crianças que vão ser responsável de encher a comunidade de gente. Também é pra roças, a gente planta, mas pensa na criança, que tem mãos boas e as crianças são as melhores. Quando você esmola, saindo das mãos de uma criança, você não perde só ganha igual elas, porque criança cresce; cresce, cresce fica forte e sadia. Assim a gente garante nossas roças dá frutos grandes e sadios. Nossa comunidade vai crescer e não diminuir, criança só cresce não diminui. Mas também, a criançada tem que saber que tudo isso é coisa nossa, tem que saber respeitar o santo. (Valdiza de Jesus – Baré, comunidade Campinas do Rio Preto)

As esmolas doadas no circuito comunitário são exclusivamente frutas que são entregues para o catequista e o benzedor, que no final da tarde repassará aos padrinhos dos mastros que são pessoas encarregadas em auxiliar os preparativos para o cerimonial de levantamento dos mastros¹²⁸. Antes de fincar as frutas nos mastros, o benzedor realiza um cerimonial de purificação dos alimentos.

3.4.3. O levantamento dos mastros: a criança, a mulher e o homem.

De acordo com Galvão (1955, p. 167), o mastro foi introduzido na região amazônica com a festa do Divino Espírito Santo, generalizando-se mais tarde para as outras festas de santo. No Médio Rio Negro, o mastro é um objeto presente em todas as comunidades que festejam algum santo, portanto pode ser considerado como elemento intrínseco e generalizado nas festas de santo na região.

Os cerimoniais que circundam os mastros marcam uma série de situações, desde temporal, quando marca o início e o fim do festejo, até a representatividade de classes de pessoas, fertilidade e elementos agregadores. O levantamento ocorre no primeiro dia da chegada dos convidados. Todo o processo cerimonial é realizado por pessoas da comunidade anfitriã, diferentemente da derrubada, quando todos os convidados participam, principalmente da distribuição das frutas presas aos mastros.

Enquanto as crianças esmolavam pela comunidade, dois homens adultos foram escolhidos para abater os mastros na floresta. Logo quando os primeiros raios do sol

¹²⁸ Boa parte dos Fregueses piaçabeiros que trabalham nos piaçabais do rio Preto esmolam pacotes de piaçaba ao santo. Os pacotes são negociados com os patrões que concedem em troca objetos industrializados, principalmente foguetes e cachaça.

apontaram sobre a comunidade, os dois homens escolhidos como abatedores adentraram a mata para escolher três árvores que seriam transformadas em mastros¹²⁹. Depois das árvores abatidas, retiram-se as ramagens e raspa-se a casca, deixando-as lisas e retas. Realizado o serviço, os homens regressam à comunidade e comunicam aos juízes da festa a localização das árvores abatidas. No final da tarde, após o catequista ter recebido as frutas esmoladas pelas crianças, o sino da capela soa, indicando que as pessoas (homens, mulheres e crianças) começam a se reunir para adentrar a floresta com a finalidade de buscar os mastros¹³⁰. Forma-se uma rodada de *correrê* e em seguida todos adentram a mata para resgatar os mastros, que são trazidos nos ombros das pessoas e colocados em frente à capela, onde serão ornamentados. Quando as pessoas retornam da mata trazendo o mastro, rojões são lançados. Nesse momento ocorre uma nova rodada de *correrê*, solicitada por um grupo de homens que ajudaram a resgatar os mastros na mata. Eles expressam a solicitação do *correrê* através de um cântico seguido de um coro dos presentes:

*Passarinho tá com sede;
Sede de beber água;
Quero beber.
Ôh dono das águas;
Vem matar a minha sede;
Passarinho tá com sede;
Sede de beber água;
Ôh dono das águas;
Vem matar a minha sede;
Passarinho quer beber. {bis}*

Depois dessa cantiga, o tamboreiro, acompanhado dos dois bandeireiros e dos juízes de mastros, distribui cachaça, *caxiri* ou suco de frutas silvestres (patauí, pupunha, açai, etc.) para aqueles que manifestarem a vontade de beber. Após esse ato, os mastros são entregues aos juízes, mordomos e festeiros, que iniciam os preparativos para os ornamentos.

Os mordomos são responsáveis por “vestir a roupa” dos mastros, com o auxílio dos promesseiros de todas as classes¹³¹. Primeiramente, os mastros recebem uma

¹²⁹ São dois mastros com alturas iguais (oito metros) e outro com altura inferior (seis metros). As árvores de preferências para mastros são os marupá, árvore que não tem muitas copas, porém cresce em demasia.

¹³⁰ No baixo Amazonas, de acordo com Galvão (1955), a busca do mastro é exclusivamente realizada por pessoas do gênero masculino.

¹³¹ Existem vários tipos de promesseiros. O mais comum são aqueles que fazem promessa para o Santo livrar de algum infortúnio. Outros são promesseiros de agradecimento, principalmente os patrões que pagam suas promessas ajudando a festa, mantendo a fartura de comida, cachaça e animação. Um tipo de

roupagem. Colam-se sobre o tronco, folhas de açaí e folhas de murta, um arbusto cujas folhas são pequenas, cheirosas e resistentes à força da luz do sol, pois os mastros vão permanecer por quatro dias expostos aos raios do sol. Após adornar a roupagem do mastro, começam a amarrar as frutas em torno do tronco e nas extremidades superiores de cada mastro é fincada uma bandeira de cor branca com a imagem de Santo Antônio.

A gente tem que cuidar do mastro como se cuida de uma pessoa. Tem que vestir bem bonito porque os mastros são como pessoas que estão ali pra ajudar o santo a enxergar melhor a comunidade e as pessoas. As frutas presas no tronco é a mesma coisa da bondade do santo. As frutas que a gente coloca não agride ninguém, igual o santo, sabe. Os velhos diziam que os mastros representavam os ajudantes do santo que ficam escutando a gente; outros que estudaram na escola dos padres já falam de outro jeito, falam que é tal de Santa Trindade. Eu mesma não sei o que é essa tal de Santa Trindade sabe. (Valdiza de Jesus, comunidade de Campinas do Rio Preto)

Desde quando me entendi, escutei da minha finada mãe que os mastros são importante igual ao altar do santo. Só que os mastros são iguais a nós, quando termina o festejo a gente corta e depois deixa o tempo desgastar, por isso que ele está só de passagem. Agora o altar não, ali é os olhos do santo mesmo. O altar é para toda a vida, os mastros envelhecem iguais a nós, pessoas que vive na terra, por isso que se diz que são pessoas que ajudam o santo, mas não é o santo não. O mastro é para o santo. Ali tá toda bondade, tem frutas que as pessoas pode se alimentar. Ele é alto para ficar mais próximo do céu. É para o santo escutar a gente melhor. (Aelton Baré, comunidade Campinas do Rio Preto)

“Os mastros são pessoas que ajudam o santo”, como enfatizam meus interlocutores. Nesse sentido, usando a categoria de Wawzyniak (2004, 2012), os mastros são “engerados¹³²” em pessoas quando se dá a passagem do objeto (planta) a

promesseiro pouco comum nos dias atuais são aqueles dados como escravos do santo. Este caso é quando um parente doa seu filho para o santo. Esse, enquanto viver deverá prestar serviço ao Santo e durante todos os dias do festejo.

¹³² Categoria utilizada por Wawzyniak (2012) para compreender as representações de pessoas, corpo e saúde no contexto das populações amazônicas. De acordo com o autor, o seu significado pode ser compreendido no interior de um sistema cosmológico que postura a permutabilidade dos seres entre si – homens, animais, plantas e demiurgos.

sujeito emissário do santo, ratificando a perspectiva em que plantas, animais e pessoas são seres multifacetados.



Figura 18: Mordomos e promesseiros adornando os mastros.

Após os três mastros serem ornamentados, inicia-se o cerimonial do levantamento do mastro, quando um grupo de homens é responsável por fincar os mastros em frente à capela. Após esse movimento, o sino da capela soa conclamando a reunião das pessoas para participar da ladainha. A ladainha é coordenada pelo catequista, auxiliado pelo rezador e pala parteira da comunidade. Cada um desses especialistas se posiciona próximo a um dos três mastros que correspondem a três categorias de pessoas: homem, mulher e criança, que recebem as ordens do santo para participar dos festejos. O catequista explicou que para a igreja católica os três mastros representam as três pessoas da Santa Trindade. No entanto, desde os tempos antigos, as pessoas no rio Negro entendem os mastros como sendo os três tipos de pessoas: o homem, a mulher e as crianças.

Cada mastro tem uma força. As festas de santo não dá brecha para perturbação de encantado e bicho do mato. Mesmo porque o santo sabe que o movimento é todo para ele. As pessoas que fizeram compromisso com Santo Antônio se esforçaram para a festa ficar bem bonita e agradar a todos e mais mesmo o Santo que é o dono de tudo isso. Então é gente de verdade que tá fazendo e não bicho sabe? Tem

que marcar. Os mastros são gente também, é o homem, a mulher e a criança que ajudam o santo a olhar para as pessoas. O mastro vem da natureza. (Suzete Pereira – Baré, parteira da comunidade, Campinas do Rio Preto)

Os santos são seres eternos porque sempre viverão no mundo celestial e não envelhecem, porém estão sempre presentes de formas diferentes no cotidiano das pessoas, sendo considerados seres que somente observam ao longe, mas que são cientes de tudo que acontece no mundo terreno, pois as imagens e outros objetos, como os mastros são emissários e estão sempre com os olhos e ouvidos do Santo:

Eles ficam só observando a gente lá de cima. Eles não descem, mas a sua imagem está aqui para lhe representar, os mastros, as fitas está ligada a imagem e são coisas que está ligado diretamente nele lá em cima. Eles escutam tudo que acontece aqui, eles acompanham as ladainhas e vê se está tudo certo. A gente faz a ladainha nos pés dos mastros e também em frente ao altar, firmando nossa força com o santo. (Suzete Pereira Baré, comunidade Campinas do Rio Preto)

A ladainha segue uma estrutura bem misturada, que se inicia pela oratória de Santo Antônio escrita e distribuída pela igreja católica, finalizando com a parteira e o benzedor orientando de maneira bem peculiar a relação das pessoas com o santo¹³⁵. Segue abaixo, respectivamente, a ladainha de Santo Antônio e a orientação da parteira e do benzedor no cerimonial de levantamento do mastro:

I

*Santo Antônio; Rogai por nós! Intercedei a Deus por nós!
Pregador do Evangelho; Intercedei!
Pelo povo abandonado, Intercedei!
Para sermos mensageiros, Intercedei!
Da justiça e da esperança, Intercedei!
Santo Antônio; Rogai por nós! Intercedei a Deus por nós!
Mestre sábio da verdade; Intercedei!
Pela Igreja peregrina, Intercedei!
Pelos jovens namorados, Intercedei!
Pelos lares em perigo, Intercedei!{todos repetem}*

II

*Nós pessoas que vivemos na floresta;
Com toda nossa força;
Pedimos a sua proteção;
Que a nossa bondade abra os nossos sentimentos;*

¹³⁵ Antes de iniciar a ladainha, o catequista distribui para os jovens letrados, um guia com letras para o acompanhamento da ladainha. Outras partes da ladainha orientadas pela parteira e rezador são aleatórias, porém todos acompanham.

*Das nossas maldades pedimos sua atenção;
Que a nossa natureza nos permita o nosso sustento;
Na mata, no rio, nas roças e em nossas casas;
Que a nossa natureza nos permita os outros a viver;
Os peixes, as plantas, os animais;
Aqui reunidos, pedimos gratidão. {todos repetem}*

III

*Santo Antônio (Rezador);
Reunimos (participantes);
Nossa Senhora (Rezador);
Reunimos (participantes);
Todos os presentes (Rezador);
Reunimos (participantes);
O mundo em nossa volta (Rezador);
Reunimos (participantes),
Os peixes, os animais e todos da nossa vida (Rezador);
Reunimos (participantes);
Santo Antônio nos escuta (Rezador);
Nós reunidos (participantes);
Santo Antônio nos protege (Rezador);
Nos reunidos;
Da força das águas (Rezador);
Nós reunidos (participantes);
Dos olhos dos inimigos (Rezador);
Nos reunidos (participantes);
Do espírito do mal (Rezador).
Nos reunidos (participantes);
Com a graça do senhor (Rezador);
Nós reunidos (todos).*

Após a ladainha, inicia-se uma sessão de rojões. Cessados os rojões, as pessoas presentes na ladainha deram três voltas em torno dos três mastros, cada classe (homem, mulher e criança) parou em frente aos mastros agregando as respectivas classes. Depois todos adentram na capela, onde, junto ao altar, se curvavam, tocavam e beijavam uma das fitas coloridas que ornamentavam a ara. As fitas coloridas ornadas ao altar têm um poder muito marcante no Médio Rio Negro¹³⁶:

¹³⁶ O ritual de se curvar diante das fitas chamou a atenção do biólogo José Cândido Carvalho quando este incursionou o rio Negro no ano de 1949. “Mais tarde, alguém veio chamar para rezar. Foi então que ouvi, numa capelinha ao lado, o som penetrante de uma flauta de bambu acompanhada pelo rufar de uma caixa surda. Ao penetrar na capela, notei que os homens ficavam de um lado e as mulheres do outro. Foi então rezada uma ladainha cantada, intercalada com petições e orações improvisadas no momento. Terminada esta, voltou a flauta a se fazer ouvir, num compasso de música oriental. Era o momento de beijar o santo (São Filipe). Uma a um, lá se foram todos, beijando os pés do santo e as fitas que caíam de seus braços. Fui o último a realizar esse ato, sob os olhares curiosos de todos que, parece, se sentiram um tanto honrados com essa demonstração”. (CARVALHO, [1949], 1983, p. 90)

Tudo no santo é importante. Você tem que ter responsabilidade e saber o que tá fazendo. Cada pessoa se apega naquilo que ela sente, mas aqui no rio Negro, as fitas parecem ter um poder maior, uma força que realiza. A gente tem muito cuidado com as fitas. Fazer compromisso com elas pode resultar em força, mas se quebrar, você vai sentir tanta fraqueza que nenhum santo pode olhar. (Valdiza de Jesus, Baré, comunidade Campinas do Rio Preto)

As fitas coloridas também são utilizadas a favor na proteção os olhos dos encantados, as fitas envoltam as pessoas da visão dos encantados além de outras atribuições. Elas são disputadas entre os devotos e participantes da festa. Por exemplo, durante uma partida de futebol feminino disputado durante o festejo de Santo Antônio no ano de 2014, as mulheres da equipe de Campinas do Rio Preto esconderam todas as fitas do altar temendo que as equipes adversárias também se apegassem à força das fitas de Santo Antônio equilibrando, assim, a partida. Uma mulher de uma equipe adversária chegou a questionar que ela era também devota do santo e por isso teria também o direito de se apegar às fitas do santo. Sem a posse das fitas, mulheres de equipes adversárias e aquelas devotas do santo, ora e outra, adentravam na capela para se apegar com a ajuda do santo.

A entrada na capela e o toque no altar e nas fitas encerram o cerimonial do levantamento do mastro. Neste momento, a maioria das embarcações dos convidados começa a atracar no porto da comunidade. A cada embarcação atracada, uma sequência de estrondos de foguetes é lançada pelos anfitriões, anunciando as boas vindas e demonstrando que a festa vai ser animada. A cada embarcação atracada, os anfitriões amarram uma fita, que no plano simbólico corresponde ao aprisionamento da embarcação, sendo esta liberta somente no último dia da festa.

Uma festa é boa quando se solta muitos foguetes. Além de animar, tem o poder de chegar bem no alto do céu, despertando todos os santos. Eles escutam e ficam sabendo que tudo isso aqui é para fazer agrado, porque lá no céu eles cuidam dos nossos que partiram da vida aqui. O foguete mesmo é para animar, por festa sem foguete parece que não vai ser bem animada. (Antônio Campos Baré, comunidade Campinas do Rio Preto)

Os mordomos e os juízes de mesa convidam as pessoas presentes e os convidados para o jantar coletivo, que é servido na cozinha comunitária. Durante os três dias do festejo, mordomos, juízes e promesseiros se alternam para coordenar os

preparos dos alimentos, embora existam cozinheiras fixas da comunidade. Após o término do jantar, inicia-se os bailes que vão perdurar por três noites adentro.

3.5. Os bailes

As festas no sentido de “baile” ou danças são muito presentes na região do rio Negro. O encontro com os colonizadores (missionários, nordestinos, portugueses, etc.) ocasionou a introdução de novas danças e festas justapondo-se às já praticadas, Como assinalou Bruzzi (1994, p. 130-131):

Assim se fazia antigamente: convidava-se para a dança e para fazer o *dabukuri*, depois os outros retribuía com a dança, caxiri e o convite. Deste modo, as pessoas dançavam para "restituir" ou retribuir a dança.

Os missionários introduziram muitas festas e danças. As primeiras festa e danças vinculadas às religiões cristãs mais difundidas em toda região Amazônica foi o *çaire*, que, como explica Barros et al (2008), se espalhou por toda região Amazônica, porém sofrendo algumas alterações, ou seja, não era uma dança padronizada. De acordo com Barbosa Rodrigues (1890, p. 279), a palavra *çairé* deriva-se de *çai* e *eré*, “salve! Tu o dizes” ou saudação - *turyua* significa alegria, animação. O autor assinala que o *çaire* era uma manifestação cantada durante as procissões de mulheres que carregavam um instrumento cujo nome era *çaire* e que foi transformada em uma manifestação musical aliada a dança.

Os tambores eram os instrumentos que dominavam a métrica rítmica das canções do *çaire*. Barro et al (2008) comenta que o *çaire* foi transformado e outros instrumentos passaram a fazer parte do acompanhamento das canções durante as procissões, como, por exemplo, o *Japurutu*¹³⁷, a flauta pã, o charango, o bandolim, o acordeom, no entanto o cerimonial foi perdendo força e deixou de ser executado durante as procissões, que passou a limitar-se às execuções das ladainhas cantadas por mulheres, porém sem instrumentos e danças. As danças saíram das ruas (procissão) e passaram a dominar os salões dos centros comunitários tornando-se elemento intrínseco na estrutura das festas de santo.

Antigamente o que mais atraía as pessoas para os festejos era mesmo o santo. As pessoas iam com vontade e o coração para o santo, sabe? Tem muitas pessoas que ainda vê o santo com firmeza, àquelas

¹³⁷ Aerofones feitos de palmeira de jupati tocado aos pares.

que são devotas ou escravas do santo. Essa rapaziada nova vem mais é pensado no jogo do futebol e no baile, no forró sabe? Eu mesma acho que o santo ainda tem força e as pessoas também acreditam nele, senão nada disso existia, já tinha acabado tudo. (Valdiza de Jesus Baré, comunidade Campinas do Rio Preto)

Não faz parte dos meus pressupostos realizar uma etnografia da perda, mas observar a dinâmica e a estrutura das festas. As festas de santo realizadas na região do Médio Rio Negro comportam na sua estrutura um conjunto de cerimoniais, danças, bailes e músicas estruturadas que serão aqui descritas como performance em que os componentes “incorporam” personagens e traduzem suas características e relações através de expressões corporais, tais como a relação patrões-fregueses; gente-encantado; santo-promesseiro, santos e os outros, não no sentido de possessão, mas dramatização, pois como veremos, os fregueses utilizam os bailes para dramatizar situação não permitidas no cotidiano, como, por exemplo, se aproximar ou faltar com respeito a mulher de um patrão. Nos bailes, as restrições cotidianas são permitidas ou temporariamente suspensas.

Cada comunidade tem seus bailes e danças específicas que são apresentadas durante as festividades ao santo. Nas comunidades dos rios Padauri e Preto, meu principal interlocutor listou cerca de dez tipos de danças da região, a maioria envolvendo animais: dança do macaco (Tapera e Acuacu); dança do japim (Acuquaia e floresta); dança da sucuriju (Acuacu e Acuquaia); dança da lontra (Mangueira); dança do Aruanã (Campinas); dança da bananeira (Canafé); dança da piaçaba (Campinas); dança do mascarado (Campinas), dança do patauí (Malalahá) e dança do mapinguari (Canafé). Carvalho ([1949], 1983) observou vários tipos de danças que eram realizadas durante os festejos dedicados aos santos:

Acabada a reza, o tambor rufou nova e fortemente, desta vez, em compasso diferente e já dentro de casa. Começou aí a “dança da sucuriju” todos em círculo, caminhando em determinada direção e, de quanto em vez, um par entrando no meio da roda e requebrando-se a valer. A dama era obrigada a acompanhar os requebrados do homem, sob pena de ser estrepitosamente vaiada. A seguir, dançou-se o “macaco”, dança só para homens, na qual, juntando uma perna na do adversário, procura-se derrubá-lo ao chão. Tentando elevá-lo o mais possível do mesmo. Primeiro uma perna, depois a outra, sem parar a dança, pulando como macacos, donde lhe vem o nome. Terminada a dança, os componentes da roda fazem um tremendo bolo, juntando-se, com a perna direita erguida, de forma que aqueles que não conseguem penetrar nessa roda acabam também sendo fortemente apupados pelos assistentes. (Carvalho, [1949]1983, p. 90-91)

As danças e os bailes são marcados por performance diferentes. Por exemplo, a comunidade de Canafé realiza a “dança da bananeira” no festejo de São Pedro; Malalahá, “a dança do patauí” no festejo de São José. Campinas do Rio Preto durante os festejos de Santo Antônio realiza¹³⁸ a “dança do piaçabeiro”, “a dança do mascarado piaçabeiro” e os bailes genéricos de forró conduzido por bandas locais. Os bailes com músicas estilizadas tocadas pelas bandas das cidades é um elemento generalizado hoje em dia para todas as festas e fazem parte da programação de todas as noites do festejo.

O que chama atenção é que nos festejos de santo realizados nas cidades de Barcelos e Santa Isabel não são permitidos os bailes regidos por bandas de músicas estilizadas (forró, sertanejo, brega, tecnobrega, etc.), bem como é proibido à venda ou a distribuição de bebidas alcóolicas, ao contrário do que ocorre nas festas das comunidades do interior, onde os bailes e as danças são elementos agregadores e essenciais para a animação dos partícipes.

Nos tópicos a seguir, três danças específicas realizadas durante as festividades para Santo Antônio serão apresentadas: “a dança dos mascarados piaçabeiros” e “a dança dos fregueses piaçabeiros” e o baile genérico do forró.

3.5.1. A dança dos fregueses piaçabeiros ou dança da piaçaba.

Como venho demonstrando ao longo da tese, a relação patrão-freguês é muito marcante na região do Médio Rio Negro. Essa relação compõe um campo relacional amplo que perpassa relações econômicas, políticas, mitológicas, pessoais e ritualísticas. Durante a realização do primeiro Censo do Piaçabeiro aplicado nas comunidades indígenas do Médio Rio Negro no ano de 2013, ficou evidente que em raríssimos casos se encontrou uma pessoa que não experimentou passar pela condição de freguês. Como gosta de frisar o meu principal interlocutor Antônio Buyawaçu: “no rio Negro só não é freguês quem agora está na condição de patrão”, portanto, a posição de freguês se estende a boa parte da população local (indígena e não indígena).

“A dança dos fregueses piaçabeiros” ou “a dança da piaçaba”, como é genericamente conhecida, sugere uma vez mais a ambiguidade da relação patrão-freguês. Esta dança foi inventada e organizada por um grupo de fregueses do rio

¹³⁸ Até o final dos anos noventa, Campinas do Rio Preto realizava “a dança do inajá” que foi substituída pela dança dos fregueses piaçabeiros. A dança do Inajá é realizada por muitas comunidades ao longo do rio Negro.

Preto¹³⁹. Durante as festividades de Santo Antônio, a dança é apresentada na madrugada da primeira noite de festa. No meio da madrugada, quando as músicas estilizadas ressoavam no centro comunitário, um homem interrompeu o som para sinalizar a entrada no salão dos fregueses piaçabeiros, alguns vestidos com roupas rasgadas, bonés e terçados nas mãos; outros vestidos de animais (onça, macaco, tukano, etc.) e bichos (mapinguari e curupira). A partir desse momento, o som eletrônico cessa e as pessoas que bailavam ao som do forró se dispersaram do salão, dando lugar para a entrada dos fregueses piaçabeiros que, estilizados, vão bailando e cantado, manifestando as habilidades que possuem, assim com a postura perante o patrão e a convivência com outros seres.

O cerimonial comporta um conjunto de elementos que segue uma organização estruturada que envolve cântico, dança e ornamentos corporais, além de seguir uma sequência espaço-temporal (entrada, espaço, permanência, fartura-fertilidade e saída). A ornamentação corporal é confeccionada a partir da fibra da palmeira da piaçaba e os bailados são bem específicos, pois as coreografias fazem alusão ao manejo do terçado abrindo caminhos no meio da mata grande, à maneira de carregar a piaçaba, entre outros, bem como fazem alusões aos animais e aos bichos que participam da socialidade do piaçabal, configurando uma performance, nas palavras de Strathern (1990), “de obliteração e revelação que faz do instante cerimonial algo singular”.

Na primeira parte, os fregueses expressam, através de técnicas corporais, o trajeto que percorrem até chegarem aos piaçabais, assim como uma cadeia de cânticos é entoado numa linguagem conectada às diversas ações pragmáticas: chegada aos piaçabais; o racho como elemento de dignidade de um piaçabeiro; os encontros com outros seres sobrenaturais; as ações de intervenções nesse campo e as práticas mágicas utilizadas para espantar espíritos considerados malignos ou inimigos.

Canto da primeira parte:

*Vou bailando vou bailando com o meu terçado na mão;
Vou bailando vou bailando abrindo igarapé;
Benzendo meu corpo, meu terçado e o pé;
Minha canoa está com rancho;
Porque eu vou também bailar;
Fazendo tora, piraiba e penteada para o meu patrão levar.*

¹³⁹ Grupos de dança da piaçaba anualmente são convidados para se apresentar em Santa Isabel do Rio Negro durante as festividades de comemoração ao aniversário da cidade.

*Vou bailando vou bailando com o meu terçado na mão;
Vou bailando vou bailando com meu saldo eu vou bailar. {bis}*

Nessa primeira parte, o piaçabeiro demonstra o quanto a habilidade de “faca” é singular, bem como explicita elementos essenciais da dignidade do piaçabeiro, como, por exemplo, ter rancho, tirar saldo e bailar nas festas de santo com fartura.

Na segunda parte permeiam as relações de identidade, ressaltando o “ser índio” piaçabeiro. Também se alude à questão temporal, quando demonstram o tempo de permanência dentro dos piaçabais; a qualidade e a especialidade de cada freguês (faca amolada, faca sega, etc.), porém sem deixar de pensar nas festanças aos santos e tirar o saldo da mão do patrão, pois é enfatizado que nesse período de festa dedicada aos santos, tirar o saldo é agradar a todos, inclusive o santo e os patrões que alegremente conduzem seus fregueses para as comunidades festeiras.

Durante as festas de santo, principalmente aquelas que acontecem no mês de junho, o patrão libera os fregueses, no entanto esses estão sob a custódia do patrão, inclusive fornecendo mercadorias para aqueles fregueses que demonstraram rendimento nos trabalhos. No final da festa, os fregueses retornam endividados para os piaçabais.

Canto da segunda parte:

*Sou índio piaçabeiro;
Trabalho o tempo inteiro dentro do piaçabal;
Sou faca amolada não deixo o patrão sem fé;
Tiro saldo e tenho rancho e posso arrastar o pé;
Na festança do piaçabeiro regrado com muito mé;
Sou índio piaçabeiro;
Trabalho o tempo inteiro dentro do piaçabal;
Enfrento chuva, enfrento sol;
Enfrento noite, enfrento dia;
Não deixo a faca cegar;
Sou índio piaçabeiro;
E nunca fico só;
Sou, sou! Índio piaçabeiro.*

Na sequência, segue o bailado, ainda com ênfase à fartura do piaçabal, bem como às relações dos fregueses com seres de diversas ordens, tais como os bichos do mato (mapinguari e curupira), os encantados e o Deus primordial *Purominari*.

Canto da Terceira parte:

No piaçabal tem fartura, encanto e alegria;

*Tem privora, pacu e mandi;
Tem curupira, mati e mapinguari;
Eu danço, eu danço, eu danço, eu danço;
Danço com o terçado, alegre Purominari;
Danço com a tora alegre nossa senhora;
Danço com piraiba e espanto curupira;
Danço com penteada e espanta matiwara.
Danço com aruanã e espanto saruã.*

Na quarta parte, a fartura ainda é enfatizada, assim como a relação com os bichos e a presença do “caboclo”. A cantiga demonstra implicitamente que as pessoas que estão no interior da mata são mais propícia ao “encontro” com seres outros, assim como estão mais vulneráveis aos fenômenos do campo da sobrenatureza, como é o caso de “fazer *saruã*” e do “fazer *matiwara*” ou receber ataques dos bichos e encantados. Todavia, os fregueses demonstram reconhecer os caminhos para se livrar dos encontros e as práticas para afastar qualquer eventualidade.

Canto da quarta parte

*Privora, pacu e mandi;
Tem fartura cara e abacaxi;
Tem fartura, tem fartura, tem fartura;
Lá na mata eu vi;
La na mata eu vi;
O curupira, o mati e o mapinguari;
Cutucando o caboclo que fez saruã;
Ei caboclo sai da mata;
Ei caboclo sai da mata;
Vai pescar aruanã;
Pra te livrar do saruã;
Ei caboclo sai da mata;
Ei caboclo sai da mata;
Vem assar aruanã;
Pra te livra do saruã¹⁴⁰.*

O aruanã é considerado um peixe de muita força. Ele é classificado como pertencente aos *bichos*, um termo local para designar peixes valentes que possuem poderes suficientes para quebrar armadilhas de pescadores¹⁴¹. Devido à sua força, assar aruanã é ingerir substâncias que contêm forças. Dessa forma, usam-se o aruanã para se

¹⁴⁰ Essa cantiga foi transcrita e complementada por um garoto baniwa de dez anos de idade apelidado de Pato.

¹⁴¹ Os turistas da pesca esportiva vêm ao rio Negro para pescar os “bichos”, neste caso, os tucunarés, porém na ausência desse peixe, os guias, na maioria indígena, sugerem o aruanã, peixe com os mesmos poderes e forças dos tucunarés.

livrar da força do *saruã* e de outros ataques similares como, por exemplo, os ataques de encantados e botos¹⁴².

Na parte final da dança, os fregueses convidam as pessoas presentes para entrarem no salão. Nesta ocasião, os fregueses piaçabeiros entoam um cântico em *nheengatu*. Eles se movimentam fazendo gestos chamando as pessoas que se encontravam por perto a adentrarem o salão. Os bailadores se retiram do salão cantando e fazendo um movimento até a beira do porto e depois se retirando para o interior da comunidade.

Parte final

*Poracé, poracé, poracé*¹⁴³;
Munbaka, munbaka, paka?
Kwim wirãde;
Wato episika akwena;
Apegáwa piasawá.

Vem dançar; vem dançar, vem dançar;
Acorda, acorda, acordou?
Vem sentir o cheiro;
*Do freguês piaçabeiro*¹⁴⁴.

O canto final é marcado pela autovalorização dos piaçabeiros, pois as pessoas da cidade difundem a ideia pejorativa que os fregueses possuem cheiros diferentes, cheiro de peixe, cheiro de fumaça, cheiro de caça entre outros, por isso, a ênfase na frase “*wato apisika akwena apegáwa piasawá*” – vem sentir o cheiro do freguês piaçabeiro. O uso do *nheengatu* é utilizado para demarcar fronteiras entre índios piaçabeiros e aqueles que só vêm para o piaçabal para tirar proveito econômico, sem se preocupar com as outras coisas invisíveis e tangíveis, como me demonstrou um interlocutor, assim que cessou a dança dos piaçabeiros:

Tá vendo seu Augusto? Isso é coisa nossa mesma. É nossa invenção, mas é de índios mesmo, sabe, Não é coisa de trabalhador da cidade não que não conhece o nosso lugar. Essa dança é igualzinho mesmo o que nós facas labutam no meio do piaçabal. A gente sabe de mais coisa. (Genésio Gereba, comunidade Campina do Rio Preto, junho de 2014)

¹⁴² *O Aruanã (Osteoglossum bicirrhosum)* costuma dar grandes saltos de até dois metros para apanhar aranhas e insetos ou fugir de predadores como os Botos. Essa sua habilidade justifica seu poder de se livrar de ataques dos bichos e encantados, por isso assar aruanã é um antídoto contra ataque oriundos da sobrenatureza.

¹⁴³ Barbosa Rodrigues (1890) traduz literalmente *poracé* por danças.

¹⁴⁴ Tradução Antônio Buyawaçu e Susete Pereira .

3.5.2. A dança dos mascarados piaçabeiros

Rituais que envolvem máscaras são comuns nas terras baixas da América do Sul. Na região do noroeste amazônico, muitas pesquisas se voltaram às máscaras. Dentre os autores que se dedicaram aos estudos de máscaras no rio Negro estão Henri Courdreau (1897); Koch-Grunberg ([1909], 2005); Ribeiro et al (1987), Vicent (1987).

Um dos primeiros registros sistematizados referente a máscara no contexto do noroeste amazônico foi feito pelo geógrafo naturalista francês Henri Courdreau (1897), que encontrou junto a um clã tariana máscaras de um ritual de iniciação. Na descrição do pesquisador francês, as máscaras eram confeccionadas a partir de pelos de macaco e cabelos humanos e usadas exclusivamente por homens, se limitando, porém, à descrição física das máscaras e não se aprofundando nos significados do artefato. Koch-Grunberg ([1909], 2005) foi dentre os etnólogos das terras baixas da América quem mais se interessou por máscaras, descrevendo-as minuciosamente, porém buscando apenas seus significados visíveis no plano material. O etnólogo alemão endossou a concepção distorcida que os missionários propagam das máscaras rituais, considerando como artefatos demoníacos, embora ressaltasse que as máscaras são evidências da capacidade dos indígenas amazônicos de criarem um mundo espiritual.

Ribeiro et al (1987) reuniu no *Handbook of South American Indians* (volume três) uma síntese elaborada por diversos autores referente à cultura material na região amazônica, considerando que as máscaras estão associadas às artes do corpo como forma suprema de lhe conferir expressividade dramática. O pesquisador (Ibid. p. 32) confirma que a principal característica das máscaras talvez seja sua dupla capacidade de se fazerem tão impressionantes. No caso etnográfico estudado (Médio Rio Negro), as máscaras não comportam uma sofisticação estilística¹⁴⁵, tampouco chegam a impressionar pelos detalhes, contudo elas são figuras vivas e visíveis que ocultam pessoas e corpo num campo relacional, superando, dessa maneira, o confronto direto com outros seres de outras ordens e perspectivas. Barcelos Neto (2008, 2012), estudando rituais no Alto Xingu, demonstra que, sem obedecer a uma gramática com elementos formais de conteúdo fixo, pois os aspectos das máscaras rituais correspondem mais especificamente, a visão do xamã. As concepções observadas acima, não se convergem às concepções relacionadas às máscaras no contexto da dança dos mascarados piaçabeiros aqui esboçada, pois não se trata de um rito que segue uma

¹⁴⁵ As máscaras não seguem uma padronização e são confeccionadas de materiais variados, como, por exemplo, fibras de piaçaba, pano e papelão.

normativa, quando o que importar durante a exibição é a ocultação do rosto, não tendo artefatos exclusivos para tal fim. As máscaras usadas no cerimonial da dança durante os festejos de santo são improvisadas e não são consideradas como objetos de poder e prestígio, como em outras áreas etnográficas da região Amazônica.

A dança do mascarado piaçabeiro diferentemente da “dança do freguês piaçabeiro” não possui um conjunto de cânticos estruturados. A condução dessa dança é ritmada pelos movimentos corporais, pela improvisação das máscaras e pelo rufar dos tambores cujas batidas acompanham os atos violentos executados pelos fregueses para intimidar os patrões, com quem se confrontam.

O início do cerimonial se dá na madrugada. Segue os mesmos procedimentos da dança anterior (dança da piaçaba), quando um chefe solicita ao cantor da banda que cesse o som. Nesse momento, o chefe mascarado anuncia às pessoas que bailavam no salão que está remando na direção da comunidade um bando de fregueses piaçabeiros armados com terçado e que eles estão carregados de muita coisa do mato. O salão é esvaziado e o rufar dos tambores anuncia a entrada dos piaçabeiros que encobrem os rostos, os quais tomam conta do salão e dançam ao som do tambor empalheirados em duas filas, uma de frente para a outra. Gesticulando com o terçado, partem para o lado de fora para o encontro com os patrões presentes. Eles solicitam comida, cachaça e por último carregam as mulheres e as filhas dos patrões para o salão. As batidas dos tambores cessam e o chefe ordena que o som eletrônico volte a soar. Neste momento, os fregueses passam a dançar com as mulheres dos patrões, estes ficam observando do lado de fora do salão. Os mascarados trocam constantemente de pares, confundido os patrões devido à variedade de máscaras, que não seguem qualquer padrão. A maioria das máscaras não são rostificadas¹⁴⁶, algumas indicam a pertença da cabeça ao corpo, outras comportam apenas a parte da cabeça. Depois de bailar com as esposas e filhas dos patrões, os fregueses mascarados carregam as mulheres e as devolvem para os patrões.

O grupo de mascarados se reúne em torno de uma mesa bem grande no centro do pátio. Nesse momento eles demonstram que são sujeitos de posse, exibindo grande quantidade de bebidas e comidas. Convidam os patrões e suas respectivas esposas para participar do momento. Ora e outra, um mascarado se levanta e rapta a esposa de um patrão para bailar. Esse movimento perdura madrugada adentro. Antes dos primeiros raios do sol apontar, os mascarados se retiram e saem espalhando suas máscaras em

¹⁴⁶ Na roda havia apenas duas máscaras rostificadas. Estas foram as únicas que não foram destruídas e queimadas pelas mulheres mães de crianças pequenas.

árvores ou casas da comunidade e retornam trajando roupas estilizadas (calça jeans, camisa polo, etc.) e tênis, sapato à moda amazonense. Antes do amanhecer, boa parte das máscaras é extraviada ou queimada por mulheres mães, temendo que o artefato possa assombrar suas crianças, mas não que elas possam encarnar algum espírito ou forças sobrenaturais.

Os mascarados se retiram da festa ficando apenas os fregueses na sua ficalidade, sobretudo, portando roupas que demonstram o quanto os fregueses possuem forças para adquirir produtos industrializados. As máscaras espalhadas pelos arredores da comunidade é uma mera ilustração que os fregueses fizeram na noite que se passou, demonstrando que podem vestir outras roupas para seguir na festa.



Figura 19: Máscaras rostificadas que não foram queimadas pelas mulheres.



Figura 20: Máscaras sem rosto ornamentadas com fibras de piaçaba que foram queimadas pelas mulheres.

Quando amanhece, os mordomos e os festeiros responsáveis pela logística do dia preparam um mingau de goma de mandioca para ser distribuído para os convidados. O mingau é servido em cuias feitas de cabaça que circulam entre pessoas afins. Depois da refeição do mingau, as pessoas se dispersam ficando somente aquelas com cargos na festa, como os mordomos de mesa, os “escravos do santo” e os promesseiros responsáveis pelos preparativos das refeições. Os convidados se recolhem para as suas embarcações ou se alojam em casas de parentes na comunidade. Os anfitriões auxiliam pontualmente, pois em dia santo não se trabalha, não se faz nada, a não ser em prol do santo. Pessoas que transgridem essas normativas despertam a fúria dos santos, que podem responder de maneiras diferentes, a exemplo da fúria lançada por Santo Alberto durante os cerimoniais da festa no ano de 2010 na comunidade de Tapera no rio Padauri¹⁴⁷. Nesse ano, quando realizei a minha segunda viagem para o rio Negro, presenciei um naufrágio da embarcação do patrão Tônico Saracura, um dos patrões mais fortes da região do rio Padauri e Preto. No entanto, os indígenas me confirmaram que não se tratava de um simples naufrágio, mas sim da fúria de Santo Alberto, que havia punido o patrão por esse ter quebrado uma regra.

Um dos juízes da festa foi enfático, argumentado que quando uma pessoa vem para participar do festejo tem que concentrar somente no festejo, tem que deixar de fazer outras atividades, principalmente trabalho. Para isso, quando um visitante chega à comunidade anfitriã, os anfitriões amarram uma fita colorida no barco, nas canoas, para

¹⁴⁷ A comunidade de Tapera tem como santo padroeiro Santo Alberto, que é festejado no mês de agosto.

indicar que as pessoas estão presas às festividades do santo, somente sendo liberadas quando os anfitriões do festejo desatarem as fitas no último dia de festa. Depois de desatadas, as fitas significam a autorização para o retorno a suas respectivas comunidades.

O Tônico Saracura desrespeitou as regras, desatou a fita e partiu rio acima com uma carga de piaçaba. Com o santo ninguém brinca, ninguém falte com respeito, o castigo vem imediato. Nós estávamos na reunião com o santo quando chegou à notícia que o barco do Tônico Saracura havia afundado. Lutaram para salvar, mas a força do santo é mais forte. Ele perdeu tudo, barco, piaçaba e a proteção do santo. Se ele ficasse na festa, mesmo só participando de outras coisas, da bebedeira, das danças, do futebol nada ia acometer, porque o santo não se preocupa com isso, porque toda essa coisa é em reunião a ele. (Ailton Oliveira Baré, comunidade Tapera, 28 de agosto de 2010)

Esses argumentos constituem elementos fundantes da benevolência dos santos, quando as pessoas os consideram como seres bondosos e que não causam infortúnio a quem segue as normas e comporta-se com respeito. Pois os santos não castigam o adultério, o roubo, o assassinato, o consumo de bebidas alcoólicas, o uso de substâncias por rezadores e xamãs, mas sim interfere quando as pessoas faltam com respeito para com ele.

O Tônico Saracura não recupera mais o produto dele, o santo tomou, não pra ele sabe. Tem patrão que pensa que só porque tem dinheiro pode comprar tudo, vem só para o baile e faz toda aquela graça, paga e vende bebida e quando termina a dança vai embora. Quem vem para uma festa de santo sabe dos seus compromissos, fica amarrado com o santo. (Isabel Baré, comunidade Tapera, rio Padauri)

Os bailes de forró durante os três dias de festa são vistos como o momento em que as pessoas se permitem, dançam e muitas vezes exageram na bebida, nas aproximações, encontram pessoas distantes, rompem limitações, resolvem querelas, porém o santo sabe que toda aquela movimentação é feita com esforço de todos em prol dele. Neste sentido, o baile de forró é agregador, bem como é o momento de encontros onde todos dançam as mesmas músicas: padrões-fregueses; gente-encantados; botos-gente e comunidades rivais.

3.5.3. O baile de forró: estar *caraiu* ou virar branco?

Depois de servido o jantar coletivo, o sino da capela soa dando sinal para as pessoas se reunirem para que se inicie a ladainha da noite coordenada pelo catequista, a

parteira local e o rezador. As ladainhas são curtas, concentrando-se em um único oratório a Santo Antônio seguido pelas orientações da parteira e do rezador. Após o encerramento, estrondos de foguetes são lançados e a animação da banda começa zoar. As bandas de músicas estilizadas (forró, brega, tecnobrega, etc.) tornaram-se, depois do santo, o principal atrativo das festas. Essas bandas contratadas nas cidades de Barcelos, Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira passaram a onerar as despesas dos festejos. No entanto, os festeiros e promesseiros não medem esforços para não deixar faltar uma banda para os seus santos. Eles usam de todos os artifícios para conseguir contratar uma banda.

Em Campinas do Rio Preto, por exemplo, normalmente a comunidade abre uma roça para o santo com a finalidade de cultivar mandioca para produzir farinha e ter condições de contratar uma banda. O valor cobrado pelas bandas é muito distante do poder econômico local e as farinhadas nem sempre são suficientes, pois uma única roça não é suficiente para bancar a contratação. Neste sentido, as lideranças políticas e os festeiros recorrem a pessoas que exercem cargos políticos na cidade, como vereadores, secretários municipais, prefeitos, que aproveitam o momento para erguer palanque eleitoral nas comunidades indígenas. Também, muitas das vezes, patrões, para alegrar seus fregueses, firmam contrato e bancam bandas para animar durante todas as noites dos bailes, como acontece na comunidade de Malalahá, onde patrão e fregueses bancam toda a festa de São José. Neste caso, os fregueses repassam para o patrão, geralmente, uma tora de piaçaba de aproximadamente oitenta quilos para contribuir nas despesas com o santo. Além disso, muitos fregueses são promesseiros, de modo que a contribuição ainda é mais onerosa, sem contar, todavia, com as empolgações da cachaça, momento em que fregueses não se importam com a dívida, bancam bebedeiras para os amigos e a caneta do patrão anotando tudo. Quando termina o festejo, o freguês está completamente endividado, tendo a obrigação de honrar sua dívida voltando para os piaçabais sob os olhos atentos do seu patrão.

Os casos mais comuns são de promesseiros que tomam a si a responsabilidade de acertar todas as despesas com a banda. Quando essa situação ocorre, há motivo para orgulho por parte da comunidade festeira, pois ter autonomia para realizar o festejo é um indicativo das boas relações que vigoram entre o santo e as pessoas da comunidade. No entanto, quando um promesseiro falta com a palavra, as pessoas da comunidade vivem momentos de suspense, temendo alguma intromissão negativa do santo no curso da vida comunitária.

Um caso muito comentado no rio Preto refere-se a um promesseiro que foi agraciado pelo santo e, com a graça alcançada, prometeu bancar uma banda para animar o festejo de Santo Antônio. O promesseiro firmou contrato com o santo e com a comunidade de que iria animar no baile sem cobrar pagamento por duas noites, sabendo que o festejo reserva três noites para os bailes. No entanto, no último dia de festa, os fregueses empolgados com a animação solicitaram do proprietário do som (promesseiro) que animasse a festa por mais uma noite. O promesseiro se recusou, alegando que já havia cumprido sua promessa em animar os dois dias para o santo. A partir dali, quem desejasse animar a festa teria que negociar com ele um pagamento em irapucas, artesanato, toras de piaçaba, sacos de carvão vegetal ou outros objetos de valor, alegando que já havia acertado sua dívida com o santo. Os fregueses embriagados, a duras penas, saíram recolhendo esmolas dos festeiros. Conseguiram juntar algo, mas não o suficiente para convencer o proprietário do som. Por muita insistência dos fregueses, o homem resolveu animar a festa a contragosto. Quando se preparava para instalar a sonorização, a aparelhagem não funcionou e boa parte do equipamento de som ficou danificada. Considerou-se, nesse caso, que “o santo intrometeu”, retaliando o ato sovina.

Tudo em nossa festa é importante. Não tem nada melhor um do outro, tudo tem a sua importância. As ladainhas são importantes, o levantamento do mastro, a folia [a navegação da esmola], o jogo de futebol e o baile. Não dá para dizer qual é o mais importante. Se você for perguntar para o catequista ele vai responder que as ladainhas e devoções ao santo são mais importantes, mas para um jovem, ele respeita muito o santo, a ladainha, mas ele sabe que se uma festa de santo não tiver o baile e o campeonato de futebol, a festa não fica animada. Desse jeito, a gente sabe que tudo que é apresentado é para agradar a todos, mas também tem que saber respeitar o santo e, por isso, a gente tem que participar de tudo que acontece, a gente não tem que fazer tudo pela metade ou agradar um só um. Vamos para a mata buscar o mastro, tá ajudando o santo, quando vamos resgatar as esmolas, o santo tá vendo e nos protegendo, depois de cumprir essas obrigações você está liberado para fazer as outras coisas e com a proteção de Santo Antônio, que a gente escolheu para cuidar da gente também. Agora a bondade dele tem limite, sabe? E a pior coisa é promesseiro descumprir suas obrigações. Isso pode mudar muita coisa. (Ladi Basílio Baré, comunidade de Campinas do Rio Preto, junho de 2014)

O baile é visto como o momento de permissão, no sentido em que tudo é permitido desde que não se falte com respeito ao santo, pois este, como já enfatizado, não condena a bebedeira, o adultério, a dança, mas sim a quebra de um compromisso

para com ele. Dessa maneira, o baile proporciona “encontro” entre pessoas distantes, rompe barreiras imaginadas e proibidas, proporciona novas alianças, se aproximando da noção da “teoria da relacionalidade generalizada”¹⁴⁸ proposta por Kelly (2005, p. 206), quando pessoas se deslocam do plano do parentesco para muitos outros mais inclusivos, como, por exemplo, a relação de devoção ao mesmo santo.

Vamberto Baré, uma liderança política local, sintetiza o modo baré de transitar por entre diferentes contextos relacionais, afirmando que eles sabem viver na cidade, sabem utilizar de vários instrumentos de manuseio no meio urbano, bem com lança luz sobre a questão da ambivalência do virar branco.

“Nós indígenas temos dificuldades de encontrar emprego fora da comunidade. Na aparência nós somos diferentes dos *caraiu*. Por isso nós temos que nos preparar para viver nas comunidades indígenas. Precisamos sair, mas voltar para a comunidade porque a própria cidade se encarrega de expulsar nós indígenas. Alguns resistem, mas vivem de forma desumana. Já basta! Tanto que fomos desumanizados. Sabemos que os nossos xamãs, os bons pajés que são chamados de sacacas se desumanizam, se transformam em onças, anta, arara, gavião, etc. Mas é dentro da nossa tradição. Eles fazem essa transformação para cuidar do nosso povo, através de ensinamentos deixados pelos nossos ancestrais. Por isso, nós do povo baré somos diferentes, mas sabemos fazer, sabemos viver em qualquer lado desse mundo, usar celular, computador, enfrentando, sem deixar de desanimar. Assim, nós vamos vivendo e esse nosso jeito deixa as pessoas com inveja”. (Vamberto Baré, comunidade Canafé, rio Negro).

O interlocutor acima, assim como a maioria das pessoas no rio Preto, compartilha dessa maneira para marcar a posição dos Baré quanto ao assunto de virar branco. No movimento de virar branco, os Baré do rio Preto criam situações para se diferenciar dos demais grupos indígenas do rio Negro. Eles procuram se aproximar o máximo dos amazonenses de Manaus, pois muitos experimentam a vida na capital do Amazonas, trazendo dessa experiência a vontade de está lá, mas com os pés na comunidade. Para citar um exemplo, quase todos jovens na comunidade possuem aparelho de telefone celular, ressaltando que em Campinas não há sinal para comunicação de telefonia móvel. O celular é um objeto de desejo, é utilizado para falar com os parentes em Manaus quando as pessoas vão para as cidades. Na comunidade o aparelho é utilizado nas funções secundárias, como ouvir músicas do branco, tirar fotografias etc. Os mais idosos dão menos atenção para esse objeto, no entanto, não

¹⁴⁸ Kelly (2005, p. 205-206) resume tanto a necessidade social de afins quanto a necessidade político-ritual de inimigos, envolvidas em diferentes aspectos da produção de pessoas e parentes.

deixam de usufruir e, em muitos casos, chegam até a financiar aparelhos para seus filhos e netos. O interlocutor ressalta ainda a questão da inveja, tema presente na vida rionegrina que perpassa por todas as esferas da vida social e que tem vinculação estreita com a sociocosmologia, como veremos a seguir.

3.6. “Esse povo do rio Negro é igual à gente de fundo. Têm inveja até dos nossos santos”.

A frase acima foi enunciada por uma mulher baré quando esta se encontrava reunida com outras mulheres da sua comunidade comentando os festejos passados e comparando a festa de Santo Antônio no rio Preto a outras festas de santo em comunidades adjacentes. A anciã baré comentava:

A festa do ano passado não teve nenhum problema, ninguém saiu reclamando que passou fome e foi maltratado. A banda que veio do Barcelos era muito boa. Eles tocaram até não aguentar mais, todos gostaram da disposição deles, não fizeram corpo mole de jeito nenhum, agradou todos. Mas aqui no rio Negro as pessoas falam mal mesmo e vem para as festas dos outros somente para *amoerar*. Esse povo do rio Negro é igual à gente do fundo. Parece que ainda são parentes da gente do fundo, que só inveja, inveja e inveja nós o tempo todo. Lá em Tapera [comunidade vizinha rio abaixo], os festeiros de lá trouxeram a mesma banda que tocou na nossa festa. Eles foram os que mais saíram falando mal da nossa festa. Tudo é inveja. As pessoas daqui parecem que quer andar tudo igual para umas coisas, mas não querem andar igual para outras. [...]. As pessoas, principalmente esses mais novinhos procuram sempre andar no rumo do branco, quer viver na cidade, mas quando as coisas apertam, tem fome, volta para a comunidade, se apega com os parentes, com o santo. [...] Lá na festa de São Pedro em Canafé do ano passado tinha até gente de Brasília, só porque a gente sempre convida nossos amigos da cidade para vir participar da nossa festa [...]. Nunca vi povo tão invejoso quanto aqui no rio Negro. São parentes mesmo de gente-peixe. Têm pessoas que só vem para curiar as nossas coisas, esses são mesmo parente dos bichos do fundo.

No Médio Rio Negro, pessoas responsáveis pelas festas de santo não medem esforços para organizar uma festa com fartura, com novidades e muita dedicação ao santo. Isso tudo para agradar o santo e despertar a curiosidade dos outros, como ressaltou uma interlocutora: “a gente faz tudo para o santo, mas também a gente quer fazer diferente, trazer coisa nova que as pessoas daqui não conhecem”. Cada festa tende

a demonstrar suas peculiaridades, reforçando a ideia que quanto mais inovações são inseridas mais inveja desperta as outras comunidades¹⁴⁹.

A questão da inveja é muito corriqueira no rio Negro. As pessoas consideram como um ato de gente do fundo e dessa forma, muitas das vezes compreendida como uma ação que não traz em si força de maldade. Nessa concepção, as pessoas fazem uma ligação de continuidade às premissas sociocosmológicas, considerando que os humanos ou gente de cima nos tempos primordiais foram ou habitavam o mundo do fundo. Durante o processo de transformação intenso do mundo, muitas pessoas não conseguiram se transformar e dessa maneira, permaneceram vinculados ao mundo do fundo, porém desejando “cobiçar” o mundo de cima e por isso, acredita-se que a inveja o rio Negro está relacionada diretamente à gente do fundo. Tudo indica que aquele que invejam não tem a intenção de se apossar das coisas dos outros, tampouco permanecer no mundo alheio, mas somente “curiar” e depois retornar para o seu mundo. É como se fosse uma ação do desejo, do querer e da vontade que muito se aproxima das reflexões aristotélicas, quando elenca que invejamos porque existem outros, a vida dos outros, existe a relação dos outros com o mundo.

Na inveja, a condição básica é que, ao eleger o outro e suas qualidades como objeto de invejar, este outro não pode estar longe do seu sentimento. Eu não invejo alguém inatacável, alguém que esteja fora do meu campo de percepção. (Aristóteles, 2000, p. 69)

Neste sentido, visualiza-se com a concepção rionegrino da inveja, pois se constitui entre aqueles que podem manter relações tangíveis e não tangíveis. Dessa maneira, os encantados e outras gentes se põem em evidência de que eles existem.

Todavia, se acrescenta outras peculiaridades da inveja rionegrina, como, por exemplo, propagar a inveja como elemento para marcar diferença. As inovações nas festas de santo têm objetivo, além de agradar o santo, introduzir coisas novas de outras gentes com a intencionalidade de despertar inveja no vizinho e demonstrar que a inovação tem a capacidade de trânsito em outros mundos.

A ornamentação da capela é uma mistura de vários elementos, desde bandeirinhas coloridas, balões, arranjos florais a artefatos confeccionados com a fibra da piaçaba, lenços de arumã, cesto de imbé entre outros. Percebe-se que a cada ano, há necessidade de novos ornamentos e, sobretudo, objetos que despertem curiosidade nas pessoas:

¹⁴⁹ Por exemplo, jogo de luzes, roupas estilizadas, passos de dança, estilo de cabelo entre outras.

A gente traz coisas novas, mas não esquecemos as coisas nossa mesma, sabe. A gente não gosta de abandonar o que foi ensinado pelos antigos. Quando eu comecei a entender das coisas, era bem diferente. Não se permitia muitas coisas, até o foguete não era permitido. Foram os patrões mais velhos que trouxeram para dentro da festa os foguetes, agora a gente tem que comprar, porque festa sem foguete é festa que não anima. Aqui no rio Negro é assim, basta um ter uma coisa para logo, logo ter em todas as comunidades. É para tudo. Mas não é inveja não, sabe, é porque a gente é assim mesmo, todo mundo quer ter as coisinhas boas, quer possuir, mas depois abusa e fica só com as coisinhas daqui mesmo. (Isabel, comunidade Tapera, novembro de 2014)

Esta conversa foi enunciada por uma mulher de outra comunidade [Tapera] para mim no contexto da festa de Santo Alberto, quando estávamos reunidos com algumas mulheres da comunidade de Campinas do Rio Preto e um vereador da cidade de Barcelos. Percebe-se que a interlocutora na sua diplomacia, inverte a questão da inveja, pois à luz do julgamento social, a inveja passar a ser abominável.

Quando se inicia a derrubada do mastro, somente aquelas pessoas que fizeram compromisso com o santo, os promesseiros, os escravos de santo, os juízes dos mastros, os mordomos e os bandeireiros são ordenados para “tirar uma risca” do mastro. Tirar uma “risca do mastro” é sinal de prestígio para com o santo e a representa a benevolência quanto pessoa. Esse ato desperta a inveja daqueles que deixaram de fazer um compromisso sério com o santo. Então, nesse momento, as pessoas impedidas de “tirar risca do mastro” ficam “curiando igual gente do fundo”.

3.7. O corte final: o derrubamento dos mastros e a distribuição de alimentos

No último dia de festa, as atenções se voltam para o corte final – o derrubamento dos mastros. Esse ato marca a finalização da festa e, ao mesmo tempo, se dá os primeiros passos para a organização do festejo do ano seguinte. Nesse momento se escolhem novos juízes, mordomos, bandeireiros, bem como é o momento em que promesseiros anunciam suas graças e se comprometem com o santo. No plano simbólico, cortar os mastros significa despachar os emissários do santo (homem, mulher e criança) para voltar ao céu, onde os anfitriões fazem os seus agradecimentos e o reconhecimento daquelas pessoas que não mediram esforços para ajudar a festa. Para demonstrar a benevolência do santo, as pessoas retiram do corpo dos mastros frutas e distribuem para os visitantes. Vamos aos passos.

No final da tarde do último dia do festejo, o sino da capela soa e as pessoas começam a se reunir em frente ao espaço que estão fincados os três mastros. Depois de reunidos, inicia-se a ladainha centrada em parte do oratório de Santo Antônio. Quando inicia o oratório, as pessoas acendem velas e permanecem com elas acesas de frente para os mastros. Após a arenga, as pessoas depositam as velas ao redor dos mastros e em seguida adentram a capela e se curvam em frente do altar, beijando fitas que estão presas na ara. Ao sair da capela, as pessoas novamente se juntam em frente aos três mastros, onde o gambeiro faz rufar o tambor e, na sequência, um dos juizes dos mastros se apresenta com um machado dando o primeiro golpe. Os mastros são derrubados por partes, seguindo a seguinte ordem. O primeiro a ser derrubado é o “mastro mulher”. As juízas e os juizes desses mastros iniciam as primeiras machadadas e em seguida os golpes vão obedecendo a uma hierarquia. Juizes, mordomos, promesseiros, escravo do santo e festeiro. O mastro vai caindo lentamente e as frutas são retiradas do seu tronco e são distribuídas somente para as mulheres convidadas. Depois, seguindo o mesmo cerimonial e hierarquia, se derruba o “mastro homem” e por último o “mastro criança”, cujas frutas são destinadas exclusivamente para as crianças presentes¹⁵⁰.

A distribuição de frutas durante as festas de santo vem sendo considerada por alguns pesquisadores, como Oliveira (1995) e Barros et al (2007), como uma forma moderna para se realizar o ritual do *dabukuri*. Como assinalei em outros tópicos, os participantes das festas poucos falam do ritual do *dabukuri*. Para a maioria, o ritual do *dabukuri* está associado aos rituais do jurupari e na região são poucas as pessoas que podem realizá-lo. Nesse sentido, os argumentos de Kaj Arhem (2001) se fazem esclarecedoras, pois o autor considera que o processo de substituição das malocas por comunidades ocasionou o abandono gradativo do ritual do *dabukuri*.

Bruzzi (1994) designa o *dabukuri* como a “festa dos presentes” vinculada a uma rígida formalidade entre os participantes, principalmente os chefes de grupos domésticos ou chefes de malocas. O autor elenca que o *dabukuri* se tratava de uma festa baseada essencialmente na oferta do peixe, do beiju ou dos frutos, e na comunhão da bebida (caxiri) e do fumo. Portanto, as formalidades mais sistêmicas nas festas de santo são os compromissos firmados entre os devotos promesseiros e santo e as relações entre anfitriões e convidados. Durante a distribuição de frutas o que está em jogo são as

¹⁵⁰ No alto dos três mastros, como já assinalado, há fincado em cada um deles uma bandeira com a imagem do santo. Quem pegar essa bandeira será um dos juizes do mastro do ano seguinte.

relações de reciprocidade, quando os anfitriões retribuem agradecimentos aos convidados, confirmando alianças cerimoniais, firmando um contrato que celebra um compromisso de participar dos festejos dos vizinhos.

Após os mastros derrubados, um grupo de homens da comunidade se reúne em torno dos mastros expostos ao chão e ao som da batida compassada do tambor conduzida pelo gambeiro, os homens recolhem os três mastros e acomodam atrás da capela. Depois deste ato, eles se voltam para a beira do porto, quando desatam as fitas amarradas nas embarcações liberando os visitantes para retornar para as suas respectivas comunidades.

Para dar o corte final ao festejo, depois que os convidados se distanciam do porto, os anfitriões vão se reunir no centro comunitário para um jantar coletivo. É o momento em que eles verbalizam comentários gerais sobre a festa e agradecem ao santo as benevolências mediadas por ele entre as pessoas e o estabelecimento conduzido para um campo amplo relacional, onde o santo não somente protege, pune, agracia, mas também começa a intervir em outras esferas, pois como as pessoas de Campinas observam, Santo Antônio se consolidou no rio Preto porque todas as pessoas na comunidade aderiram ao santo, pois as eficácias logradas por ele somente são alcançadas pelo fato de que todos os grupos domésticos asseguraram o santo e fizeram dele um interlocutor. O santo já auxilia nas caçadas, nas pescarias, intervém nos infortúnios, já se manifesta nas condutas com os encantados.

Dessa forma, as festas de santo são importantes para a dinâmica dos processos de socialidades entre as comunidades e para a mobilidade sócio-espacial entre pessoas, bem como para regular norma que consolida e estabelece trocas e alianças. Quando as pessoas festejam e respeitam as condutas, elas acreditam que estão aptas para receber a colaboração dos santos, podem amenizar os problemas da vida diária, assim como podem orientar no cotidiano da lida nos trabalhos e a convivência com outros seres e mundos.

CAPÍTULO IV

4. PATRÕES, FREGUESES E OS DONOS: suas perspectivas quando ao sistema econômico que participam.

Meu pai começou a trabalhar desde cedo nos seringais como freguês. Ele sempre dizia que homem no mato para se tornar homem com força tinha que enfrentar o patrão, pedir crédito e conservar a sua confiança com ele [dívida]. A pessoa que conseguisse cuidar da sua dívida era digna de ser chamada de homem. A notícia se espalhava em todo o rio, que descia como se fosse uma enxurrada. Os patrões cuidavam de espalhar, dizendo: fulano tal é gente que se pode aviar sem medo, mas tinha pessoas que não conseguiam conservar a dívida, e então essas pessoas não eram ninguém, era mesmo bicho bruto, porque os patrões ignoravam, punia mesmo, suspendia o rancho, a mercadoria. E aí você sabe, sofre muito, porque freguês que se preze não fica sem mercadoria, não fica sem rancho. Isso é a humilhação para o freguês. (Antônio Buyawaçu, comunidade Campinas do Rio Preto, junho de 2014)

O que estou denominando de regime econômico do aviamento é um tipo de relação social, muito bem sintetizada por Antônio Buyawaçu, na citação acima, pautada pelo adiantamento de mercadorias industrializadas por um *patrão* para um *freguês* (indígena), que contrai uma dívida com o patrão e que procura saldá-la à custa de produtos naturais. Esse tipo de relação é muito comum na Amazônia.

O regime de aviamento é muito antigo na região amazônica e atualmente prevalece na maioria das negociações comerciais na região do Padauri-Preto, principalmente operando na cadeia da piaçaba, em que o controle é exercido pelos patrões. O estudo do aviamento na região amazônica já foi empreendido por muitos pesquisadores,

destacando-se para o contexto geral amazônico Wagley ([1957] 1977); Santos ([1977] 2009), Aramburu (2009) e Teixeira ([1977] 2009), cujas abordagens se pautam na concepção de que o aviamento era o principal elemento estrutural que regulava as relações comerciais na Amazônia.

Para o contexto do rio Negro, pesquisadores abordam o regime de aviamento sobre óticas diferentes. Meira (1993, 1996) define o aviamento como um mecanismo de relação social vertical: dependendo da situação, patrão pode virar freguês e o freguês pode virar patrão. Ele define o aviamento como um regime de exploração assimétrica. Peres (2003; 2006) desenvolve a ideia de “economia moral” para tratar as relações do aviamento, considerando que essa atividade é desenvolvida sob a forma de exploração e recrutamento de força de trabalho, na qual a coerção e a violência constituem elementos fundamentais.

Geffray (1996), que realizou pesquisa referente ao modelo de exploração paternalista no Brasil, considera que o regime de aviamento é um tipo de “servidão voluntária”¹⁵¹, pois as pessoas “aviadas” são livres e o trabalho é conduzido através de uma relação em que existe um “contrato”, quando o freguês solicita adiantamento de mercadorias para garantir a sua produtividade. Nesse caso, não se caracteriza por uma servidão compulsória, mas por uma “servidão voluntária”, pois o que liga o freguês ao patrão é a sua dívida.

Para Teixeira ([1977] 2009, p. 110), o aviamento como forma de relação comercial funciona a partir da existência de um duplo e original sistema de crédito, sendo um bancário, formal, quando o comerciante patrão contrai empréstimos em bancos nas grandes cidades, e outro comercial, informal. Este último é o que mais corresponde ao regime de aviamento no rio Negro. A dinâmica interna do aviamento se inicia com o “aviar”, que corresponde ao fornecer mercadorias a crédito a outrem, geralmente um freguês indígena, que deve ser paga mediante a entrega de produtos extrativos. A partir de então se constrói um complexo regime de relações entre diversos agentes e agências¹⁵² situadas no interior e no exterior da cadeia do aviamento e que, em minha percepção, ultrapassam as relações mercantis, pois não será a liberdade das regras de mercado que definirá as relações entre patrões e fregueses.

¹⁵¹ “Servitude volontaire” (GEFFRAY, 1996, p. 154).

¹⁵² “Agência” no sentido empregado por Sztutman (2012, p. 75), que a entende como uma rede culturalmente prescrita para pensar a causalidade, alguma pessoa-agente ou coisa-agente. Atribuir agência a algo seria, nesse sentido, atribuir mente ou intenção, não importa se a pessoas ou a coisas.

Uma vertente de pesquisadores de abordagem econômica, como Santo ([1977] 2009) e Oliete (2009), considera o aviamento como uma forma pré-capitalista de relação comercial¹⁵³, pois esses autores sugerem que, apesar da ligação do regime de aviamento com os mercados nacionais e internacionais globalizados¹⁵⁴, ele não deve ser considerado uma atividade capitalista *stricto sensu*, partindo da premissa da racionalidade não geradora de excedentes da economia indígena, bem com os vínculos extraeconômicos nas suas relações. Por outro lado, o aviamento é visto por pesquisadores marxistas como uma relação capitalista de exploração, onde os patrões extraem a mais-valia e exercem domínio total sobre os fregueses e que estes são subordinados no sentido *stricto* pelos patrões (ALBUQUERQUE, 2010; MENEZES, 2012). Nesse caso, a ênfase recai no forte antagonismo entre patrão e freguês, este último sempre produzindo lucro para o patrão numa relação que gera diferenças marcantes entre duas categorias: a dos exploradores e a dos explorados.

Aramburu (2009), apoiado nos estudos pós-modernos, considera que o regime de aviamento encontra-se mergulhado em profundas mudanças devidas às implicações do mercado globalizado, que permitiu uma abertura multifacetada e gerenciada de créditos e outras políticas sociais para o interior amazônico, rompendo laços de fidelidades fortemente constituídas entre patrões e fregueses ao longo do processo colonizador. Mesmo com as mudanças observadas na dinâmica do aviamento, como demonstram Aramburu (2009) e Prang (2001), considera-se que o aviamento ainda é caracterizado como extremamente rígido; vertical e explorador, impedindo a conversão de uma economia de troca em uma economia monetária, mas que nas últimas décadas essa relação de servidão/endividamento se transformou em uma relação mais estritamente comercial, conservando ainda a relação afim entre patrão e freguês.

Almeida (1992), em pesquisa com seringueiros da região do rio Purus, observou que as relações de aviamento – obrigação econômica a partir de dívidas iniciadas pelo fornecimento de suprimentos – seriam, da parte dos envolvidos, um sistema de trocas, ainda que assimétrico. A etnografia desse autor deixa claro que, para os fregueses, as relações sociais de contrato informal se caracterizavam por obrigações

¹⁵³ Em 2008, Oliete esboça o perfil do regime de aviamento como uma forma pré-capitalista de relação comercial.

¹⁵⁴ Prang (2001) considera que, apesar da demanda internacional por borracha ter diminuído por volta de 1910, a seringa continuou a ter alguma importância, particularmente durante a Segunda Guerra Mundial. A produção cessou na metade dos anos 80 com o fim dos subsídios federais e a partir desse período, a piaçaba (*Leopoldinia piassaba*) e os peixes ornamentais se tornaram os principais produtos extrativistas da região do Médio Rio Negro.

mútuas. O patrão era responsável pela manutenção das mercadorias, prestação de assistência aos doentes e elo de comunicação entre a cidade e o interior. Em troca os fregueses (seringueiros) lhes forneciam produtos naturais (borracha) na forma do pagamento da renda, ou seja, do pagamento anual pela utilização das estradas de seringa. Almeida ressalta o regime de aviamento sem descartar sua relação como de “servidão”, porém dá ênfase à importância da relação de troca que existe no sistema, analisando as relações de reciprocidade e afinidade entre patrões e fregueses.

Na conjunção dessas discussões apresentadas acima, compartilho que o regime de aviamento representa contrair dívidas; ter acesso a mercadorias industrializadas; representa também uma relação de fidelidade entre patrão e fregueses. No entanto, como apontou Aramburu (2009), muitas mudanças estão ocorrendo na estrutura do regime, como, por exemplo, a maior disponibilidade de créditos, a quebra do monopólio dos grandes patrões, o acesso à informação, o conhecimento dos direitos trabalhistas, entre outros. Porém, destaco que o aviamento, sobretudo no Médio Rio Negro, permanece como um regime de trocas assimétricas (ALMEIDA, 1992) e que as atividades econômicas das populações envolvidas continuam pautadas por uma economia que prima por suprir suas necessidades básicas imediatas.

Partindo de um ponto de vista macro, o regime de aviamento é parte estruturante do sistema capitalista. No entanto, se ampliarmos a lupa, pode-se observar que o aviamento não se alinha a alguns postulados centrais do capitalismo, primeiro porque o freguês em tese não vende a sua força de trabalho, mas oferta seus produtos para saldar dívidas antecipadas pelo patrão pelo viés do “aviamento” de mercadorias industrializadas. Por outro lado, não existem fregueses assalariados, mas trabalhadores “livres”, mesmo numa posição desigual e em posições ambíguas.¹⁵⁵

Embora exista circulação de moedas em um dos pontos verticais da cadeia do aviamento – aquele que o patrão utiliza para liquidar mercadorias – em outro ponto, onde estão os fregueses e os produtos *in natura*, a circulação de moedas é bem restrita.

¹⁵⁵ Como enfatiza Taussig (1993, p. 79), “tudo, nesse sistema, repousa na aparência de um comércio, no qual o devedor não é nem escravo, nem trabalhador assalariado, mas um negociante, sujeito à férrea obrigação de pagar adiantadamente. Por que semelhante ficção de comércio exerceu tamanho poder é uma das grandes singularidades da política econômica e, até nossos dias, não houve meios de deslindar este paradoxo: os comerciantes de borracha, embora se empenhassem incansavelmente em criar e manter essa realidade fictícia estava mais do que prontos a reclamar a carne do corpo de um devedor”.

O que prevalece são as trocas¹⁵⁶ e estas não são apenas motivadas pelo interesse meramente material ou corporativista. As trocas incluem também a preocupação com a satisfação das necessidades dos outros ou com a manutenção dos laços sociais, bem como produzem valores afetivos (amizade, proximidade) e valores éticos como a confiança, a equidade e a responsabilidades, como frisou Antônio Buyawaçu na citação de abertura desta seção.

Dessa maneira, o aviamento é um regime que também se assemelha às relações paternalistas,¹⁵⁷ quando sobressai uma considerável relação de generosidade entre patrões e fregueses, mais uma vez bem definida pelo meu interlocutor Antônio Buyawaçu:

Moço! Se eu for falar dos patrões e fregueses aqui no rio Preto e Padauri, onde eu me criei, vai ter muitas coisas, eu já vi muitos acontecimentos por aqui. Porque tem aqueles patrões que antigamente castigava mesmo, surrava freguês que não quisesse obedecer, este ia mesmo para o tronco, sabe; mas tinha aqueles patrões que cuida, aquele que tem dó do pobre do freguês, dá medicamento, acode quando precisa, cuida dos filhos e mesmo sem honrar a dívida, tem patrão que ainda avia o rancho porque fica com pena do pobre do freguês. A gente também tem que ver o lado do patrão, não se pode dizer que ele é sempre chuva, ele é sol também. Ele molha, ele enxuga, ele nos leva, ele nos traz. O patrão é igual o pé [árvore] de tucumã, que é cheio de espinho, mas oferece bons frutos para nós e para os bichos também. O freguês também é do mesmo jeito, tem bicho ruim, mas tem bicho bom. É como os bichos do mato. No mato tem de tudo. Tem o bicho que te traz doença; tem o bicho que invade a tua roça, mas tem o bicho que te ajuda, serve para comer, serve para criar (Antônio Buyawaçu, comunidade Campinas do Rio Preto, julho de 2014).

É buscando o entendimento desse aspecto de generosidade, de paternalismo, de reciprocidade, isto é, desse campo relacional amplo, que procuro apresentar as relações entre patrões, fregueses e os donos no contexto do Médio Rio Negro. Busco entender como eles se percebem quanto ao regime econômico de que participam – o

¹⁵⁶ Para Simmel (2005), o uso do dinheiro (moeda) permite o desenvolvimento, entre outros, do anonimato dos parceiros nas trocas e de uma significativa crença na racionalidade.

¹⁵⁷ “Cette disposition n’est pas moins imaginaire que la dette des obligés, mais elle n’est pas moins structurelle non plus. Et la structure imaginaire capitaliste s’oppose ici à celle du paternalisme sur un point dont les conséquences sociologiques sont considérables : l’égalité formelle des partenaires de l’exploitation” (GEFFRAY, 1996, p. 158).

aviamento. O trabalho etnográfico no Médio Rio Negro foi me conduzindo as observações em que patrões, fregueses e os donos estão sempre presentes como protagonistas ou antagonistas dos principais eventos locais, bem como estão presentes em boa parte dos relatos recolhidos por mim em campo, muitos deles vivenciados pelos próprios indígenas ou, às vezes, ouvidos por eles dos seus avós ou de uma pessoa mais idosa.

Quando me refiro a freguês aqui, geralmente falo de um indígena que trabalha no piaçabal ligado a um patrão sobre o regime de aviamento. Mas também falo dos fregueses que deixaram o piaçabal e agora estão envolvidos com os patrões da cidade, operando na lógica do “aviamento urbano”¹⁵⁸, como, por exemplo, boa parte dos moradores de Campinas do Rio Preto, que “saíram do cativo do patrão no piaçabal” e agora estão presos aos “patrões da cidade”. Os patrões são na grande maioria pessoas de outras regiões, embora, devido à mobilidade na estrutura do regime de aviamento, alguns indígenas tenham se tornado pequenos patrões, em geral, financiados pelos seus antigos patrões. Existe, portanto, uma minoria de fregueses indígenas que se transformaram em patrões.

Nesse capítulo, as reflexões recaem sobre a relação entre os patrões e fregueses que dinamizam o regime de aviamento através da extração da piaçaba no Médio Rio Negro. No contexto da extração da piaçaba, descrevo a situação do trabalho extrativista e as condições dos fregueses e seus desdobramentos, bem como aponto os principais patrões que atuaram e atuam na região em estudo. Encontramos muitos relatos de patrões bem-sucedidos que de uma hora para outra perderam tudo o que haviam conseguido: “é como se passasse por um temporal e quando tudo se acalma, você perdeu tudo, às vezes até os parentes” – enfatiza Buyawaçu para falar de fracasso de patrões. Também nessa seção, faço uma correlação entre patrões, fregueses e os donos, abordando alguns pontos intrínsecos dessa correlação como, por exemplo, patrão e xerimbabo; adoção e apadrinhamento; fregueses e mercadorias e patrões que se tornaram encantados; os pactos realizados pelos patrões e fregueses com seres perigosos. Por fim, analiso a circulação de pessoas (patrões e fregueses) e dos objetos na perspectiva dos fregueses indígenas do rio Preto.

¹⁵⁸ O que estou chamando de “aviamento urbano” é um tipo de relação em que um patrão adianta mercadorias e bens, porém a dívida não é exclusivamente paga com produtos naturais (extrativista ou agrícola), mas sim com os provimentos de benefícios de governos, tais como Bolsa Escola, Bolsa Verde, Auxílio Maternidade, salário e aposentadoria.

4.1. O tempo da piaçaba

Um dia, quando eu era criança de uns sete anos de idade, meu pai e minha mãe me trouxeram para o piaçabal. Uma coisa eu nunca me esqueço de quando cheguei lá. Perguntei para minha mãe: o que era essa planta piaçaba? Ela me respondeu: ela é uma planta amiga que ajuda todos nós daqui do rio Negro. Com a sua folha nós cobrimos as casas e barracos. Suas frutas alimentam gente e os animais. Sua barba [a fibra] é que nos sustenta, é o nosso poder. Ela faz a gente feliz. Quem se acostuma a viver no meio dos piaçabais, meu filho, não se acostuma mais com outro tipo de serviço. Pergunte a seu pai se ele quer sair de dentro do piaçabal? Não! Ele não quer. É aqui, meu filho, que está a alegria dele, mesmo com toda a sovinice do patrão. Aí, seu Augusto, depois de ouvir isso, eu fui entender que o freguês é feliz no que ele faz, cortando a fibra, cuidando da palmeira para não morrer e vivendo de frente com a mata bruta. (Genésio Gereba, Baré, comunidade de Águas Vivas, agosto de 2010)

Muitas terminologias temporais¹⁵⁹ foram criadas para marcar o predomínio ou a decadência de determinado ciclo econômico na região amazônica. O período das “drogas do sertão” foi muito difundido através dos relatos dos administradores coloniais Charles-Marie de La Condamine ([1745] 1999) e Alexandre Rodrigues Ferreira ([1792] 2008). Esses dois administradores e pesquisadores, a serviço da coroa portuguesa, adentraram a região amazônica mapeando lugares, povoados, malocas, rios, igarapé, identificando nomes de “tribos indígenas”, bem como identificaram os principais produtos naturais que rendessem lucros para a empreita colonial. Santos ([1977] 2009) e Teixeira (2009), por exemplo, chamam de o “tempo da seringa”, o período em que o extrativismo do látex era predominante em toda a Amazônia. O *boom* da borracha foi um período longo da história econômica da Amazônia e começa a entrar em decadência na metade do século XX em decorrência das oscilações do mercado internacional (Segunda Guerra Mundial, depreciação dos preços de produtos primários, etc.). Meira (1993; 1996) fala em “tempos dos patrões”¹⁶⁰ para refletir sobre a posição dos indígenas no regime de aviamento, cujo principal elemento propulsor é a extração da fibra da piaçaba.

Bonilla (2004, 2007), analisando a relação no Médio Purus entre patrões e fregueses, a partir do ponto de vista dos indígenas, traça uma linha sucessória para

¹⁵⁹ A questão do tempo e das temporalidades é muito marcante nas reflexões antropológicas contemporâneas. O sentido empregado aqui está envolvido em qualquer relação possível entre o discurso antropológico e seus referentes.

¹⁶⁰ Wright (1999, p. 171), fala em “época dos patrões”, abordando a trajetória de vida dos Baniwa, que de acordo com o autor foi marcada, no espaço e no tempo, por suas relações com os comerciantes.

marcar o tempo entre os Paumari: o “tempo dos antigos”, que corresponde ao tempo dos ancestrais; o “tempo dos patrões”, marcado pela invasão colonizadora dos comerciantes brancos (*jara*); e, atualmente, a “Era cristã”, quando os patrões saíram de evidência devido a presença missionária.¹⁶¹ Esses marcos temporais também é asseverado pelo movimento indígena local, como demonstrado na citação abaixo:

É fato que o rio Negro sempre foi uma região com um grande potencial para o extrativismo, que contribuiu e muito na economia da região durante muitos anos. Houve várias fases, muitos produtos tiveram seus momentos, no entanto existe um produto que superou todos os momentos. Lógico, estamos falando da fibra da piaçava. (ACIMIRN, Seminário de apresentação dos potenciais econômicos da região do Médio Rio Negro, Santa Isabel do Rio Negro)

O relato acima me inspirou a marcar o tempo atual na região em estudo como “o tempo da piaçaba¹⁶²”. A depreciação da borracha foi um fator fundamental que intensificou a migração de indígenas para a região do Médio Rio Negro para trabalhar no extrativismo da piaçaba, que se tornou um dos principais produtos de exportação. Atualmente, no Médio Rio Negro e nas cidades de Barcelos e Santa Isabel existe uma concentração considerável de indígenas de diversas etnias trabalhando no extrativismo da piaçaba. No contexto do “tempo da piaçaba”, procuro traçar o perfil dos fregueses que labutam na extração da piaçaba e demonstrar o quanto o piaçabal corresponde a um espaço de agregação e constituição de identidades. Busco entender os processos de sociabilidade que se verifica no espaço do piaçabal – a colocação –, uma estrutura formada pelo barraco, oficina, varadouro, galhas; rebolado, os igarapés e habitado por todos os tipos de gente.

Desde os primeiros anos da invasão dos europeus à região amazônica, a piaçaba já havia sido cobiçada pelos administradores coloniais: a palmeira aparece na lista como um dos produtos de interesse econômico.¹⁶³ Primeiramente, utilizada no

¹⁶¹ “Au contraire, c’est lorsque l’on parle du changement et de la transformation que les Paumari se souviennent de l’un ou l’autre récit en évoquant alors soit ‘le temps des anciens’, soit ‘le temps des patrons’, soit ce que nous appelons ‘l’ère chrétienne’ qui correspond au temps présent” (BONILLA, 2002, p. 30).

¹⁶² Quando designo o tempo da piaçaba é em considerações à marcação de tempo que os moradores do rio Preto se referem para destacar o período histórico que iniciou suas atividades na extração da palmeira da piaçaba. O tempo da piaçaba também nos orienta sobre os processos de ocupações da região do rio Preto, como foi abordado no segundo capítulo.

¹⁶³ Ferreira ([1792] 2008, p. 231) a respeito da piaçaba e da agricultura no Médio Rio Negro comenta: “Concluo o artigo da agricultura de Thomar com outra pequena reflexão sobre nenhum apreço, que na dita Villa se faz da piassaba, que tem perto, nas terras da consta fronteira, e dentro do Padauri, donde a pôde tirar e propagar pela capitania [...] devo reservar o resultado das minhas observações; bastará

fabrico de cordas para embarcações, teve seu apogeu quando a administração colonial instalou no Médio Rio Negro, nas proximidades da vila de Thomar (próximo à foz do Padauri), uma base para industrialização de cabos. Essa empreitada contou com a mão-de-obra escrava indígena, principalmente, os Baré e aqueles considerados “arredios” que eram capturados nas chamadas “guerras justas” que se tornavam escravos dos colonizadores e passavam a trabalhar compulsoriamente nos empreendimentos coloniais (MEIRA, 1990; 1993; WRIGHT, 1996; 1999; ANDRELLO, 2006).

Com o surgimento de outros produtos de interesse econômico e o aparecimento das cordas de *nylon* no mercado internacional, a piaçaba perdeu espaço, nesse contexto, como empreendimento econômico colonial. No entanto, para os indígenas, a piaçaba manteve seu valor multifacetado, pois eles continuaram utilizando a fibra da palmeira para fabricar diversos utensílios (artesanato, peças domésticas que auxiliam no trabalho da roça, armadilhas de pesca, etc.), assim como as folhas era utilizada para fazer as coberturas das casas.

Somente com o declínio da borracha, a piaçaba entrou em cena como um dos principais produtos de exportação no Médio Rio Negro. Incorporando o antigo regime de aviamento que era praticado nos seringais, as relações de produção continuaram centradas na relação dual entre patrão e freguês, porém com maior abertura para ambos os lados, pois, para o patrão, as linhas de crédito se abriram, diferentemente do “tempo dos seringais”, quando a maioria dos patrões eram “aviados” das grandes firmas, como, por exemplo, a J. G. Araújo e a Hugson. Atualmente, na cadeia da piaçaba, o grande patrão muitas das vezes é o exportador e quem dispõe de capital de giro, portanto, achatou-se a cadeia vertical, quando as firmas eram tidas como a cabeça da cadeia e monopolizavam as relações comerciais na região.

A diversidade de produtos industrializados multiplicou-se. Todavia, o acesso a alguns produtos ainda é bem restrito para a maioria dos fregueses, como, por exemplo, o motor de centro e o motor de popa. Além dos preços exorbitantes, percebo que o patrão dificulta “aviar” tais bens para evitar a qualquer momento a saída do freguês do piaçabal. Mesmo com a abertura para outros produtos (geladeiras, aparelhos de TV, fogão, equipamentos de som), as negociações à base do aviamento continuam ocorrendo

por agora, que uma só coisa advirta, e que, fiados no uambé e no timbó-titica, tem deixado os índios das povoações superiores, não digo já perder, mas inter-se pelo mato a piassaba”.

com uma limitada circulação de moeda, ou seja, ainda existe uma relação direta entre o patrão e o freguês no que tange às negociações entre eles.

Pelo lado do trabalho do freguês no piaçabal, apesar das interpretações que consideram essa atividade como similar a escravidão ou semiescravidão, muitos estão no trabalho porque consideram que o piaçabal é um espaço que foi se constituindo como referência. Basta atentar para a citação do freguês Genésio Gereba, no início desse tópico, para perceber que conhecer e viver dentro do piaçabal é como viver em um local a que se pertence, e com isso o freguês não consegue viver em outro local, “prefere viver em frente à mata bruta”¹⁶⁴. Por outro lado, boa parte dos fregueses, quando não seus filhos, passou a ter acesso à informação, a participar de programas do governo, do movimento indígena, assistência social, e isso motivou alguns fregueses a questionar a sua posição dentro da cadeia da piaçaba. Mas, mesmo assim, há muitos fregueses que consideram o trabalho extrativista da piaçaba como a única coisa que existe, mesmo com toda adversidade que o freguês enfrenta no seio do piaçabal¹⁶⁵.

Os piaçabais¹⁶⁶ estabelecem ampla rede de relações que não se restringe apenas ao econômico, embora seja o fator econômico que determina, em muitos casos, o deslocamento de grupos domésticos inteiros para trabalhar durante períodos prolongados na extração da fibra da palmeira da piaçaba, principalmente no período de inverno quando o acesso aos piaçabais se torna menos desgastante, pois os igarapés estão cheios, possibilitando, assim, a navegação das canoas até o local de trabalho, bem como maior facilidade no escoamento do produto – os pacotes de fibras de piaçaba até o porto do patrão ou até à comunidade do freguês.

Quando um grupo de homens ligados por laços de parentesco chega ao piaçabal, geralmente financiado por um patrão, eles se dedicam, nos primeiros dias, à montagem da empreita de trabalho que se constitui em escolher o espaço do “barraco” para dormir e guardar os pertences; bem como abrir *varadouro* - caminho que leva até o local de

¹⁶⁴ Muitos fregueses têm como ponto de referência residencial a cidade, onde moram os filhos e esposa. O freguês piaçabeiro durante o ano deve passar no máximo três meses junto da sua família na cidade. Quando os filhos recebem férias da escola, toda a família muda, nesse período, para o piaçabal.

¹⁶⁵ Durante a segunda etapa do trabalho de campo, colaborei na aplicação do “Censo do piaçabeiro”. O questionário padrão, em uma das 39 questões, perguntava por que a pessoa estava trabalhando no extrativismo da piaçaba. As respostas mais evidentes foram as seguintes: “eu nasci no piaçabal e a única coisa que eu sei fazer é tirar piaçaba”; “meu pai era piaçabeiro e me trouxe para cá, então é isso que ele me ensinou e o que eu sei fazer”; “é a única coisa que nós sabemos fazer, na cidade não tem emprego para indígenas não, então nós temos mesmo é que ficar em nosso lugar”.

incidência das palmeiras de piaçaba denominado de *rebolado*. Também as pessoas montam uma oficina próxima ao barraco, onde as fibras da piaçaba serão organizadas em pacotes. Depois de toda essa estrutura pronta, inicia-se o trabalho do corte e gradativamente vão se construindo as *galhas*, que são ramais que saem do *rebolado*, em direção perpendicular ao *varadouro*. As *galhas* são fundamentais porque a produção é escoada para o *varadouro* e depois é conduzida para a oficina. Essa estratégia economiza energia e tempo, pois o freguês abre as *galhas* para encurtar a distância e se livrar de transitar com a sua produção pelo longo percurso do *varadouro*, pois a distância do *rebolado* para o barraco e a oficina geralmente dura em torno de uma hora de caminhada. O freguês indígena trabalha no corte da fibra no período da manhã, reservando o período da tarde para trabalhar em sua oficina ou para caçar ou pescar, no intuito de complementar a alimentação. A alimentação na colocação é compartilhada entre grupos de fregueses¹⁶⁷. Depois de um mês de labuta no piaçabal, se constrói uma estrutura de trabalho – a colocação - semelhante a uma árvore, sendo o *varadouro* o caule; os *galhos* formam a copa e o barraco¹⁶⁸ e a oficina são as raízes desta árvore de trabalho.

As oficinas são espaços compartilhados, geralmente entre dois fregueses. Construída ao lado do barraco, a oficina constitui-se de três ferramentas básicas, fabricadas artesanalmente pelos fregueses: 1) aparador, 2) amarrador e 3) batedor.

O aparador, fabricado a partir de pedaços de madeira entre 30 a 50 centímetros fincados no chão na posição vertical, serve para a mensuração das fibras a serem aparadas, ou seja, cortadas para ficarem num mesmo tamanho. Os pedaços de madeiras são fincados no chão em posição vertical, tendo como apoio duas varas pequenas pregadas na horizontal entre cada par na vertical. Apoiado nas varas horizontais está uma tábua que serve como base para apoiar as fibras que serão medidas e aparadas.

O amarrador é um instrumento elaborado a partir de três ou quatro varas pequenas na posição vertical, uma ao lado da outra, firmadas no chão. O chão é revestido com palhas de modo a proteger as fibras da piaçaba. O objetivo desse

instrumento é auxiliar no processo de compactação das fibras para serem organizadas em fardos e assim amarradas.

O batedor é um pequeno instrumento de madeira que é desenhado manualmente, semelhante a uma palmatória, tendo uma das extremidades em formato circular que serve para o freguês bater as fibras para manter uma padronização das mesmas. Somente depois desse processo, o produto já pode ser encaminhado para o patrão que financiou o freguês ou ser vendida para o primeiro regatão que aparecer, caso o freguês não esteja amarrado a algum patrão.

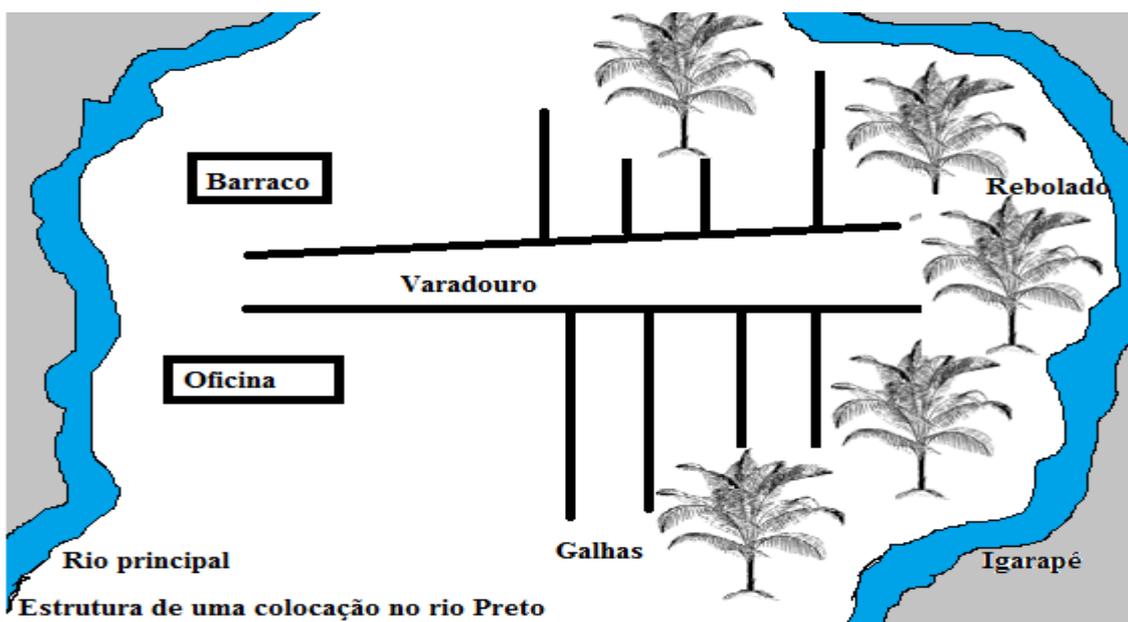


Figura 21: estrutura de uma colocação.

No espaço entre o *rebolado* e o barraco existe um campo perigoso e intersubjetivo é o espaço onde os fregueses constantemente se deparam com “bichos do mato”, “donos da floresta”, encantados e animais peçonhentos e ferozes, como as onças, que ora partilham amorosidade, participando de cerimoniais entre os fregueses, ora se tornam agressivas numa relação ambígua, mas sempre fazendo parte dos processos de sociabilização no espaço do piaçabal.

É interessante do ponto de vista analítico que o trabalho extrativista da piaçaba não parece ser uma simples atividade por meio da qual os fregueses procuram suprir necessidades elementares, ou um simples recurso que utilizam para ir dominando o meio em que vivem. Tudo parece indicar que o trabalho que o freguês piaçabeiro desenvolve no interior da mata significa, antes de tudo, uma extraordinária manifestação do seu domínio no interior de um espaço ou um território que vem sendo construído por

eles, cujos referenciais de sociabilidade perpassam por diversas orientações, como, por exemplo, a sociocosmologia local. Portanto, não está em pauta que a vida no piaçabal seja meramente uma ação para sobreviver numa perspectiva econômica. Pelo contrário, vai muito além do retirar o sustento, pois existe um amplo campo relacional com seres de diversas ordens, como, por exemplo, os animais peçonhentos e agressivos, os não humanos, como os bichos do mato (curupira, mapinguari, mati, *caricawara*, etc.), e determinadas piaçabeiras que se transformam em gente. Esses e outros seres fazem parte da vizinhança do espaço complexo do piaçabal ou da colocação.

Como estou tentando demonstrar, o piaçabal não é um espaço meramente de exploração de recursos, ele é considerado um espaço de sociabilidade. As gentes dos piaçabais constituem-se de especialidades com marcas distintas, como, por exemplo, os fregueses piaçabeiros, que são tidos como conhecedores de uma vasta diversidade de puçangas, rezas e benzimentos para fins diversos, isso porque eles conhecem com profundidade os espaços do seu território.

Durante o trabalho de campo, quando estava na comunidade de Campinas do Rio Preto, observei várias vezes mães de crianças pequenas enfermas aguardarem na beira do rio a descida de um piaçabeiro para que este lhe prestasse uma reza para espantar o mau agouro que impregnava a sua criança, mesmo a comunidade tendo bons rezadores. Isso demonstra a força dos piaçabeiros enquanto portadores de conhecimentos especializados que vão além das habilidades de cortes -- que somente eles sabem fazer de forma que não maltratem as palmeiras da piaçaba.

Os piaçabeiros [fregueses] que vivem embrenhados no mato têm mais conhecimento, porque eles parecem que vivem mesmo perto dos outros bichos, parece que eles sabem amansar coisas que vem do mato. Aquele que passa muito tempo aqui na comunidade parece que perde o conhecimento, a força da natureza. Eles rezam, rezam, mas às vezes não dá jeito. Por quê? Porque eles estão perto de mulheres, estão comendo coisa “gordurosa” e fazendo coisa que não deveriam estar fazendo. Isso faz esquecer. Agora no meio do piaçabal parece que os piaçabeiros ganham força (Derly Tipa, Baré, comunidade de Campinas do Rio Preto, agosto de 2014).

Pelo viés pragmático da produção, o freguês piaçabeiro adquire qualidades e habilidades específicas. Sem a intenção de criar um *ranking* entre piores e melhores fregueses, sobretudo devido à inconstância dos fregueses quando se trata da sua produção, os patrões criaram uma taxonomia para os fregueses piaçabeiros de acordo com a habilidade que cada um demonstra. Por exemplo, do ponto de vista da produção

existem três tipos¹⁶⁹ de fregueses piaçabeiros: 1) o freguês “faca¹⁷⁰ de curupira”; 2) o freguês “faca de aririnha”; e 3) o freguês “faca de jabuti”. O primeiro é aquele que trabalha arduamente e consegue tirar saldo do patrão. Geralmente esse tipo de freguês se isola no meio do *rebolado*, abandonando o barraco, e só aparece quando a sua produção é suficiente para entregar para o patrão. O “faca de curupira” é muito questionado, e acusado de fazer pacto¹⁷¹ com “bicho do mato”:

O pessoal fala que esses que ficam embrenhados lá dentro dos rebolados sem tomar café, sem bicar uma dose [cachaça], sem falar com gente, se alimentando só de coisa do mato, parece que não é gente não. O produto que eles trazem não foi força deles não, é coisa dos bichos. Sabe lá o que eles fazem! Só sei que eu quero trabalhar mesmo do meu jeito, com a minha força, mas não quero acordo e ajuda desses bichos não; o senhor sabe, né (Genésio Gereba, Baré, comunidade Águas Vivas, outubro de 2010).

Geralmente, o freguês “faca de curupira” consegue extrair entre quatro a cinco toneladas de piaçaba por *fabrico*.¹⁷² Esse tipo de freguês normalmente consegue tirar o saldo, que volta para as mãos do patrão, que estrategicamente facilita o acesso à mercadoria. Então, ao invés de ter saldo, o freguês passa a dever novamente ao patrão, e este seduz o freguês apresentando mercadorias novas de acesso restrito como, por exemplo, relógios, aparelhos de som moderno, celulares de última geração, bens que poucos fregueses conseguem adquirir. Ter acesso a bens restritos passa a significar a diferenciação de um freguês.

O freguês no geral é bondoso, não é sovina. Quando ele tira saldo quer extravaiar, demonstrar para os parceiros que ele pode bancar algo porque ele tem condição de pagar, mostrar que ele pode enfrentar o patrão e conseguir qualquer mercadoria. Às vezes bebe tudo de cachaça, mas ele satisfaz a sua vontade. Isso é para todo tipo de freguês, do forte ao mais fraquinho. Eles não são *sacatinas* [sovinas], eles são generosos (Edson Marat, comunidade Malalahá, novembro de 2014).

¹⁶⁹ Também existe uma classificação dada pelos patrões: 1) freguês “faca de ouro”, aquele que corta bem o produto e produz o suficiente para retirar saldo; 2) o “faca de prata”, que é um freguês regular; e o “faca de lata”, que tem sua produção abaixo da média.

¹⁷⁰ A faca é um dos principais instrumentos de trabalho do piaçabeiro. O modelo do instrumento faz a diferença no corte da fibra – inclusive há modelos de faca que matam a palmeira da piaçabeira. O corte também é muito importante para a manutenção da piaçabeira. Uma regra geral: não se podem cortar com terçado as fibras, nesse sentido o freguês decreta a morte da palmeira.

¹⁷¹ Sobre o pacto de fregueses com “seres perigosos”, abordaremos em outro tópico da tese.

¹⁷² Os períodos de trabalho nos piaçabais são chamados de *fabrico* ou *empresas*. Esse período é muito variável, mas comumente um fabrico dura em torno de três a quatro meses.

O segundo tipo de freguês piaçabeiro, o “faca de ariranha”, mais comum na região, exerce uma posição intermediária no que tange à produção. Eles trabalham em grupo, como as ariranhas que são gregárias, mas a produção geralmente é individual.¹⁷³ Durante um fabrico, os “facas de ariranha” conseguem fazer entre três a quatro toneladas da piaçaba nos “pacotes”.¹⁷⁴ Na maioria dos casos, eles trabalham somente para pagar suas dívidas. No entanto, ficam com o “poder” de acesso à mercadoria com o patrão, porém preso a ele, pois quando não conseguem pagar o adiantamento voltam para o piaçabal e empenham mais um fabrico para o seu patrão financiador. Nesse caso, a dívida sempre vai aumentando e o freguês se torna quase um “cativo” do patrão. Esse é o tipo de freguês que passa muito tempo nas mãos de um único patrão. Há casos em que a dívida é arrolada para outras gerações de parentes. Por exemplo, quando um freguês falece, a dívida é incorporada aos filhos ou irmãos que negociam com o patrão na tentativa de amortizar em pequenas proporções, fornecendo pequena parte da sua produção. No entanto, o patrão deixa de fornecer mercadorias enquanto o freguês não salda a dívida.

Meu marido [Osvaldo] era freguês do Sr. Polegada [patrão] desde quando ele era garoto. Então ele trabalhava só para livrar o nosso racho. Eram dois ranchos; um para ele levar para o piaçabal e outro para ficar aqui comigo e as crianças. A despesa era alta demais. Então meu marido ficou doente, o patrão o levou para a cidade para poder se tratar. Mas quem disse que ele voltou? Ele morreu na cidade e o patrão por lá mesmo fez o sepultamento. Quando ele chegou à comunidade avisou que Osvaldo havia morrido. Depois ele [o patrão] nem se preocupou com os nossos sentimentos e apresentou a dívida que a gente teria que pagar. Até o caixão ele colocou na nota. É assim que fazem os patrões com a gente aqui no rio Negro. É desse jeito (Otília, Baré, comunidade Bacuquara, outubro de 2010).

O freguês “ariranha” se apega muito a seu patrão devido à relação de longas jornadas. Isso faz crer que exista uma relação paternalista em que o patrão cuida e demonstra preocupação. No entanto, todos os serviços prestados são devidamente contabilizados. No caso acima, cheguei a conversar com o filho do patrão a respeito da arbitrariedade de ter sepultado Osvaldo sem o consentimento da família, ao que ele me respondeu:

¹⁷³ Há casos em que o freguês trabalha em conjunto com sua família (pai, mãe, filhos, genros e netos). Mesmo nesse caso, raramente se tira saldo, pois o rancho para sustentar toda a família tem um valor alto e, dessa forma, a produção da família é para saldar a dívida.

¹⁷⁴ O pacote é a embalagem da piaçaba, que vai ser entregue para o patrão. Existem vários: cabeça, saca, tora, piraiba e penteada. Essas três últimas são as mais comuns.

Meu pai prestou assistência para o Osvaldo, que era freguês dele há muito tempo. Era como se fosse um filho. Quando ele chegou a falecer, meu pai achou que deveria sepultá-lo como gente, aqui no cemitério da cidade. Ele fez isso, só que as pessoas não reconhecem que ele pensava que estava fazendo de bom agrado, mas é assim mesmo, seu Augusto, aqui, a gente nunca tá agradando ninguém, sempre o patrão é visto como monstro, perverso. Se meu pai o deixasse morrer no piaçabal? Seria também acusado de ser um patrão perverso, ruim, que não cuida. Sempre vai ser assim. Agora meu pai não é um patrão grande, ele tem despesa também. Depois desse acontecido, meu pai tá pensando seriamente em sair desse ramo (Lacerda, rio Curuduri, outubro de 2010).

O terceiro tipo, o freguês “faca de jabuti”, faz alusão às narrativas baré que envolvem relações entre animais. O jabuti aparece nas narrativas como um animal muito esperto que engana grandes animais, como, por exemplo, as onças e os macacos-aranha – este último é tido como muito esperto, mas somente o jabuti consegue enganá-los. Por esse motivo, o freguês “faca de jabuti” está sempre desconfiado das ações do patrão. Eles correspondem àqueles que entregam produtos em menor quantidade. Estes são mais propensos a entrarem em conflito com o patrão; são os que adquiriram um incipiente estudo na cidade e às vezes possuem escolaridade mais elevada que o patrão.

O Jabuti parece muito fraco, até um curumim consegue buscar na mata, mas o que há de mais importante no jabuti é a sua inteligência. O Sr. Sabia que o jabuti consegue fazer coisa que nem os cristãos imaginam fazer. Eles caminham devagar, mas pensam muito rápido. (Caetano Neto, comunidade Campinas do Rio Preto, agosto de 2014)

Eles estão sempre a questionar as arbitrariedades do patrão e estão constantemente de olhos abertos quanto aos valores superfaturados das mercadorias e resistem à cobrança abusiva da tara¹⁷⁵. Em tese, eles deveriam ser os melhores fregueses, mas o aprendizado da cidade direcionou para uma vida paradoxal, pois eles não conseguem se firmar na cidade, tampouco no piaçabal, e conduzem uma vida desregulada e liminar.

Desse modo, esse tipo de freguês vive perambulando entre calhas de rios. Por isso, os patrões sempre mantêm uma vigília mais severa quanto a esses fregueses, pois sabem o risco que correm quando adiantam mercadorias para eles. No entanto, é muito constante o patrão resgatar esse tipo de freguês das mãos de outros patrões, pagando a

¹⁷⁵ A tara é uma taxa que varia entre 15% a 20%, que é descontado de cada pacote de produto [fibra da piaçaba] para o patrão. Por exemplo, se o freguês entrega um pacote de duzentos quilos, na real é como se ele estivesse entregando um pacote correspondente a 160 quilos. A justificativa é que a fibra da piaçaba perde peso depois de exposta aos raios do sol.

sua dívida e fazendo com ele um contrato informal, tornando o freguês um cativo. O patrão penhora os restritos bens do freguês, como a canoa e o motor rabeta, liberando-os somente a partir do momento em que ele começa amortizar a dívida.

Aqui tem freguês igualzinho ao jabuti, trapaceiro. Quando a gente passa a criar um jabuti, a gente deixa o animal dentro da nossa casa como se fosse nossa gente, dá alimento e ora e outra ele se esconde, passa muito tempo sem aparecer, semanas, até meses, mas quando ganha o caminho do mato vai embora e não volta mais. Os antigos contam que o jabuti consegue enganar até a onça, que é um animal desconfiado. Assim mesmo tem freguês aqui, trapaceiro e desconfiado. Nós patrões damos confiança, eles vão para o piaçabal, acabam o rancho e não conseguem tirar o produto, é só o patrão cochilar, para ele ganhar o rumo da cidade. Quem fica no prejuízo? O pobre do patrão. Porque na cidade ele vai arrumar outro patrão, então eu vou cobrar meu prejuízo com o seu novo patrão. A gente faz um acordo e ele [o novo patrão] vai me pagando aos poucos para eu não ficar no prejuízo. Mas tem patrão que não faz isso, não é unido e quer mesmo que a gente fique no prejuízo. (Edson Marat, comunidade Malalahá, novembro de 2014).

Nas calhas¹⁷⁶ dos rios Padauri e Preto, os principais da região, existem cerca de quatrocentas colocações e uma área vastíssima de piaçabais. Cada colocação abriga em torno de três a quatro fregueses. Por outro lado, existem colocações que são ocupadas por uma única família nuclear. No início do “tempo da piaçaba” era muito comum grupos domésticos se instalarem por inteiro no piaçabal, quando eles passavam a trabalhar em conjunto. Com a constituição das comunidades e o advento da escola, os fregueses passaram a deixar seus filhos nas comunidades para iniciar a jornada escolar.

Um freguês do tipo “faca de ariranha”, mais comum na região, chega a cortar em média cinquenta quilos de fibra de piaçaba por dia, o que resulta num total¹⁷⁷ de aproximadamente quatro toneladas de piaçaba que são extraídas dos piaçabais da região

¹⁷⁶ As áreas mais conservadas, abundantes em piaçabais virgens (que nunca foram cortados), estão nas cabeceiras do Alto Rio Aracá, Preto, Padauri, Curuduri e na Terra Indígena Yanomami, cujos estoques vêm sofrendo pressão por conta dos patrões que deslocam mão-de-obra de Barcelos para a extração da fibra nestes locais.

¹⁷⁷ No “Censo do piaçabeiro” foi possível detectar o tempo de trabalho que o freguês gasta durante uma empreita. Durante a semana, o freguês reserva um dia para caçar ou pescar, uma semana para limpar os igarapés e limpar as galhas e o varadouro; um dia para coletar cipó e outros insumos da floresta que auxiliam na manutenção do barraco e das atividades em sua oficina, como, por exemplo, confeccionar o aparador, o batedor, os pentes e outros instrumentos que são feitos com material da floresta; o dia que o freguês tira para apreciar uma cachaça. Portanto, o tempo de trabalho exclusivamente na extração da fibra durante o fabrico corresponde a 76 dias, o que rende para o freguês 3,8 toneladas da fibra.

do Padauri-Preto por freguês durante um *fabrico*, geralmente três a quatro meses ininterruptamente sem afastar os pés da colocação.¹⁷⁸ Temos que levar em consideração que o freguês trabalha num ritmo que congrega socialidade com a vizinhança e, sobretudo, gasta boa parte do tempo para os afazeres domésticos e os preparativos de técnicas e armadilhas para conseguir alimento (pesca e caça), além do trabalho de abertura de uma colocação, a construção do barraco, a limpeza de igarapés e do *rebolado*.

O piaçabal é um espaço de fisionomia homogênea, adensamento de palmeiras entrelaçados por grandes árvores nas cabeceiras de igarapés.¹⁷⁹ Estima-se que os piaçabais da região do Padauri-Preto abrigam temporariamente setecentos¹⁸⁰ fregueses indígenas, e destes apenas a metade são residentes permanentes das comunidades assentadas nos dois rios. A outra parte é de indígenas que residem nas cidades, principalmente Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, porém vinculados às comunidades do interior, sejam por laços de parentesco ou por origem, já que muitos nasceram em comunidades ou sítios ao longo das margens dos principais rios e igarapés da região.

Excetuando-se a modalidade do “barracão” e o arrendamento¹⁸¹ das estradas dos seringais, o “tempo da piaçaba” muito se assemelha ao “tempo da seringa”. Muitos fregueses que estão hoje na piaçaba passaram pela seringa, assim como muitos patrões, pois existe uma visível continuidade tanto do lado dos patrões quanto do lado dos

¹⁷⁸ Apesar de a piaçaba ser considerada uma planta que tem um alto poder de regeneração e a área do Médio Rio Negro ser uma região endêmica dessa palmeira, atualmente existe uma grande preocupação em relação a quantidades de fibra que estão sendo retiradas dessa região. Meira (1993, p. 17) considera que o extrativismo da piaçaba deve ser classificado como “extrativismo de coleta”, visto que assegura uma extração *ad infinitum* do produto. Na minha concepção vejo problemas, pois compartilho dos estudos preliminares do Grupo de Trabalho para o Ordenamento da Cadeia da Piaçaba, coordenado pela ACIMIRN, que indicam a necessidade de já começar a se pensar um plano de manejo para a piaçaba no Médio Rio Negro. Para Oliete (2008, p. 83) ainda falta mais informações quantitativas que confirmem essa tendência. Os dados sociais levantados em sua pesquisa (2008) sugerem que há uma sobre-exploração no rio Preto que poderia conduzir futuramente ao esgotamento do extrativismo da piaçaba.

¹⁷⁹ Onde há predominância de jara, açáí e buritizal não há piaçaba. A piaçaba não se junta com esses tipos de palmeira.

¹⁸⁰ A ASIBA contabiliza que existe cerca de 1.200 fregueses piaçabeiros em todo o Médio Rio Negro. Até o momento da escrita desta tese, não tive acesso aos dados finais do Censo do Piaçabeiro realizado pela ASIBA e pela Fundação Vitória Amazônia (FVA).

¹⁸¹ Há alguns casos em que patrões exigiam o pagamento de exploração de área de piaçabal, considerando-se donos de piaçabais. Todavia, com o acesso à informação, alguns fregueses passaram a questionar esse tipo de prática. Atualmente, os donos de igarapés estão desaparecendo da microbacia do Padauri, sobretudo, a área da região se encontrar em processos de estudos de delimitação e demarcação. Estudos coordenados pela FUNAI solicitado pela FOIRN.

fregueses que participam atualmente da cadeia da piaçaba. Por exemplo, o patrão Edson Marat, da comunidade de Malalahá no rio Preto, herdou do seu pai, José Marat, que foi patrão da seringa nas décadas de 1940 e 1960, a condição de patrão da piaçaba. Como Marat gosta de frisar: “Meu pai me preparou para eu ser patrão”.

Muitos dos fregueses do velho José Marat do “tempo da seringa” passaram a labutar nas atividades da extração da piaçaba durante os primeiros anos de labuta no “tempo da piaçaba”. Para visualizar melhor o “tempo da piaçaba”, passo a relatar mais pormenorizadamente dos principais agentes dessa cadeia: patrões, fregueses e os donos. Os donos são considerados mediadores fundamentais de caráter sobrenatural, por assim dizer.

4.2. Os patrões da região do Padauri-Preto.

Nasci e me criei dentro desse Padauri. Já vi passar muita gente por aqui. Gente que é bom lembrar e que traz saudade, mas tem outras que não é bom pensar. Deixa pra lá, já se foi. (Genésio Gereba, Baré, comunidade de Águas Vivas, rio Preto)

Neste tópico apresentaremos os patrões que atuaram e atuam na região do Padauri-Preto. O levantamento foi obtido a partir de longas rodadas de conversas que tive com José Melgueiro de Jesus, Genésio Gereba e Antônio Buyawaçu. Esses três homens possuem muitas características em comum: os três são índios baré, nasceram na região do rio Preto e mantêm variadas relações na condição de freguês. O primeiro, Genésio Gereba, ainda permanece vivendo no piaçabal na condição de freguês, tentando saldar uma dívida que vem “rolando” há mais de cinco empresas. Os dois últimos deixaram a vida dos piaçabais e passaram a se dedicar ao trabalho na roça e a atividades de pesca (comercial e ornamental). José Melgueiro e Antônio Buyawaçu deixaram de trabalhar no piaçabal, mas não deixaram de manter relações com os patrões. Agora eles passaram a se relacionar mais intensivamente com os patrões na cidade, quando todos os meses negociam seus produtos por mercadorias industrializadas. Os patrões da cidade são os responsáveis por gerenciar os cartões de benefício dos seus fregueses. Muitos dos patrões na cidade já foram “patrões de rio” ou “regatão”.

Para facilitar a compreensão, os meus interlocutores procuraram apresentar os patrões traçando o perfil de cada um, seus respectivos rios de atuação e os produtos com os quais trabalhavam. Eles conheceram boa parte desses patrões; aqueles que eles não conviveram, passaram a conhecer através de relatos contados pelos pais, avôs ou

viajantes. Muitos dos patrões atuais fazem parte de gerações de patrões, muito comum na região, como, por exemplo, o caso destacado no tópico acima, quando o patrão Edson Marat enfatizou: “meu pai me preparou para eu ser patrão”.

Dessa forma, o “tempo dos patrões” no Médio Rio Negro está vivo na memória dos habitantes da região, devido ao fluxo sucessório contínuo dos patrões. Todavia, não devemos deixar de atentar que existem alguns patrões que não possuem vínculo nenhum com a região.

O Médio Rio Negro já foi cenário de muitos eventos relacionados aos patrões. A região concentra grandes áreas de seringais, castanhais e piaçabais. Esses produtos passaram por processos de oscilação de demanda. A seringa, como já elencado anteriormente, foi um produto muito promissor na região, mas devido a circunstâncias diversas, hoje praticamente é um produto sem atratividade,¹⁸² tanto no mercado externo quanto para usos práticos dos indígenas. A castanha, um produto sazonal, possui apenas uma safra durante o ano, é um produto que exige o trabalho coletivo e, portanto, um deslocamento prolongado (três meses) de famílias inteiras (pai, mãe, filhos, noras, netos). Com a fixação dos indígenas em comunidades e a implantação de escolas, o trabalho da coleta da castanha tornou-se inviável para as pessoas, que optam em deixar a família na comunidade para que os filhos possam frequentar a escola. Os patrões da castanha se distanciaram dos rios. Hoje para as pessoas negociarem sua produção de castanha, elas têm que se deslocar até as cidades e ainda enfrentar a falta de procura por este produto. Dessa forma, a coleta da castanha está se tornando uma atividade esporádica no Médio Rio Negro. Os grandes patrões gostam de frisar que o “tempo da castanha” já passou e agora eles “estão vivendo o tempo da piaçaba”.

Os patrões que atuam e atuaram na região do Médio Rio Negro são, na grande maioria, pessoas com os quais os indígenas mantêm longas relações, mas nem por isso deixamos de encontrar relatos em que eles aparecem como malfeitores, perversos, violentos e repressores; mas também encontraremos relatos em que fregueses preferem ser cativos de patrões do que viver na cidade e exposto às devassidões da cidade, tornando-se cativos do dinheiro. Para os fregueses que compactuam com essa ideologia

¹⁸² Por exemplo, o governo do Amazonas, através da Secretaria de Desenvolvimento Social (SDS), vem incentivando o trabalho nos seringais, subsidiando o preço do produto. Mesmo com todo o incentivo do Governo, os indígenas e os regionais não indígenas não se sentem atraídos para voltar ao trabalho nos seringais. No rio Preto é unânime por parte dos indígenas a postura de não se submeter ao trabalho nos seringais.

é muito comum se ouvir: “a vida na cidade é guiada pelo dinheiro, pois para tudo se precisa usar dinheiro”. Dessa forma, preferem viver cortando piaçaba.

Desde o início do século XX se corta piaçaba no Padauri. O Sargento Guilherme aparece como o patrão mais forte do Médio Rio Negro nesse período. Esse patrão migrou do rio Xié para o Padauri, onde protagonizou massacres de indígenas e espalhou violência em toda a área. O Sargento Guilherme era dono de muitos seringais, e depois passou a dominar os piaçabais na cabeceira do Padauri. Contudo, devido à violência com que tratava as pessoas, semeou muitas intrigas, gerou muitas desavenças. Sua saída do Padauri se deu após ter assassinado por motivo banal¹⁸³ um índio baniwa cuja família mantinha certo prestígio. Esse fato desestabilizou os negócios do Sargento. Com medo de ser vingado pelos Baniwa e com a aproximação dos Yanomami que eram tidos como “índios selvagens”, o patrão se retirou para Manaus, deixando um encarregado de sua confiança à frente dos negócios. Este passou a negociar com os índios e a tomar conta dos fregueses do Sargento Guilherme no Padauri. Depois de algum tempo, os negócios do militar haviam se arruinado.

Paralelamente às ações do Sargento Guilherme, outro militar, conhecido como Lopes de Souza, também migrando do Xié, abriu uma frente de trabalho no rio Padauri. Esses dois militares praticamente dominavam toda a calha do Padauri no período em que a seringa entrava em decadência e a piaçaba já apontava com um produto promissor no final da década de 1950. É interessante observar o quanto os militares abusavam do poder. Eles utilizavam a força do Estado para ameaçar indígenas que descumpriam obrigações impostas por eles. O tempo do Sargento Guilherme e de Lopes de Souza no Padauri é lembrado pelos indígenas como o “tempo do sangue”.¹⁸⁴

Meu pai não chegou a trabalhar para o sargento Guilherme, ele trabalhava para um patrão que era da mesma patota do Sr. Lopes de Souza, só que não era perverso, nem militar. O nome do patrão do meu pai era José Bento, o primeiro patrão a explorar o rio Preto. José Bento trabalhou muito tempo no rio Preto e enquanto ele esteve bem nos negócios meu pai esteve ao lado dele, mas aconteceu uma tragédia na vida do meu pai e então ele teve que deixar um patrão bom que

¹⁸³ O Sargento Guilherme havia cometido muitos assassinatos na região. No entanto, o assassinato do índio baniwa teve muita repercussão devido a sua banalidade. Os meus interlocutores informaram-me que somente porque o Baniwa, em estado de embriaguez, lhe direcionou a palavra. O sargento não gostou e disparou à queima-roupa um tiro na cabeça do índio. Essa ação revoltou os fregueses indígenas que trabalhavam no Padauri.

¹⁸⁴ O rio Padauri e Preto é apontado por Meira (1993) como o celeiro da morte, devido à mortandade de pessoas vitimadas de malária e pelas atrocidades encampadas pelo militar Sargento Guilherme e Lopes de Souza.

havia trabalhado por muito tempo. Depois ele foi resgatado por outro patrão [Sr. Araquém]. O negócio do papai era com o Sr. José Bento, que nunca foi um patrão violento. Mesmo ele sendo amigo do Sargento Guilherme e do Sr. Lopes de Souza, ele não aprovava as coisas que esses homens faziam com os índios, mesmo porque Sr. José Bento conhecia todos nós daqui do rio Preto. Toda vez que Sr. Bento subia o rio Preto, ele trazia notícia que freguês do Sargento Guilherme estava quase morrendo, foi espancado. No tempo do Sargento Guilherme, os velhos contam que foi o tempo do sangue e foi a época em que morreu muita gente no Padauri (José Melgueiro de Jesus, comunidade Campinas do Rio Preto, setembro de 2013).

Mais acima da boca do Padauri, na região Lamalonga e Ximbaru antigas freguesias, o patrão Júlio Martins dominava outra frente de trabalho. Ele não era militar, mas praticava com os seus fregueses as mesmas técnicas dos patrões do Padauri. Júlio Martins chegou a empreender em outras atividades, como a criação de gado, a plantação de café e cana-de-açúcar. Esse patrão foi proprietário de escravos, indígenas e negros. Em seu sítio funcionava um porto de referência comercial no Médio Rio Negro, pois esse local era um dos poucos portos que atracavam os principais vapores vindos de Manaus. Júlio Martins mantinha uma parceria com a firma J. G. Araújo, que controlava a distribuição de mercadorias para patrões menores na região.

Júlio Martins contraiu uma doença que lhe deixou fragilizado. Os fregueses baniwa foram acusados de enviar veneno para o patrão e, este fato aumentou o ódio de muitos patrões da região, porque dentre os indígenas que estavam na condição de fregueses, os Baniwa eram vistos como pessoas perigosas, temidas, por isso eles sentiram na pele a brutal violência dos patrões, sobretudo, após o falecimento do patrão Júlio Martins, quando os patrões passaram a tratar os Baniwa com mais severidade. Muitos Baniwa deixaram de trabalhar para os patrões nessa época. Muitas famílias baniwa retornaram para o Içana, sobretudo, apostando na ação missionária pentecostal, que nesse período se fortalecia entre as principais fratrias baniwa no Içana. Os indígenas içaneiros que não seguiram o chamado dos missionários passaram a habitar em pequenos sítios ao longo dos rios Padauri e Preto, aguardando o findar do “tempo do sangue” e os sentimentos da família do patrão Júlio Martins se acalmar.

4.3. O domínio dos Macedo e dos Lacerda

*Zeca Macedo tira o coro; Augusto Lacerda bota para secar; Dico Lacerda estica; Pra freguês respeitar; Trabalha freguês maldito Pra teu coro não esticar.*¹⁸⁵

Com o falecimento do patrão Júlio Martins e a saída dos patrões militares (Sargento Guilherme, Lopes de Souza), a região do Médio Rio Negro, a partir dos finais da década de 1950 passou a ser dominado por dois grandes patrões, Augusto Lacerda e Zeca Macedo. Ambos iniciaram seus empreendimentos comerciais na cidade de Santa Isabel do Rio Negro e contaram com o suporte da firma J. G. Araújo. Esses dois patrões estão muito presentes na memória dos fregueses indígenas por terem juntado as técnicas de violência dos patrões militares e terem conseguido erguer um império de mercadorias no rio Negro. Há um índice no rio Negro que qualifica e mensura o poder de um patrão. Um patrão poderoso tem que concentrar uma quantidade e uma diversidade de mercadorias para colocar à disposição dos seus fregueses. Assim, os patrões são reconhecidos como “patrão grande” e “bom patrão”. A noção de “bom patrão” não é a mesma de uma “pessoa generosa”, significa aquele que oferta muitas mercadorias para os fregueses; é aquele que não deixa faltar o rancho – no entanto, tudo vai para a conta. Augusto Lacerda e Zeca Macedo nunca foram “patrões de rio”, pois eles ergueram fazendas, sítios e pontos estratégicos de negociação comerciais ao longo do Médio Rio Negro. No entanto, eles mantinham residência permanente na cidade. As fazendas ou sítios aparentavam os formatos coloniais, com a casa central do patrão que era habitada pela “esposa do rio”,¹⁸⁶ os filhos, escravos e criados; em volta da casa central era erguida uma capela, o armazém e os barracos que serviam de abrigo para os fregueses quando estes frequentavam a fazenda ou sítios para entregar produtos ou participar das festas de santo.

Os dois patrões juntos conseguiram manter nas décadas de 1950-60 o controle da maioria dos fregueses que cortavam seringa ou piaçaba nos rios Padauri e Preto. Estima-se que nesta época havia na região do Médio Rio Negro aproximadamente dois mil fregueses cortando seringa ou piaçaba. Para melhor gerenciar esse grande contingente de fregueses, os patrões recorreram aos trabalhos dos

¹⁸⁵ Essa canção, feita por fregueses e muito conhecida no Médio Rio Negro, relata o poder de violência que esses patrões representavam para os fregueses. Esse trecho foi fornecido por Genésio Gereba.

¹⁸⁶ A maioria dos patrões possui duas ou mais esposas. Essas esposas têm *status* diferenciados. Por exemplo, a “esposa de rio” é aquela que vive com o patrão na povoação ou vila; existe a “esposa de embarcação”, aquela que mora dentro da embarcação do patrão e o acompanha durante o recolhimento das empresas e da renovação do aviamento.

gerentes, pessoas de confiança que iam para os igarapés abastecer produtos para os fregueses. Boa parte desses gerentes vão se constituir nos “patrõeszinhos”.

Depois que a firma J. G Araújo se retirou do cenário comercial do rio Negro no início da década de 1970, o poder dos patrões Augusto Lacerda e Zeca Macedo começou a declinar. No entanto, eles foram responsáveis pela constituição de uma rede de “patrõeszinhos” que vão se firmar como os principais “aviadores” dos fregueses em todo o Médio Rio Negro.

Os filhos de Augusto Lacerda e Zeca Macedo, na tentativa fazer prevalecer a sucessão patronal, tentaram reerguer o domínio dos pais adotando a posição de “patrão de rio”, isto é, procuravam dentro do possível resgatar os produtos dos fregueses dentro dos piaçabais ou igarapés. Todavia, devido à perda do suporte econômico da firma J. G. Araújo e novos empreendimentos¹⁸⁷ que iam surgindo no Amazonas, o poderio desses dois grandes patrões foi colocado em xeque. Esses, dentre outros fatores, foram decisivos para a queda do poderio econômico e político dos Macedo e Lacerda, que viam se estabilizar uma classe que foi se favorecendo sob a sombra dos grandes patrões – os patrõeszinhos.

Os “patrõeszinhos” eram na sua grande maioria migrantes nordestinos dos tempos da borracha, os *arigós*, ou pessoas nascidas na região. Esses agentes, assim como os patrões de rio, aos poucos foram se afirmando como agentes fundamentais nas relações com os fregueses. No entanto, apesar de os fregueses verem com bons olhos a ascensão dos patrõeszinhos, ainda assim havia desconfiança na relação, pois como frisamos anteriormente, o que marca o patrão como um “bom” patrão é a quantidade e a diversidade de mercadoria que ele pode disponibilizar para seus fregueses, elemento que ainda faltava para os “patrõeszinhos” e os “patrões de rio”. Somente aos poucos eles foram ganhando autonomia e passaram a negociar mercadorias diretamente em Manaus. Os “patrões de rio”, como Antônio Mesquita, Ademar Suçuarana, Diomar Lacerda, Valdecir Moraes¹⁸⁸ e outros aos poucos foram construindo bases de mercadorias na cidade de Barcelos. Antônio Mesquita tornou-se a partir da década de 1970, um dos maiores comerciantes estabelecidos em Barcelos, quando passou a “aviar” aqueles patrõeszinhos que ancoravam em Barcelos e que não conseguiram navegar até Manaus.

¹⁸⁷ A partir da década de 1970, outras fases marcaram a economia regional. O estabelecimento da Zona Franca de Manaus induziu muitos indígenas a abandonar seus sítios e comunidades no rio Negro e migrar para a capital do Estado do Amazonas, em busca de trabalho.

¹⁸⁸ Valdecir Moraes, além de possuir comércio forte em Barcelos, também opera na rede hoteleira, no setor de construção civil e no turismo da pesca esportiva.

Quando os patrões começaram a se firmar, eles não eram vistos como “patrão bom” no sentido *stricto* rionegrino, devido à limitação de mercadorias que estes possuíam. No entanto, quando eles passaram a resgatar dívidas de fregueses e ao mesmo tempo conseguir créditos de lojas comerciais em Manaus, outro olhar se voltou para eles, pois passaram a ser considerados como “bons patrões”, no sentido paternalista do termo.

Diferente ao “tempos da seringa”, em que os patrões eram donos dos seringais e em muitos casos se pagava renda para o patrão, no período dos grandes patrões da piaçaba, embora existissem terras em nome de patrões, o mais recorrente são os piaçabais “livres”, sem pagamento de renda, salvo quando negociados, pois os fregueses escolhiam onde iam construir suas colocações, assim como decidiam o seu horário de trabalho e os parâmetros de território. Os fregueses insistem em afirmar que se pagava renda para trabalhar nos castanhais, mas nos piaçabais pouco existia essa prática, pois os piaçabais eram longe de tudo e não havia proprietário. Isso indica alguma margem de autonomia na passagem da seringa à piaçaba no que se refere à relação entre freguês e produto, e possivelmente com os donos sobrenaturais.

Com a ascensão dos patrões e dos patrões de rio, a situação territorial passou por mudanças. Como a maioria dos patrões nasceu na própria região, e por terem erguido seus sítios ao longo das áreas próximas aos piaçabais, se achavam no direito de propriedade e, dessa forma, passaram a se denominar proprietários de igarapés. Assim, muitos igarapés foram fechados, se tornaram de uso exclusivo dos patrões que se apossavam de forma usurpadora, pois eles recebiam aval da administração municipal, que passou a emitir títulos de posse dentro de um território essencialmente indígena.

Na tentativa de manter o processo de sucessão, nos anos 1990 se observa a entrada de mulheres atuando como patroas na região. Essas mulheres herdaram dos seus pais ou maridos igarapés, embarcações e dívidas a receber de fregueses, como, por exemplo, dona Branca, patroa forte que depois da morte do marido, Antônio Mesquita, passou a assumir os negócios do falecido. Outras mulheres que eram “esposas de embarcação” se tornaram patroas, como, a Sra. Domingas, Sra. Cesariana, Sra. Raimunda Lacerda e Sra. Socorro Leite. As três primeiras, que não estão mais na ativa, assumiram a posição de seus maridos falecidos. Já a Sra. Socorro Leite trabalhava em parceira com seu irmão, o patrão Carlos Leite no igarapé Diogo, afluente do Malalahá. Atualmente, as mulheres que estão na ativa são a Sra. Aldenora – uma índia baré, capitã

da comunidade Nova Jerusalém, que atua no Alto Padauri, e Sra. Inalda Teixeira – paraense, fundadora da Cooperativa dos Piaçabeiros do Médio e Alto Rio Negro (COAPIAÇAMARIN) e que mantém frente de trabalho nos rios Aracá, Padauri e Preto.

A Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro (COMAGEPT)¹⁸⁹ calculou que havia na área do rio Padauri e Preto na década de 1970 cerca de 5 mil fregueses piaçabeiros. A redução brusca começou no ano de 2000, quando uma série de intervenções ocorreu, como a instalação de escolas, processos de demarcação de terras indígenas, formações de cooperativas de extrativistas, movimento indígena, entre outros.

Dados da ASIBA (Associação das Comunidades Indígenas de Barcelos) apontam que somente nos rios Padauri e Preto existem mais de quinhentos fregueses dentro dos piaçabais, e eles estão vinculados a uma cadeia vertical cujo cume é o patrão exportador e na base os fregueses que se relacionam com vários outros agentes, como, por exemplo, os donos, encantados e gente-de-baixo, como veremos. Estes se tornam invisíveis para os olhos de quem está no cume da cadeia – os exportadores.

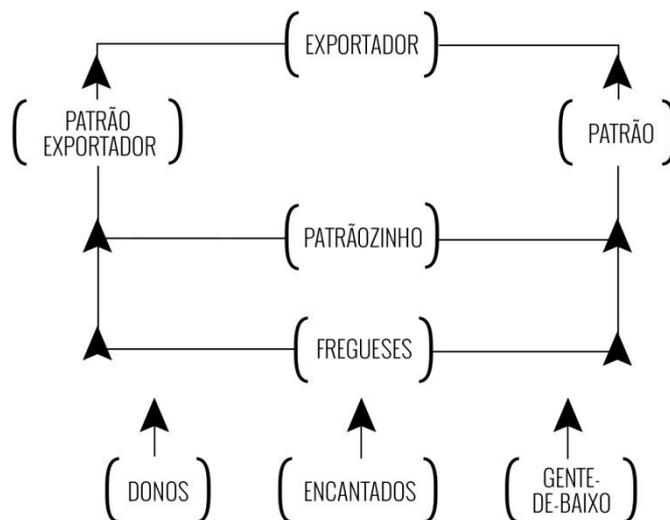


Gráfico da cadeia da piaçaba e seus outros. Fonte: Elaboração própria.

As décadas de 1970 e 80 no Médio Rio Negro foram o período em que a presença dos patrões esteve marcada pela sua diversidade (patrão da piaba, patrão do peixe comercial, patrão da madeira, patrão da castanha, patrão do carvão, piaçaba) e pela quantidade. A COMAGEPT estima que no período apontado havia muitos

¹⁸⁹ A COMAGEPT representa extrativistas indígenas e não indígenas. À frente da organização está Carlos Peres, indígena Baré que atualmente exerce a presidência. Ele também está associado à ASIBA.

exportadores que deram suporte suficiente para o fortalecimento dos patrões que atualmente estão na ativa. No Médio Rio Negro se contabiliza apenas cinco patrões da piaçaba e muitos patrõeszinhos. Percebe-se que os patrõeszinhos ainda dependem muito do financiamento dos grandes patrões.

QUADRO
Exportadores, patrões e patrõeszinhos na região do Padauri-Preto

	Nome	Rio(s)	Etnia/origem
Patrão exportador	Sra. Aretuza Andrade	Médio Rio Negro	Manaus
	Luís Cláudio Carioca	Padauri e Preto	Rio de Janeiro
	Comercial Mesquita	Médio Rio Negro	Barcelos
	Tonico Saracura	Padauri e Preto	Manaus
	Jurandir Azevedo	Médio Rio Negro	Manaus
Patrão	Edson	Preto	Baré
	Beto Bravo	Preto	Barcelos
	Carlos Leite	Preto	Ceará
	Pastor Gilmar	Padauri	Barcelos
	Inalda Teixeira	Padauri e Preto	Pará
Patrõeszinho	Domingos França	Padauri	Baré
	Tieta	Preto	Rio Grande do Norte
	Aldenora	Padauri	Baré
	Seda	Padauri	Barcelos
	Charley	Padauri	Baré
	Otávio	Padauri	Baré
	Raimundo Bossal	Preto	Ceará
	Zacarias Silva	Padauri	Barcelos
	Osmar Guerra	Preto	Barcelos
	Nico	Padauri	Barcelos
	Zé Vaqueiro	Padauri	Barcelos
Chico Risada	Preto	Baré	

QUADRO
Exportadores, patrões e patrõeszinhos na região do Padauri-Preto

	Nome	Rio(s)	Etnia/origem
	Cabeleira	Padauri	Baré
	Aládio	Ererê	Baré
	Thimy	Padauri e Ererê	Barcelos
	Delzimar Palmela	Preto	Baniwa
	Mocinho	Preto	Barcelos
	Barroso	Padauri	Barcelos

Quadro da relação dos patrões e patrõeszinhos do Padauri-Preto. Fonte: Elaboração própria.

Há um número bem maior de patrõeszinhos, principalmente indígenas que não gostam de ser chamados assim, pois os indígenas que estão exercendo essa função são unânimes ao enfatizar que estão ajudando os parentes, ou melhor, estão na atividade para facilitar a vida dos fregueses parentes e ajudá-los a sair das garras do patrão.

4.4. Ascensão e decadência de patrões

*O senhor está vendo aquela mulher ali? Pois é, ela já foi esposa de um dos homens mais ricos e poderosos do rio Negro. Ela foi esposa do Sr. Antônio Moraes, um grande comerciante. A vida nos oferece múltiplos. Eu já trabalhei e servi muito a ela e ao marido dela. Agora ela que me serve, trabalha limpando convés do recreio.*¹⁹⁰

Como venho delineando ao longo do texto, o patrão é uma figura inconstante e presente na vida cotidiana dos indígenas habitantes do Médio Rio Negro. De diferentes maneiras, eles constroem relações com os seus fregueses e comunidades; eles procuram manter-se na condição patronal, realizando acordos com agências e agentes (os santos, seres perigosos, entre outros); eles resgatam dívidas de fregueses, livrando-lhes do “cativo” de um patrão adversário, assim como ajudam o freguês a “virar

¹⁹⁰ Quando viajava subindo o rio Negro no recreio Natal IV, que faz a linha Manaus-Barcelos, um homem que armou sua rede próxima à minha expressou esse comentário. Por descuido não anotei seu nome.

gente”¹⁹¹, quando os fregueses assumem a função de gerente, contador, cozinheiro, entre outras funções que lhes é atribuída pelo o patrão. Neste tópico, apresentaremos, a partir de relatos dos fregueses indígenas, como eles percebem a ascensão e a decadência de um patrão.

Partindo do que já foi exposto até agora, o fator mais provável que poderia levar um patrão à ruína seria a dinâmica econômica do mercado, que regula os preços dos produtos e promove a oscilação da oferta e da demanda. No entanto, para os fregueses indígenas a dinâmica do mercado não seria o indicador determinante de prosperidade ou de falência ou “desgraça” de um patrão. Para eles, os próprios patrões constroem o seu futuro, uns trabalhando arduamente, outros firmando acordos com diversos tipos de seres que passam a regular a vida do patrão. Além disso, acredita-se que os patrões que não cumprem determinadas obrigações são acometidos por infortúnios, principalmente através da intervenção dos santos e dos donos. Uma corrente de fregueses defende que são poucos os patrões que irão alcançar o pleno equilíbrio econômico e terão uma vida tranquila e próspera.

O maior patrão do rio Negro, a firma J. G. Araújo, se acabou. Depois passou por aqui muitos patrões. Onde eles estão? Você confere nos dedos os poucos patrões que estão bem neste mundo. Eles se acabam. Tudo que eles conseguem tirar de nós fregueses lá na frente outro toma deles, sabe, né. Vida de patrão é assim, não se pode confiar que eles vão ficar por muito tempo não, eles podem se arruinar a qualquer momento. O patrão chega numa posição financeira boa, mas ele não se firma, qualquer hora ele vai despencar. São poucos que conseguem viver bem; somente aqueles que sabem controlar a vida se firmam (Antônio Buyawaçu, comunidade Campinas do Rio Preto, julho de 2014).

Os fregueses acreditam que os patrões, apesar de trabalhar no mesmo sistema, possuem especificidades; por um lado, existem os patrões que procuram controlar sua condição de pessoa, sabendo se posicionar diante de certos tipos de seres espirituais, como os donos e os santos, que regulam a vida diária, assegurando prosperidade ou não nos negócios. Por outro lado, muitos patrões firmam acordos com uma série de agentes e agências que passam a intervir na vida da pessoa. Quando um dos meus interlocutores enfatiza “saber controlar a vida”, ele está se referindo a uma série de condutas que uma pessoa deve ter para que consiga levar uma vida regulada.

¹⁹¹ “Virar gente” foi uma expressão apresentada por um patrão quando fazia referência a um freguês que estava exercendo a função de contador: “olha este aí, tá virando gente”.

Nós temos que cuidar da nossa sombra, sabe, né, toda pessoa tem sua sombra. Ela tem que estar alinhada com a pessoa, a gente não deve fazer certas coisas, senão, sabe, né, as coisas desandam. O que mais vejo acontecer por aqui são pessoas se achando poderosas e que podem fazer tudo. Não é assim não. Desde o alimento que a pessoa come tem que se ter cuidado. É isso que os velhos nos reprimiam dizendo: cuidado com o que você pejeja; tudo tem sua força. Isso pra quê? Pra não comer coisas reimosas, pra não desacatar os animais, pra não atijar os bichos. Assim, você vai crescendo sabendo enfrentar o mundo (Antônio Buyawaçu, comunidade Campina do Rio Preto, julho de 2014).

As condutas estão vinculadas às regras para a constituição de pessoas. As pessoas precisam passar por uma série de ritos, como o batismo de água, o benzimento da primeira alimentação, o benzimento do espaço para poder levar uma vida regulada e apaziguada com pessoas de esferas diferentes.

O patrão que procura conduzir uma vida regulada, assegurando as regras de convivência, pode levar uma vida equilibrada e os negócios podem prosperar por longas temporadas. No entanto, não pode se distanciar muito das condições dos outros patrões, pois quando um patrão começa a se diferenciar economicamente de outro patrão, se instalam suposições de que o patrão é aliado de pessoas de outras ordens.

Quando um patrão ascende economicamente de forma repentina, a primeira suposição que vem à tona são os pactos que muitos deles realizam com outros seres. A prova desse pacto é a arrogância do patrão, o poder de extravagância, a exibição de coisas luxuosas, a poligamia e o aumento da instabilidade dele como pessoa.

Aqui já passou gente de todo jeito. A vida aqui no rio Negro não é fácil não, o Sr. sabe, né, tem de tudo um pouco, mas você precisa saber como lidar com as coisas. Esses patrões que vêm de fora pensam que tudo podem, mas não é assim não. Hoje eles [os patrões] podem tá por cima de tudo, mas ninguém sabe o dia de amanhã. Já vi com meus próprios olhos patrão se acabar por aqui mesmo. Eles chegam manso, depois começam a soltar a voz, começam a querer todas as moças do rio, oferecem vida boa para elas; eles dão festa para o santo pra mostrar que eles estão do lado de Deus. Depois tudo muda e eles passam para o outro lado [demônio?]. Os patrões têm que caminhar com a vida daqui, mas eles nunca vão ser iguais a nós. Eu acredito na força do meu trabalho e nos ensinamentos dos meus antepassados, por isso é que nunca precisei me apegar com coisa que não presta (Eraldo Brasão, Baré, comunidade Águas Vivas, outubro de 2013).

Patrões não podem ascender do dia para a noite ou numa escala de curto período de tempo sob a suspeita de trabalho ilícito, através de desvio de condutas. O

desvio do padrão se expressa mais claramente na explicação da acumulação rápida e antiética por meio de contratos com seres perigosos, inclusive o “demônio¹⁹²”. Acredita-se que alguns padrões que enriqueceram rápido tiveram ajuda de agentes de outras esferas.

Alguns padrões são reconhecidos pela licitude e dedicação ao trabalho e os fregueses reconhecem todos os esforços que foram empregados por eles, como, por exemplo, muitos “padrões de rio” que passaram longas temporadas dentro dos piaçabais para erguer seus empreendimentos e que conseguiram uma continuidade e sua firmeza na condição de padrão. Estes são tidos como pessoas que se fizeram padrões à custa de seus próprios esforços, respeitando as condutas de convivência, e são admirados pelos fregueses e bem recebidos pelas comunidades por onde pousam.

No Padauri e Preto só conheci um padrão que não metia inveja em ninguém. O trabalho dele era muito sério, o preço da mercadoria não era o olho da cara. Ele atendia pelo nome de Araquém. Ele começou como regatão, foi trazendo mercadorias, depois aumentou de barco, comprou motor de centro e continuava do mesmo jeito de quando começou a trabalhar. Ele não só negociava como muitas das vezes trocava mercadorias por outras coisas, emprestava café, açúcar, fumo, combustol. Morreu porque deus quis levar, mas deixou a mulher e os filhos bem de condição. Todos aqui sabem que ele trabalhou com a sua força, não com força de outros bichos, ele não tinha rabo preso com ninguém, a não ser com os santos que ele sempre ajudava quando na época das brincadeiras. Freguês seu não ficava doente no meio do mato, ele tratava os fregueses como gente, diferente de uns padrões que começam a pegar dinheiro com força, começam a tratar os fregueses como animais; bicho bruto (Antônio Buyawaçu, comunidade Campinas do Rio Preto, julho de 2014).

Por outro lado, padrão que ergue seu empreendimento em curto prazo desperta muita desconfiança por parte dos fregueses. Muitas suposições são levantadas para com o padrão. Numa perspectiva pragmática, eles são taxados de manter envolvimento com narcotráfico, contrabando de madeira, exploração clandestina de produtos silvestres, roubo de mercadorias, garimpagem ilegal e, numa perspectiva subjetiva, fazem pacto com seres de diversas ordens, como o “demônio”¹⁹³ e a *manjuba*. A maioria dos padrões

¹⁹² Expressão usada pelos indígenas.

¹⁹³ Taussig (2010) analisou um caso das minas bolivianas em que os mineiros realizam pacto com o diabo numa perspectiva de pedir proteção no trabalho. Aramburu (2009, p. 19-20) faz uma análise em que considera que a relação com o diabo tem ainda outra característica relevante: explica apenas processos de enriquecimento comercial, mas não atinge as práticas econômicas dos que já são ricos. Os comerciantes portugueses, como qualquer poderoso que viesse de fora, eram ricos antes de comerciar; por isso e por serem brancos, não eram atingidos pela imagem do diabo. O diabo se relaciona com os pobres que enriqueceram às custas de seus antigos companheiros pobres, e entre estes se diz que o

que realizaram esse tipo de pacto não conseguiu prosperidade em seus negócios, são levados a infortúnios, tendo sua decadência anunciada.

Desde quando me entendo, já vi patrão enricar e no piscar dos olhos ficar pobre. Teve um patrão que quando enricou não se lembrava da vida sofrida do piaçabal e ficava remoendo que um dia queria voltar a ser pobre para sentir o jeito de nós fregueses. Não passou muito tempo a situação dele virou. Agora, sabe onde ele vive? Na cidade igual um mendigo pedindo nas ruas. É assim, o demônio te dá e o demônio te tira fácil, fácil (Antônio Buyawaçu, comunidade Campinas do Rio Preto, julho de 2014).

A seguir, passaremos a descrever relatos em que patrão e fregueses realizaram alianças na esfera do sobrenatural, operadas num plano repleto de figuras da alteridade que se manifestam de variadas formas. No caso aqui analisado, trata-se de uma figura de forma humana, com o corpo cabeludo, cabeça de onça preta e os pés repletos de garras. Esse ser recebe várias definições: “bicho do mato”, “homem do peção”, “demônio”, ou simplesmente o “bicho” – estes dois últimos marcadores se aproximam dos preceitos das religiões cristãs, sobretudo de vertentes pentecostais, que nos últimos anos intensificaram sua presença no rio Negro.

4.5. Patrões, fregueses e o “bicho”: aliança e sobrenatureza.

O patrão é o Diabo para uns e é Deus para outros. Nossa vida é assim, tem hora que somos boa “gente”, mas tem hora que até “gente” deixamos de ser e passamos a ser bicho agressor, que só visa maltratar o freguês. (Domingos França, Baré, patrãozinho, comunidade Tapera, rio Padauiri)

A “sobrenatureza”, ao longo da tese, se refere a um termo apresentado por Lévi-Strauss (1993, 2002) e expandido pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002) no bojo do perspectivismo ameríndio. No sentido empregado aqui, trata-se de um conceito que admite um duplo sentido. Por um lado, designa uma dinâmica diferencial, assumindo uma função subjetivante e simbólica, quando a natureza é pensada como cultura; por outro, indica um excesso ontológico que ultrapassa o plano

contrato é feito em casos de acumulação rápida, ostentatória, realizada mediante uma atividade comercial manifestamente desigual.

de tal diferença, revelando uma potência política de subjetivação ou metamorfose que vai além da natureza e cultura.

A aliança de patrões e fregueses com seres da esfera da sobrenatureza é muito recorrente na memória dos indígenas locais. A sobrenatureza, um domínio relacional situado entre humanos e não humanos favorece a predação. Durante a pesquisa de campo, relatos sobre alianças com seres da sobrenatureza foram colocados em pauta constantemente, sobretudo o caso de um patrão que chegou a constituir uma grande importância econômica e política na região. Trata-se do patrão Antônio de Moraes, considerado um dos mais poderosos do Médio Rio Negro, depois do Sargento Guilherme, Lopes de Sousa, Macedo e Lacerda. Antônio Moraes conseguiu ter tudo que um grande patrão podia concentrar: possuía enorme leque de mercadorias e uma quantidade significativa de fregueses em seu entorno, fazia barganha de produtos, exibia devassidão, era extravagante nos seus momentos de generosidade, patrocinava festas de santo, praticava a poligamia, tornou-se aviado direto de grandes comerciantes de Manaus e conseguiu chegar até o exportador, o cume da cadeia da piaçaba. Esses elementos são suficientes para colocar Antônio Moraes no rol dos grandes patrões que passaram pela região. No entanto, a transformação desse patrão sempre foi objeto de inquietação por parte da população local, sobretudo para os fregueses que viam na figura do patrão uma pessoa transformada e cheia de mistério. Dessa forma, os fregueses viam as mudanças bruscas do patrão como um processo perigoso.

Antônio Moraes, quando criança, migrou de Manaus para o Médio Rio Negro acompanhando seus pais que vieram trabalhar na condição de fregueses na extração da seringa. Crescendo dentro dos seringais,¹⁹⁴ aprendeu muitas coisas com indígenas de diferentes matrizes linguísticas e com nordestinos com quem passou a se relacionar com frequência, resultando no seu primeiro laço matrimonial, com a filha de um maranhense.

Munidos do espírito de trabalhar para enriquecer, muito forte no pensamento dos nordestinos estes vieram trabalhar como “soldados da borracha” na Amazônia. Antônio Moraes passou a se identificar com esse pensamento. Ele não experimentou o trabalho árduo nos piaçabais como freguês, pois devido a sua agilidade e habilidade

¹⁹⁴ Slater (2001) enfatiza que nos seringais, por exemplo, muitas pessoas continuam a fazer uso de uma mágica elaborada para caçar e falar sobre pactos mágicos, não com o diabo, mas com a mãe da seringueira, uma velha cuja pele enrugada e seca apresenta numerosos cortes.

para os negócios foi recrutado quando adolescente para trabalhar como contador¹⁹⁵ de um barracão de um patrão nordestino nas proximidades da povoação de Thomar, abaixo da boca do Padauri. Com o fechamento do barracão do patrão no início da década de 1970, Antônio Moraes comprou um motor de centro e passou a trabalhar como patrãozinho da piaçaba em dois igarapés no rio Preto e em uma colocação no Padauri. A partir de então, os negócios de Antônio Moraes cresciam numa velocidade acelerada, o número de fregueses indígenas que ele mantinha sob seu domínio era crescente e a pessoa do patrãozinho começava a se transformar. Foi então que passou a tratar seus fregueses de forma desumanizada, pois, para ele, freguês bom eram aqueles que se comportavam como os animais, aqueles que viviam igual a “bichos-do-mato”. No entanto, os fregueses o consideravam um “bom patrão”, porque ele trazia muitas mercadorias, permitindo aos fregueses tirá-las à vontade, situação que elevava o seu status de “bom patrão”.

Os fregueses não fechavam os olhos para a transformação de Antônio Moraes. A cada regresso seu aos igarapés para o resgate do produto (piaçaba), o patrão apresentava novos comportamentos. Passou a usar somente roupas com a tonalidade azul, adornadas como cordões de ouro, anéis e um crucifixo preto que ele não retirava do pescoço nem para tomar banho. Quando Antônio Moraes mandou fazer um barco de centro¹⁹⁶, pintou com as tonalidades de azul, fazendo ligação às cores das suas indumentárias preferidas. O seu barco, cujo nome era “Deusa do Rio Negro”, mantinha um porão especial. No porão havia um compartimento e dentro deste um desenho estampado de um homem com o corpo peludo, o rosto parecido com uma onça preta. Os fregueses acreditam ser o “bicho”, o que eles chamavam de “demônio”. No meio do barco havia ficado um mastro de ferro que se erguia a uma altura de cinco metros. Diziam que quem se abraçasse com o mastro ficava exposto para o demônio se apossar. Os fregueses relatam que somente o patrão Antônio Moraes poderia ter acesso ao compartimento do porão da sua embarcação:

Quando Antônio Moraes mandou fazer o barco Deusa do Rio Negro, ele preparou um espaço para guardar as coisas do bicho; sabe, né. Então ninguém podia chegar lá perto. Se ele desconfiasse que alguém tentasse se aproximar do repartimento, ralhava muito e às vezes deixava até o pobre do freguês sem rancho. Quando o Deusa do Rio

¹⁹⁵ Pessoa responsável em contar a mercadoria antes de entregar para o freguês.

¹⁹⁶ Barco de centro é um tipo de embarcação de maior porte, equipado com maquinário de grande potência, como porão bem definido, uma capacidade de carga elevada e camarotes.

Negro subia o rio, as crianças se escondiam dentro das suas casas ou fugiam para o mato com medo. Comentava-se aqui no rio Preto que ele carregava o “diabo” dentro da embarcação. Ele se tornou um homem poderoso, que só a voz dele já intimidava o freguês, mas nunca deixou de ser bom patrão. Não sei como ele tinha aquele poder de fazer as pessoas sentirem medo dele. Acho que era o bicho, porque conheci Antônio Moraes como pessoa igual a nós. Ele sabia muitas coisas dos içaneiros, mas também aprendeu mais foi com os nordestinos, que sabem melhor dessas coisas de *ceder a alma para o bicho*. Índio não sabe disso não, a gente sabe é de outras coisas (Antônio Buyawaçu, comunidade Campinas do Rio Preto, julho de 2014, grifo meu).

“Ceder a alma para o bicho” é uma afirmativa que nos leva a considerar as possíveis relações de troca que foram estabelecidas entre o patrão e os entes sobrenaturais. Todavia, percebe-se que a relação construída por patrão e “bicho” deve manter um ponto máximo de equilíbrio, o qual está ligado a um conjunto de prerrogativas (poligamia, devassidões, extravagância, etc.) que dão sustentação à aliança ou pacto. Isto é, percebe-se que existe uma exigência no pacto para pessoa manter determinadas situações.

Apesar de toda a transformação por que passou o patrão, os fregueses ainda reconheciam sua generosidade. Antônio Moraes não deixou de realizar trocas satisfatórias de mercadorias com objetos locais (artesanato, farinha, curadá, aturá, etc.); contraiu alianças matrimoniais com mulheres¹⁹⁷ das comunidades, assim como permitiu uniões de sua prole com os moradores das comunidades locais. No bojo das relações matrimoniais, Antônio Moraes praticava a poligamia. Ele possuía três mulheres, inclusive tendo se juntado [casado] com duas irmãs que conviviam em comum acordo. Para ambas ele esbanjava devassidões de objetos da cidade, presenteando-as com bens de acesso restrito ao demais moradores locais, como anéis e colares de ouro, aparelho de televisão, geladeira, cama, roupas de moda, etc.

As esposas eram classificadas em dois níveis: 1) a “mulher de casa”, aquela que vive na cidade auxiliando nos trabalhos burocráticos, financeiro e cuidando dos filhos (das outras mulheres também) na cidade, matriculando-os em escolas, orientando na vida cidadina; e 2) a “mulher de embarcação” ou “mulher de rio”, aquela que vive diariamente com o patrão dentro da sua embarcação. Esta auxilia o patrão nas negociações diretamente com os fregueses: ela conduz o produto quando da ausência do

¹⁹⁷ Antônio Moraes se casou com duas indígenas Baré filhas de Antimar de Jesus, filho mais velho de Caetano de Jesus, fundador da comunidade de Campinas do Rio Preto.

patrão e controla os fregueses, e muitas das vezes exercem o papel de assistente social, quando passa a “cuidar” da papelada burocrática para a emissão de documentos de “civilidade” do freguês, como certidão de nascimento, carteira de identidade, entre outros. Elas passam a ser vistas pelos fregueses como a mãe, a protetora, reforçando a ideia paternalista do regime de aviamento.

As transformações pelas quais passou o patrão Antônio Moraes não foram suficientes para lhe afastar conduta de pessoa do rio, postura muito valorizada pelos fregueses indígenas. Isso vale para o patrão Antônio Moraes, mas não devemos generalizar para todos os patrões. Antônio reconhecia e praticava os principais ritos do dia a dia dos fregueses indígenas, como o benzimento dos alimentos, o batismo de água, os benzimentos de espaço, todos ligados à estabilidade e proteção da pessoa e orientação dos processos de socialização. Esses procedimentos levados a sério pelo patrão eram considerados aquilo que blindava o patrão das investidas do “bicho”, no que se refere à sua instabilidade, ou seja, manter as relações tangíveis a vida do rio e seguir as orientações que conduzem a vida diária dos fregueses e dos moradores do interior.

Os fregueses acreditavam que, mesmo o patrão se alinhando à vida do rio, sendo generoso, ofertando sempre para o santo e apadrinhando crianças, sua ruína era iminente, pois ora ou outra ele teria que entrar em desavença com o “bicho” e, conseqüentemente, iniciaria a sua “desgraça”.

Nós já sabíamos que um dia a força do Antônio Moraes ia despencar rio abaixo. Patrão que vende a alma pra bicho leva uma vida igual ao temporal: ele dá forte, mas quando estende você só observa o estrago. Todos os patrões que se meteram com gente ruim tiveram um fim triste, igual ao temporal. Olhe o Zeca Macedo e outros, todos acabaram como um tatu acuado por cachorro (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campinas do Rio Preto, julho de 2014).

Antônio Moraes foi assassinado por seu filho mais velho, gestado pela “mulher de casa”, ou seja, aquela que mora na cidade. O desfecho do assassinato do patrão foi coberto de acusações de ordens distintas. A primeira suposição levantada aponta que a morte foi causada por possessão, pois a “mulher de casa” acreditava que o filho estava possuído pelo “demônio” e por isso atacou o próprio pai¹⁹⁸. Depois do acontecido, o filho havia perdido o controle psicológico, querendo se vingar da morte

¹⁹⁸ De acordo com dona uma mulher que conheci na cidade de Barcelos, o filho do patrão Antônio Moraes estava embriagado quando acometeu o assassinato. Ele era muito agressivo quando bebia.

do pai e julgando que o ato do assassinato não teria sido praticado por suas próprias forças, mas por forças exteriores que passaram a dominar seu corpo e sua mente.

As “esposas do rio” acreditavam que o patrão havia sido vítima de feitiçaria, pois uma semana antes do assassinato, Antônio Moraes havia se desentendido com outro patrão por causa de dívidas de fregueses e as “mulheres do rio”, que haviam presenciado o desentendimento, acusavam o patrão adversário de ter encomendado o feitiço. De fato, uma vez que uma “desgraça” ocorre, começam a circular boatos que responsabilizam os inimigos da vítima. Entretanto, os fregueses sintetizam esta situação:

Isso é coisa do “bicho”. Viu o que dá se meter com essa coisa. A gente sabia que Sr. Antônio Moraes, meu patrão, não ia viver muito tempo. Ele era bom, mas também fazia coisa que não prestava e desagradava muita gente. O filho dele, coitado, não tem culpa nenhuma, porque ele não sabe o que fez, não foi ele, sabe. A gente sabe quem tirou a vida do homem, não foi cristão nem foi feitiço. Foi a falta de cumprimento, a falta de entendimento (Genésio Gereba, comunidade de Águas Vivas, novembro de 2014).

Embora haja múltiplas leituras em torno da morte do patrão Antônio Moraes, suas “esposas de rio” esforçaram-se, inclusive acionando adivinhos e curandeiros nordestinos para afirmar a posição de que o esposo havia sido vítima de feitiçaria por patrões próximos e inimigos. A ideia delas era vingar-se daqueles de quem suspeitavam. Muita energia e bens materiais foram investidos nessa busca, porém com pouco resultado e a riqueza do patrão se desmanchando. Seus bens pareciam estar se diluindo, as mercadorias gradativamente foram desaparecendo e não chegavam mais às colocações; os fregueses ainda honraram suas dívidas, entregando seus produtos para suas “mulheres de rio”. No entanto, a cadeia produtiva do patrão havia se rompido, restando na lembrança a exuberância e o vigor com que Antônio Moraes viveu como patrão, o período de intensa aliança e transformação.

Não imagino como as coisas que o finado Antônio Moraes acumulou se acabaram tão rápido. Parece que tocaram fogo em tudo. As mulheres, coitadas, estão sem serventia, tudo parece que foi tomado. É! O “bicho” dá com uma mão e te toma com a outra. Até o Deus do Rio Negro se acabou. Ele faz uma falta danada por aqui. A criança sente falta do Deus. Era o medo que ela tinham. (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campinas do Rio Preto, julho de 2014).

O patrão Antônio Moraes virou um patrão encantado, aguçando a memória das populações indígenas locais. Ele se apresenta nas mais diversas formas (reais,

imaginadas e oníricas), entre variadas paisagens do curso do rio Negro e afluentes. Passaremos a descrever o padrão encantado e os encontros protagonizados por ele.

4.6. O padrão encantado: o desejo de perpetuar relações

Antônio Moraes conseguiu que muitos fregueses tivessem o seu respeito. Ele tinha um poder de atrair as pessoas, como uma cobra seduz um bicho e uma pessoa. Ele possuía esposas e amantes e tinha na clientela de fregueses uma fonte de regalias. Abusava de muitas coisas, quando ele tirava pra brincar não tinha sacatina com ele não. Acho que é por isso que mesmo depois dele ter falecido, ele ainda insiste em viver entre nós. Ele anda por todo canto do rio Preto, mas agora sem o seu Deusa do Rio Negro. Agora ele deve regatear com todos os tipos de gente. (Antônio Buyawaçu, rio Preto)

Muitos dos povos indígenas que experimentaram o trabalho no regime de aviamento passaram a pensar o padrão não apenas como uma pessoa que arregimenta fregueses (escravizando ou não) e negocia mercadorias, mas também como alguém que conseguiu ocupar lugar em outros planos, como os padrões míticos sol, chuva e Orobana dos Paumari e os padrões encantados no Médio Rio Negro, que procuram manter relações com seus fregueses e um conjunto de pessoas a ele relacionadas em aparições diversas (oníricas, espirituais, antropomorfizado, etc.).

Entre os Paumari, um povo indígena amazônico de matriz linguística Arawá que habita o Médio Purus, Bonilla (2002; 2007) identificou o quanto o padrão passou a fazer parte da vida dos indígenas em contextos diversificados. Na mitologia paumari faz-se menção ao padrão chuva, o padrão sol e o padrão Orobana, cada um transitando em eixos temporais distintos, porém associados.

O primeiro – padrão chuva – é o responsável pelo controle do ciclo das águas e do ciclo agrícola (BONILLA, 2007, p. 375). Quando existe transgressão das regras de sociabilidade, o padrão chuva pode atacar os índios, inundando suas aldeias, trazendo enfermidades e ocasionando mortes. Neste caso, o padrão chuva dos Paumari é considerado um predador por excelência, pois na concepção paumari, os padrões ocupam sempre a posição de predador, enquanto os indígenas a posição de presa. O padrão chuva também se identifica como uma espécie de xamã, que exercita o poder de controlar intempéries, provocar cataclismos e, sobretudo, possuía o poder de vida e de

morte dos humanos. Já o patrão sol é a personificação humana do patrão na terra, pois este possuía muitos fregueses a seu serviço e muitos destes eram crianças, o que nos leva a entender o poder de “adoção” ou “preensão” exercido por este patrão. A trajetória do patrão sol tem muita semelhança com os processos de sucessão de patrões desencadeados no rio Negro. No caso Paumari, o avô do patrão sol é um grande patrão do cosmos paumari que deixou muitos sucessores, como o patrão sol e o patrão nuvem. O avô do patrão sol se tornou uma espécie de patrão divino¹⁹⁹.

O patrão Orobana na concepção dos Paumari surge durante o processo do encontro intersocietário que inaugura²⁰⁰ o comércio de mercadorias com os indígenas (era comercial) e depois ele se torna uma pessoa paradoxal. Primeiramente, oferece aos indígenas uma variedade de mercadoria, se apresenta como um bom patrão e depois, por intervenção do poder de um xamã agressor, é impedido de negociar com os indígenas, passando então a função para os seus filhos, que não foram bem aceitos pelos índios, pois não dispunha do mesmo carisma que Orobana. Orobana é uma figura que se tornou onisciente e onipresente para os Paumari. Essa posição fez com que os indígenas construíssem de forma ambígua a sua pessoa. Sua retirada levou os Paumari a se sentir como órfãos, pois eles consideravam que Orobana havia surgido como pessoa que veio trazer a paz e outros conhecimentos do mundo dos *jara*²⁰¹. Atualmente, ele é confundido com a pessoa do navegador português Pedro Álvares Cabral.

No contexto do rio Negro, pouco se observa na literatura o patrão transitando em outras esferas, como bem abordou Bonilla (2002; 2007) para o contexto do Médio Purus. O que observa de maneira geral, em autores como Nimuendajú ([1927] 1982), Carvalho²⁰² ([1949] 1983), Galvão (1979) e Meira (1991; 1993; 1996), é que os patrões escravizam fregueses, realizam trocas desiguais, estupram mulheres indígenas, fatos que

¹⁹⁹ O patrão divino tem o poder de se comunicar com os xamãs através da chuva e dos trovões.

²⁰⁰ “Orobana inaugure alors l’ère commerciale en permettant les échanges pacifiques entre les Paumari et les Jara. Il instaure également le patronat, la relation hiérarchique selon laquelle un patron-distributeur domine ses employés-fournisseurs, à travers l’endettement par marchandise. Le système de l’ ‘aviamento’ est basé sur l’avance de marchandises (objets manufacturés) contre des produits naturels, ce que les Paumari appellent ‘produção’” (BONILLA, 2007, p. 83).

²⁰¹ Terminologia que os Paumari utilizam para designar o homem não indígena. Similar a “*caraiu*”, que em nheengatu designa o branco, no sentido daquele que não é indígena.

²⁰² Carvalho ([1949] 1983) relata que: “Todos com quem conversei neste trecho são unânimes em afirmar que certos brancos desta região exploram os índios demasiadamente, obrigando-os a levarem uma vida de verdadeira escravidão. Vão aos altos rios, contratam índios por três meses e, uma vez no Médio ou no Baixo Rio Negro, são os mesmos retidos por três anos ou mais. A alegação é sempre a mesma. O pagamento de contas inexistentes, forçadas a bico de pena, cheias de menções de bugiangas que mais serviram para brinquedo de crianças, todas vendidas por preços astronômicos”.

não deixam de ser verdade. Entretanto, relatos dos próprios fregueses indígenas vão além desses atributos, confirmando o quanto a figura do patrão é ambígua e transcende as negociações de produtos e mercadorias.

No rio Negro o que tem se destacado em relação ao patrão encantado²⁰³ está associado a relatos de aparições individuais e relatos oníricos que se tornaram muito frequentes, aguçando a curiosidade das pessoas, que os levam extremamente a sério. Outros tipos de relatos que sustentam a ideia do patrão encantado estão conectados a desdobramentos do mito da cobra-grande, muito difundido entre os indígenas rionegrinos, bem como as concepções referentes aos “encantes”, pessoas que não morreram, mas se transformaram em animal, bicho do mato ou mesmo em humanos distantes. Patrões para os indígenas do Médio Rio Negro também podem ser encantes. A narrativa mais recorrente diz respeito a um patrão que se encantou após transgredir regras de convivência local, no caso persuadir uma moça a praticar sexo com ele²⁰⁴. O desejo sexual por mulheres jovens está presente no desejo da “gente-do-fundo” que aparece transfigurada em cobra-grande ou boto para seduzir mulheres humanas, principalmente aquelas em estado de puberdade.

Dentre os vários casos desse tipo, um relato específico é acionado com muita frequência. Trata-se de um patrão que seduziu uma jovem menstruada,²⁰⁵ quando ela própria encontrava-se suspeita de encanto, pois havia sido enganada por uma cobra [encante] vestida de homem durante uma festa de santo. A cobra açoitou a moça, e a contaminou com substância de encantes. O patrão, a partir do momento em que manteve relações sexuais com a jovem, adquiriu tal substância, transformando-se em uma cobra encantada. Ele passou a viver no porto da comunidade, aguardando a quebra do encanto, que somente poderia ocorrer após o nascimento da filha de cobra que estava no ventre da jovem. Quando nascida, a criança cobra teria que ser raptada pelo patrão e entregue aos bichos-do-fundo. No entanto, um pajé interceptou essa agressão, e com um sopro retirou o feto de dentro da barriga da jovem, evitando o nascimento da criança. O patrão

²⁰³ Carvalho (1983), quando navegou pelo rio Negro no ano de 1949, escutou de indígenas que havia um capitão encantado que aparecia em determinado espaço do curso do rio Negro: “As dez da manhã passamos por ‘Tuxaua Oca’, um lugar onde, segundo disseram eles, reside um capitão encantado, espécie de figura mitológica” (CARVALHO, 1983, p. 71).

²⁰⁴ No Médio Rio Negro é muito recorrente o patrão seduzir moças indígenas utilizando a estratégia de ofertar mercadorias para os pais da moça em troca da permissão para relacionamento amoroso. Os pais então manifestam cobiça sobre os bens e mercadorias do patrão.

²⁰⁵ Em Overing (1999, p. 97), a menstruação é vista como um processo de expulsão de forças femininas não domesticadas; a mulher torna-se poderosamente limpa, tornando-se propriamente fértil.

cansou de esperar o nascimento da filha de cobra não conseguiu jamais deixar a condição de encante, apresentando-se ora como humano ora como não-humano, nas enseadas, praias, lagos e piaçabais. Os encantos procuram sempre se projetar com aparência humana, pois em forma humana podem enxergar o mundo dos humanos tal como é para estes.

A aparição do patrão encantado se dá na forma de uma experiência pessoal, raramente compartilhada por duas ou mais pessoas. Nesses casos, a pessoa afirma ter testemunhado tal ocorrência ou aparição com frequência variada, às vezes com certa constância, às vezes uma única vez, como, por exemplo, em um relato de um freguês da comunidade de Tapera no Patauiri, que escutou seu pai falar de um encontro com o Sargento Guilherme no meio do piaçabal. No encontro, o patrão apenas observou e depois desapareceu sem deixar rastros.

Meu finado pai contou que já encontrou com o Sargento Guilherme no meio da mata. Meu pai era um homem esperto, sabia dessas coisas de encante. Não respondia assobio de ninguém quando estava embrenhado nos piaçabais. Ele trabalhava sozinho quando viu a sua frente aquele homem alto, com a cara fechada. Ficou assustado, mas não reagiu, ficou parado, baixou a cabeça e continuou limpando sua piaçaba, mas de ouvido atizado. Depois ele sentiu um vulto, um frio na barriga, só então ele ergueu a cabeça, e não havia mais ninguém. Escutava mexer bem longe, como se alguém estivesse caminhando no varadouro adentro (Ailton Silva, Baré, comunidade Tapera, rio Patauiri, agosto de 2013).

Devido às circunstâncias da morte do patrão Antônio Moraes e à informação que havia se espalhado em todo Médio Rio Negro sobre a aliança que este patrão havia firmado com o “bicho”, após o seu falecimento muitos registros de aparições (casual e onírica) foram confirmadas, não somente por seus fregueses e encarregados, mas por pessoas que não mantinham relações próximas com ele, como numa situação em que o patrão encantado se apresentou para uma mulher casada com um patrão aliado:

Eu conheci Sr. Antônio Moraes, mas eu nunca fui de trocar conversa com ele. Um dia meu marido me deixou no barco enquanto ele entrou no igarapé para regatar produtos dos fregueses. De uma hora para outra, meu corpo começou a ficar quente, me deu uma febre tão alta que não conseguia nem me levantar. Fiquei deitada na rede o tempo todo. Já noite, tinha um homem em pé perto da minha rede. Eu vi o rosto dele, era o finado Antônio Moraes. Ele dizia alguma coisa, mas eu não entendia o que ele falava. Comecei a chorar, por sorte vinha descendo um freguês do meu marido numa rabeta. Então a zoadá da rabeta fez com que ele fosse embora. Acho que ele queria dizer

alguma coisa (Tiba, Baré, comunidade de Campinas do Rio Preto, setembro de 2013).

Na maioria dos casos de aparição, o patrão encantado tenta transmitir alguma mensagem para a pessoa, mas poucas conseguem entender que tipo de comunicado ele queria deixar, mesmo porque o diálogo com encanto é extremamente perigoso. Nessas aparições, geralmente, o patrão encantado desaparece quando escuta algo diferente ou percebe a chegada de outras pessoas.

Eu estava trabalhando sozinho no meio do rebolado. De repente comecei a escutar pegada, fiquei assuntando se era gente ou animal, mas cada vez que se aproximava, confirmava que era gente porque a pegada era forte. Fiquei pensando! Meus companheiros tinham descido o igarapé conduzindo produto para o patrão. Estava só, com Deus, senhor sabe. Moço, quando eu vejo para o varadouro, vinha pisando forte Sr. Antônio Moraes. Eu vi o rosto dele igualzinho. Eu fiquei parado, ele não disse nada. Foi caminhando e eu fiquei escutando a pegada. Entrou no mato e não sei para onde ele se meteu. Peguei meu produto e retirei para o barraco. Sorte que cheguei, porque estava muito fraco, fiquei com uma tonteira, depois veio à febre. Os meus companheiros voltaram somente de tardezinha. Perguntaram o que havia acontecido. Falei que tinha encontrado o Sr. Antônio Moraes no meio do rebolado. Eles viram a minha situação e não duvidaram não. O homem mesmo morto ainda causa medo na gente, moço (Rubinho, Baré, colocação Buracão, rio Preto, setembro de 2013).

Nesse caso, observa-se que somente após a aparição a pessoa começa a apresentar alguma enfermidade, porém em estado de lucidez. Isso porque durante o encontro não houve comunicação verbal. Quando há interlocução, a pessoa perde a lucidez.

Um dia meu patrão foi para a cidade e deixou eu e outro companheiro tomando de conta do barco, que havia quebrado uma peça do motor. Quando deu na boca da noite, fui puxar uma malhadeira para trazer uns peixes para a gente jantar. Meu companheiro ficou vigiando o barco. Passei uma hora, trouxe bastante peixe. Chamei Boizinho [apelido do companheiro]. Ei, Boizinho, ei, Boizinho, tá dormindo? Acorda, vem tratar esse peixe, vem logo. Nada do Boizinho responder. Então entrei no barco e nem sinal dele. Então fiquei assuntando pra ver para onde ele teria indo. A chata [canoas] estava amarrada na beira. Eu pensei! Então ele deve estar por perto. Vou esperar mais um pouco. Passou a noite toda e nada de Boizinho aparecer. Fiquei preocupado. Fiquei imaginado um monte de coisa. Quando amanheceu, dei uma assuntada em volta e encontrei Boizinho dormindo num varadouro todo arranhado, parece que ele havia sido surrado. Balancei o rosto dele e aos poucos ele foi voltando ao normal.

Perguntei pra ele o que tinha acontecido, ele me disse que não sabia. Carreguei-o para o barco e coloquei na rede. Ele roncava igual um porco. Ficou lá dormindo. Acordou já tarde. Perguntei novamente para ele o que havia acontecido e ele não sabia (Edgar, Nadöb, colocação Fome, rio Curuduri, outubro de 2013).

Depois de uma semana, quando o patrão retornou da cidade e tomou conhecimento do ocorrido, começou a sabatinar o freguês. O freguês dizia que se lembrava de pouca coisa do que havia acontecido. Comentou que um homem alto subiu no barco e pediu café e ele respondeu que iria fazer, mas teria que aguardar porque ainda ia acender o fogo. Depois disso, nada que se passou ficou fixado na memória do freguês. Nesse caso verifica-se a comunicação verbal entre o “eu” e o “outro”, de forma que o sujeito humano cedeu tal posição ao “outro”, que assim se torna o sujeito da situação. Aqui, como consequência ocorre a perda da memória e lucidez.²⁰⁶

Em caso de aparição onírica, o patrão encantado se apresenta para todos os tipos de pessoas, desde as mais próximas às mais distantes. Todavia, diferentemente dos outros tipos de aparição, as consequências de estados corporais e mentais é bem marcante, como demonstram os relatos acima, ou seja, aparecimentos de hematomas no corpo e a perda momentânea do ocorrido. Os encontros oníricos são reservados e, por isso, cabe ao “eu” armar mecanismos de defesa, como, por exemplo, procurar um benzedor ou rezador com a finalidade de afastar ou desviar o encante para outros caminhos.

Uma mulher baré teve um sonho com o patrão Antônio Moraes. No dia seguinte ela amanheceu indisposta, porém de imediato não sabia o motivo da sua indisposição, somente quando correlacionou tal situação ao sonho²⁰⁷, ela descobriu o motivo da tal indisposição:

²⁰⁶ De acordo com Viveiros de Castro (2011), deve-se dizer ao fantasma: “Eu também sou uma pessoa”. É preciso afirmar a própria perspectiva: quando alguém diz que é, também, uma pessoa, na verdade quer dizer que é o “eu”, a pessoa, e o outro não. “Eu também sou pessoa” quer dizer: sou a pessoa de verdade aqui.

²⁰⁷ Na ocasião eu estava na casa da mãe da mulher que havia sonhado com o patrão Antônio Moraes quando ela chegou para contar o sonho para sua mãe e algumas pessoas que ali estavam reunidas para tomar café.

Mãe! Sonhei que Sr. Antônio Moraes chegava aqui ao porto vindo de voadeira, todo elegante, vestido de terno preto²⁰⁸. Eu estava lavando louça no final da tarde. Ele desceu e perguntou quem estava na comunidade e eu respondi: “tem muita gente”, mas na verdade não tinha ninguém, só crianças e os cachorros. Então ele disse que veio me buscar, fiquei assustada e corri para dentro de casa. Quando cheguei dentro da casa não tinha ninguém, aí o medo foi aumentando e ele caminhando na minha direção dizendo: Vamos comigo, vamos comigo, eu te levo pra Manaus no meu barco. Quando ele ia colocando os pés para adentrar a casa, os cachorros começaram a latir, foi aí que apareceu meu filho (Tipa, Baré, comunidade Campina do Rio Preto, outubro de 2013).

Após relatar o sonho, a mulher foi orientada a procurar o rezador. Não tive acesso à sessão. No entanto, em conversas paralelas na comunidade, fiquei sabendo que o rezador proibiu a mulher de frequentar a beira do rio nos finais da tarde, momento em que as pessoas ficam mais vulneráveis aos ataques de encante. Também o rezador proibiu a mulher de frequentar a roça enquanto não conseguisse desviar o caminho do encante. Durante uma semana, a mulher passou a frequentar a casa do rezador para sessões de rezas e benzimentos. Essas sessões ocorriam no início da manhã.

As aparições do patrão encantado Antônio Moraes tornaram-se frequentes na região do Padauri-Preto. As pessoas avaliam que, assim como acontece com os índios velhos que resistem à morte e se transformam em animais para permanecer próximas dos parentes, o patrão Antônio Moraes está resistindo à morte e, dessa forma, se tornou “encante” com o desejo de perpetuar suas relações com seus antigos parceiros e fregueses.

4.7. Patrões, fregueses e a piaçabeira: visões e aparições.

Do corpo da piaçabeira às vezes sai muita coisa ruim. Quando o freguês bate no corpo dela [da palmeira] é como se fosse um pajé tirando estrago do corpo das pessoas. Dali sai cobra jararaca, o bicho barbeiro, o escorpião, aranha, bichos que fazem mal para nós cristãos. (Aládio, Baré, comunidade Floresta)

²⁰⁸ O terno preto pode nos levar a crer que Antônio Moraes aparece como sujeito antes de ter realizado seu pacto com o “bicho”, pois depois da realização do pacto, o patrão passou a usar preferencialmente roupas de cores azul e branca. No sonho ele aparece de terno preto.

Neste tópico, abordaremos a partir do espaço da colocação²⁰⁹, os processos de socialidades dos padrões e fregueses ligados ao entrelaçamento de seres que possuem poderes de transfiguração, principalmente a palmeira da piaçaba (*Leopoldinia piassaba* Wallace),²¹⁰. A palavra piaçaba que deriva de *pia'sawa*, em língua geral, significa “fios, fibras ou pelos que saem de dentro do corpo”. Portanto, os fregueses indígenas costumam chamá-la “a planta que produz fios que se enrolam em seu tronco” ou “a planta barbuda”. A piaçabeira é vista pelos fregueses indígenas como uma planta com várias capacidades e potencialidades²¹¹ devido a sua posição multifacetada, pois a palmeira é considerada provedora, protetora, mediadora, entre outras noções, que desempenha um campo relacional amplo com os humanos. Os fregueses indígenas atestam que os animais e as plantas se expressam com os humanos através de diferentes formas corporais e linguagem diferenciada.²¹²

O poder de transformação de humanos e não humanos é muito recorrente na sociocosmologia rionegrina e a relação do freguês com a piaçabeira caminha muito neste sentido quando estão na lida cotidiana dentro dos piaçabais. A palmeira da piaçaba, literalmente, está associada ao gênero feminino. No entanto, quando os indígenas a classificam, eles operacionalizam variações semânticas e morfológicas diferentes num campo relacional, quando os fregueses consideram que a planta não é meramente um vegetal, mas um ser antropopático, ou seja, que possui poder de se transformar em diversos agentes, como, por exemplo, a *mamaypoca*, o *mapinguari*, o curupira, a mãe-dos-bichos, mulher, o xamã.

A piaçabeira, ela anima e modifica seu corpo. Ela cresce os cabelos iguais aos nossos e também procura mexer com as pessoas. Certo dia eu vi uma piaçabeira se mexer, parecia que ela estava querendo dizer alguma coisa para mim, ou sei lá, pretendendo me assuntar. Nessas horas é melhor não mexer com ninguém. O que fiz. Saí correndo e deixei-a se mexendo para lá (Genésio Gereba, Baré, colocação Buracão).

²⁰⁹ O espaço de uma colocação já foi esboçado em outro tópico.

²¹⁰ A *Leopoldinia piassaba* Wallace abriga o barbeiro (*Triatoma Rhodnius*), principal transmissor da doença de Chagas e muito comum na região do Padauri-Preto.

²¹¹ Jonathan Hill (2011), em pesquisa sobre a materialidade na Amazônia, elenca que o corpo do *Kuwai* era composto pelo conglomerado de animais, plantas e substâncias materiais. Pode ser que quando os indígenas apontam que a palmeira da piaçabeira é uma meta-planta, estarem fazendo alusão ao *Kuwai*, pois como já foi sublinhada nas entrelinhas desta tese, a piaçabeira possui várias substâncias que são consideradas pelos indígenas como de importância vital.

²¹² Árhem (1990, p. 84) entendeu que os seres vivos, na lógica indígena, têm uma mesma essência espiritual, com diferentes formas de manifestação corporal, o que se confirma pelo fato de que há conversão e transformação de animais em outros animais e de homens em animais.

O patrão Edson Marat chama atenção dos seus fregueses dizendo que a piaçabeira que assusta os fregueses é uma velha mulher yanomami que foi abandonada pela sua “tribo” no meio da mata grande, porque “mulher yanomami quando fica velha resiste à morte”. Ela demonstra movimentos para o piaçabeiro como se quisesse bailar, mas ao mesmo tempo assusta as pessoas soltando sua ira por ter sido abandonada pelos seus entes.

O piaçabal ou *rebolado* que engloba o espaço da colocação é definido como um espaço de alto grau de perigo, devido à troca de ataques existentes entre humanos e não humanos de uma forma geral. Para evitar esses ataques é necessário seguir algumas regras de boa convivência impostas, como o benzimento do espaço. Quando o freguês indígena resolve abrir uma nova colocação, o primeiro passo é conter os ânimos dos donos e espantar os bichos-do-mato. Esse trabalho é realizado por um especialista, geralmente um benzedor que vai abrindo caminho com a finalidade de negociar com os donos e lutar com os “bichos-do-mato”. Durante todo o percurso de mapeamento do piaçabal, o benzedor vai controlando o lugar através de preces entoadas silenciosamente. No final do percurso, ele se apresenta em um estado de cansaço extremo, demonstrando o quanto a negociação com os de dentro é desgastante, porém, necessária.

Quando a gente vai se aprofundando na mata, temos que recorrer aos princípios de todos os elementos que estão na mata, como, as plantas, os animais, a pedra, os bichos, a chuva, o raio. Temos que saber a origem de tudo isso para poder chegar lá e saber o que realmente se pode fazer ou se precisa fazer para as coisas não se virarem contra nós. Por isso o trabalho de benzimento é muito cansativo, porque a gente se esforça para ir às profundidades das coisas. Se for sangue, temos que saber como é o sangue, se tem fogo, se for água, trovão, chuva, pedra, tudo tem que entrar com a profundidade, porque é no centro de cada objeto que tá o seu poder (Gilvan, Tuyuka, comunidade de Campinas do Rio Preto, agosto de 2014).

Para Gilvan Tuyuka, a mata é um lugar habitado por gente que possui muito poder. Por mais que se faça um benzimento forte, os bichos são resistentes, por isso eles não cessam os ataques, porque o benzimento não atingiu a substância de cada coisa. Ele explica que os bichos também vão se modificando e os benzimentos necessitam de mais profundidade.

A gente faz o benzimento, mas as pessoas têm uma substância diferente, principalmente aqui no rio Preto, que tem muitas misturas. Onde eu nasci é bem diferente, nós temos o mesmo sangue. Aqui não dá pra gente se aprofundar, tem muitos tipos de pessoa, por isso que o bicho ataca. Às vezes o benzimento não tocou a substância da pessoa (Gilvan, Tuyuka, comunidade Campinas do Rio Preto, agosto de 2014).

As manifestações súbitas da piaçabeira e de outros bichos são frequentes. Muitas pessoas já se depararam no meio do *rebolado* com aparições metamorfoseadas da palmeira da piaçaba (mulheres, mapinguari, entre outros), principalmente aquelas pessoas que adentram o piaçabal sem a preocupação de realizar algumas práticas cotidianas, como, por exemplo, lavar a boca com água limpa logo ao amanhecer para poder ingerir a primeira alimentação do dia; ter o cuidado de não ingerir alimentos requeentados; as mulheres menstruadas jamais podem adentrar a mata, sob a alegação de deixarem as pessoas vulneráveis às investidas dos “bichos”. Essas situações corroboram com os argumentos de Gilvan Tuyuka, quando enfatiza que “os bichos são sensíveis e percebem a fragilidade das pessoas” e, por isso, quando um especialista (xamã, benzedor, rezador, etc.) intervém é no sentido de neutralizar essa sensibilidade e tornar os humanos invisíveis para os olhos de outros seres.

Todavia, Gilvan Tuyuka levanta o argumento de que alguns especialistas se deslocaram da sua centralidade quando deixaram de participar de rituais básicos que eram praticados pelos seus ancestrais e quando se deu a destruição das malocas, consideradas referências para a vida ritual. A destruição das malocas fragilizou a vida dos especialistas, que observavam, deste espaço, os pontos do mundo. Também ele justifica que a introdução de outros tipos de alimentos na dieta alterou a substância das pessoas e, dessa forma, elas se tornaram mais visíveis aos olhos dos “outros”, potencializando com mais frequência suas aparições, como é demonstrado no relato abaixo:

A mãe e a filha estavam cortando piaçaba para fazer artesanato. Por momento de segundos, a mãe se afasta da filha. No meio do piaçabal, uma palmeira começa a estremecer [se movimentar] diante da garota. A partir de então, a garota perdeu a noção do tempo. Começou a gritar. Quando a mãe se aproximou da filha, ela [mãe] sentiu um vento forte balançar a piaçabeira. As duas mulheres, fragilizadas, correram em direção ao barraco. Elas tiveram a sensação de que havia alguém lhe seguindo, sugando a força das mulheres. Quando chegaram ao barraco não havia nenhum homem. A mãe ficou desesperada, pois não conseguia tirar uma só palavra da filha, que começava a passar mal. Depois chegou um homem que sabia rezar. Quando o rezador

começou seu trabalho, a garota foi se acalmando. Depois de acalmar-se contou para a mãe o que havia acontecido. A filha disse que uma palmeira da piaçaba estava falando, mas a garota não entendia. O homem que rezou pediu para as duas mulheres que se afastassem do piaçabal. À tarde o marido, que era benzedor, foi verificar o local do acontecido e concluiu que a palmeira era do sexo feminino e estava reclamando porque as mulheres estavam cortando as fibras com terçado. Cortar piaçaba com terçado é o mesmo que você agredir uma pessoa, por isso a piaçabeira se revoltou contra as duas mulheres (Rubinho, colocação Buracão, rio Preto, setembro de 2013).

O relato demonstra que a aparição foi consequência de uma ação ofensiva contra a piaçabeira, pois é do conhecimento dos fregueses “facas” que não se pode cortar as fibras da piaçaba com terçado, pois este instrumento agride a palmeira e como reação ela se revolta contra as pessoas, deixando-as enfermas e com perda de memória momentânea. Em outros casos, a palmeira se apresenta como se fosse gente. Essa situação requer muito cuidado, pois a pessoa não pode estabelecer nenhum tipo de comunicação, tampouco demonstrar reação.

Estava no meio do *rebolado* quando se formou um temporal, parecia que eu teria feito *saruã*, mas não fiz. Foi vento forte, chuva, trovão. As árvores pareciam que bailavam, se mexiam muito. Estava cortando um garrotão. A piaçabeira parecia que queria falar comigo. Eu via a piaçabeira parecida com uma índia yanomami bem bonita, sabe! Fiquei olhando, parei de cortar e ela lá se mexendo. Moço! era igualzinha uma mulher. Eu estava muito necessitado [abstinência sexual], mas tive a paciência de me controlar. Fui procurar um abrigo até que a chuva passasse. De lá fiquei olhando para aquela mulher, se mexendo, dançando, me chamando. Depois que a chuva estiou, voltei a trabalhar e ela parece que se aquietou (Chico Santos, Baré, colocação Andirobal, rio Curuduri).

Esse caso demonstra o quanto o freguês piaçabeiro consegue estreitar laços com a piaçabeira sem que houvesse uma investida de agressão de ambos os lados, pois o homem manteve-se consciente durante a manifestação do outro, sem alterar o seu estado de pessoa, mantendo a sua posição de gente, não atribuindo nenhuma condição ao outro como sendo a minha gente, mas sim uma mulher yanomami que é outro tipo de gente. E o freguês é gente? Para alguns patrões, existem alguns fregueses que são colocados em outras condições. Veremos.

4.8. Patrões, fregueses e os donos.

Aqui no rio Negro tem todo tipo de gente também. Todo tipo de patrão, todo tipo de freguês, tem gente de baixo, já teve até escravos. Aqui tem de tudo um pouco. Tem uma arribada de peixes, tem o pacu, o aracu, o tucunaré, a privora, o matrinchã, o jacundá, mas muito mesmo o senhor sabe. Aqui os animais são diferentes. Você olha o jeito da anta, do queixada, do mambira, da paca. No pé das árvores tem o mutum, o jacu, o jacamim. Tudo serve, tem confusão, a gente sabe como acertar. Porque ninguém anda solto, porque ninguém anda à toa. Quando uma cria perde a sua mãe, a gente junta. Todos aqui são guiados, tem gente que cuida, são os donos, os chefes, a manjuba, estes que tomam de conta dos animais e dos bichos do mato. Na cidade parece que ninguém toma de conta, parece que as pessoas andam à toa. Aqui a gente se conhece. (Valdiza Baré, comunidade de Campinas do Rio Preto, junho de 2014).

O enunciado²¹³ acima proferido por Valdiza de Jesus, uma índia baré “dona de roça”²¹⁴ que já participou de muitas atividades econômicas no rio Negro – como, por exemplo, a labuta no “tempo da seringa” – já foi *piabeira*,²¹⁵ e atualmente cuida exclusivamente das suas roças e da confecção de artefatos domésticos. Quando ela enfatiza que “no rio Negro tem todo tipo de gente, teve até escravo”, nos direciona para pensar “pessoas”, sobretudo, pensar a diferença que existe entre freguês e escravo, pois são dois tipos de “pessoas” que carregam consigo um conjunto de prerrogativas suficientes para distingui-las umas das outras. Quando ela aponta que “todos são guiados, tem gente que cuida”, nos leva a pensar a posição dos patrões, dos fregueses e dos donos, assim como os processos de adoção muito comuns no rio Negro.

Nesta subsecção, tentaremos demonstrar como os indígenas concebem o ser patrão, o ser freguês e a posição dos donos como os principais mediadores nas relações

²¹³ A conversa que gerou esse enunciado foi suscitada em uma tarde do dia 28 de julho de 2014, quando sentados ao chão da cozinha da dona Valdiza, junto com seu esposo Antônio Buyawaçu e um neto que se balançava em uma rede armada próxima à cozinha. Em cima de uma mesa, um rádio sintonizado na Rádio Nacional da Amazônia. Escutávamos o pré-jogo de Brasil e Chile. Havia algumas manifestações ao redor do Mineirão, local da partida. O locutor comentou: “aqui tem gente de todos os tipos e a confusão está armada lá fora”. Dona Valdiza me perguntou: “esse povo da cidade parece que não se mistura?” Então perguntei para a velha baré: “aqui também tem gente de todos os tipos, mas não tem tanta confusão assim, não é?” E ela respondeu “...”.

²¹⁴ Quando utilizamos o termo “dona” estou empregando-o no sentido de “possuidora”. No rio Preto, quando se refere a uma mulher pelo termo “dona”, se traz a ideia de que a pessoa a quem nos dirigimos é a dona, se não literal pelo menos figurativamente, de uma casa, de uma roça, de um animal, de uma festa. Diferentemente do termo “donos”, que será muito utilizado nesta tese, que se refere a uma posição na cadeia cósmica de comando, controle e de espaço.

²¹⁵ Pessoas que trabalham na captura de peixes ornamentais.

econômicas e de socialidade no contexto do piaçabal. Todavia, faremos uma pequena digressão para apontar algumas questões relacionadas ao ser “escravo”,²¹⁶ uma categoria ambígua no contexto das relações de produção econômica na região e que se confunde muito com o “ser freguês”.

Uma questão que circula demasiadamente na região do Médio Rio Negro é que os patrões fazem dos seus fregueses piaçabeiros, escravos. Esse tipo de posicionamento levou recentemente o Ministério do Trabalho a intervir na relação entre patrão e freguês. O Ministério Público Federal, apoiado em denúncias do Ministério do Trabalho, solicitou a paralisação das atividades da extração da piaçaba no rio Negro. Muitas reações foram pronunciadas, sobretudo por parte dos patrões, que reagiram a tal conjectura argumentando que não existe escravidão²¹⁷, pois os fregueses vivem livres, porém presos à dívida que os patrões reconhecem como sendo do seu direito. Portanto, os patrões compreendem que existe uma obrigação por parte dos fregueses em entregar toda sua produção para quem lhes aviou.

Eu vivo dentro dos rios Padauri e Preto há muito tempo e não tenho conhecimento de que patrão faz gente de escravo. Meu pai me contava que a escravidão já passou, foi nos tempos dos diretores de índios – estes tiravam a pele dos índios; depois passou para os patrões carrascos que tinham grande poder na região, onde eles comandavam tudo e os índios dependiam de tudo deles. Agora uma coisa é certa, o próprio freguês é que se faz escravo, porque ele mesmo se prende a sua dívida. Mas o freguês sempre foi livre; diferente do escravo, que tinha seus donos e não podiam trabalhar para ninguém, somente para o seu dono, que era o patrão (Edson Marat, patrão, comunidade de Malalahá, setembro de 2013).

A escravidão era na minha época, que remava dois dias até os igarapés. Comia o que tinha na natureza, porque estamos acostumados a comer tudo. O corpo do *freguês* é diferente, por isso nada que vem da mata lhe faz mal, ele sobrevive do jeito dele. Mas tem muitas coisas mudando. Agora se não tiver motor, o piaçabeiro não vai buscar sua piaçaba. Hoje é o próprio *freguês* que se escraviza na sua própria ignorância e não sei se é porque gosta mesmo dessa vida de ficar aprisionado pelo *patrão*, porque nós fazemos muitas coisas para

²¹⁶ Compilando as informações acerca da escravidão no rio Negro, ficou evidente que não existia uma grande quantidade de escravos negros na região em tela. O que constatamos é que determinados patrões possuíam de um a cinco escravos, não mais que isso. Por exemplo, encontrei registro com as seguintes informações: o patrão Augusto Lacerda mantinha dois escravos, Zeca Macedo quatro, João Marins cinco (Arquivo do J. G Araújo, Museu Amazônico em Manaus).

²¹⁷ De acordo com Taussig (1993), a escravidão era muito conhecida na Amazônia peruana sob grande variedade de formas e distinguia-se nitidamente da instituição do endividamento, com a qual se poderia fundir.

ajudar ele [o freguês] (Domingos França, Baré, patrãozinho, comunidade Tapera, setembro de 2013).

Há uma diferença categórica visível entre o que seja um freguês e o que seja um escravo. O escravo no sentido empregado pelos patrões faz parte da “gente” (índios e negros) que foram negociadas ou adquiridas pelos patrões para tomar de conta dos afazeres domésticos nas fazendas, sítios ou freguesias que foram sendo erguidas no Médio Rio Negro. Essas fazendas ou freguesias exerciam um papel central no recrutamento de mão-de-obra indígena e não indígenas, bem como eram pontos de referência para transações comerciais no interior, paralelo ao auge do primeiro movimento da economia da borracha no rio Negro.

As fazendas e ou freguesias erguidas no Médio Rio Negro mantinham uma estrutura similar, do ponto de vista sociológico, a de outras fazendas localizadas em outras regiões do país, como, por exemplo, o poder político e econômico centralizado e um conjunto de pessoas vinculadas como fregueses indígenas, escravos, adotivos e os apadrinhados sob o controle de um “patrão-coronel”. Pereira (2007, p. 83) relata que existiam múltiplos empregados nas fazendas do Médio Rio Negro. Nas palavras do pesquisador: “havia também um sino que servia para, entre outras coisas, chamar os múltiplos empregados domésticos, os quais eram principalmente pescadores, babás e amas de criança, além da cozinheira”.

Os proprietários das fazendas e freguesias, os patrões-coronel, ainda controlavam os empreendimentos da seringa, a circulação da piaçaba, o monopólio da coleta da castanha, bem como manejavam uma diversidade de produtos introduzidos como, por exemplo, a criação de gado, a plantação da cana-de-açúcar e do cultivo do café. Os produtos introduzidos na metade do século XIX não tiveram muita prosperidade na região e logo foram sendo abandonados em detrimento dos produtos nativos. Os produtos introduzidos, como, por exemplo, a cana-de-açúcar e o café, deixaram suas marcas na região. A conjunção da cana-de-açúcar e do café originou o nome da comunidade Canafé. Canafé foi erguida logo que os grandes patrões começaram a entrar em decadência e abandonar a região na primeira crise da economia da borracha. Atualmente, o território da comunidade de Canafé, habitado por índios Baniwa, Tukano e Baré, corresponde ao espaço demográfico das antigas povoações

denominadas Ximbaru²¹⁸ e Lamalonga,²¹⁹ cujos domínios eram exercidos pelos patrões Martins, Macedo e Lacerda.

Devido à escassez²²⁰ de material etnográfico dessa região, as informações que obtive dessas povoações e das fazendas e freguesias ali erguidas foram pautadas a partir dos esforços da memória coletiva de duas indígenas: dona Almerinda Brasão, uma índia baniwa de 92 anos de idade, que migrou para região do Médio Rio Negro quando tinha seis anos de idade, acompanhando os pais que vieram do Içana para trabalhar na extração da seringa; e dona Antônia Basílio, uma índia baré de 79 anos de idade, originária de um sítio nas proximidades de São Gabriel da Cachoeira e que foi envolvida em uma “adoção situacional”²²¹ envolvendo patrão e freguês. Passo a um breve relato da vida dessas duas mulheres para então compreendermos a noção do que seja um escravo, um freguês e uma pessoa “adotiva” no contexto das relações econômicas no Médio Rio Negro.

Dona Almerinda Brasão, da etnia baniwa, atualmente é a moradora mais velha da comunidade de Canafé. Ela viveu nos tempos áureos do domínio da família Macedo. Seus pais vieram para trabalhar como fregueses do patrão Júlio Martins. Como fregueses, os pais da dona Almerinda trabalhavam em diversas atividades. No inverno adentravam nos seringais do rio Padauri para extrair o látex. A família passava de três a

²¹⁸ Ximbaru foi um importante porto nas proximidades de Thomar, onde atracavam embarcações para despachar mercadorias para os rios Padauri e Preto e embarcavam piaçaba e outros produtos para ser encaminhados para Manaus.

²¹⁹ Noronha (1762, p. 62), viajante que incursionou pelo rio Negro no século XVIII, identificou a povoação Lamalonga. Relata Noronha: “Da vila de Thomar se segue com distância de três léguas o lugar de Lamalonga situado na mesma margem austral do Rio Negro e habitado de índios das nações Manao, Baré e Baniwa. Os índios desse lugar foram moradores da vila de Thomar”. Noronha ainda acrescenta que Lamalonga era uma antiga aldeia Dari.

²²⁰ A literatura etnográfica sobre o Médio Rio Negro e sua população é extremamente escassa e se limita aos estudos de aculturação empreendidos pelos antropólogos Eduardo Galvão e Adélia Engrácia de Oliveira nos anos 1970. Estudos referentes à história do rio Negro se encontram em Wright (1996; 1999) e Andrello (2006; 2010). Recentemente, o Instituto Socioambiental lançou um livro denominado *Barcelos: indígenas e ribeirinhos. Um perfil socioambiental*. Esse livro aponta dados demográficos recentes da região de Barcelos, bem como descreve breves histórias escritas por pesquisadores indígenas a respeito de antigas comunidades da região – Pai Raimundo, Carvoeiro, Vila Conceição e São Joaquim.

²²¹ Por “adoção situacional” me refiro ao caso da mãe de dona Antônia, que com apenas 6 meses de vida perdeu o pai e a mãe. Os pais dela morreram quando trabalhavam para o patrão Dico Macedo. Na ausência de parentes próximos da órfã, o patrão fez a sua “adoção” devido à situação da ausência de parentes próximos. A partir de então, a órfã passou a conviver na casa do antigo patrão dos seus pais. Descreveremos a história de vida da dona Antônia na sequência.

quatro meses controlando as estradas.²²² O produto [látex] era conduzido até o porto da comunidade de Tapera no rio Padauri. De lá, o patrão se encarregava de transportá-lo para Manaus ou Belém do Pará. Se o freguês “tirasse” saldo o patrão pagava, se não, o patrão aviava um rancho para a família do freguês a ir trabalhar nos castanhais durante o verão para poder saldar a sua dívida. A família só parava de trabalhar quando tinha festa na freguesia ou no sítio, já que o próprio patrão obrigava os fregueses a participarem da festança. Mas isso tinha um custo. O patrão empurrava mercadorias para o freguês. Quando acabava a festa, a família já estava com uma dívida bem gorda, porque consumia muitas coisas quando estava fora dos seringais, piaçabais ou castanhais. A comida o patrão fornecia somente durante os dias de festança do santo, que durava entre quatro dias a uma semana. Depois todos teriam que se virar, até o dia de retornar para o seringal ou piaçabal para mais uma “empresa”. E todos os anos era assim a rotina da família de dona Almerinda. “Mas vocês não eram escravos dos Macedo?”, perguntei à velha baniwa. Ela respondeu que não:

Os escravos eram diferentes de nós fregueses índios mesmo. A gente tinha pena deles, porque eles eram muito maltratados, apanhavam e não tinham direito de brincar, o senhor sabe? Eles faziam os trabalhos da casa, enchiam água, cuidavam da limpeza, cuidavam do gado, das plantações, tinha até escravo para balançar o patrão e os filhos dele. Naquele tempo tinha muito mosquito, ficava um escravo só para abanar o patrão, sabe. Esses que eram escravos não participavam da festa não; eles ficavam trabalhando ou então espiando de longe, sem poder se aproximar. Dançar no baile, nem pensar! Só gente mesmo que podia dançar. Também tinha aquelas pessoas que o patrão “criava” dentro da sua casa. Essas pessoas trabalhavam igual aos escravos, mas não eram escravas não; eram diferentes porque elas não tinham dívidas. Estavam presas ao patrão por obediência e respeito. Os patrões foram enfraquecendo e então meu pai pagou a dívida e nós passamos a morar aqui mesmo, junto deles. Meu pai continuou a ser freguês, mas com a nossa força, abrimos uma roça e começamos a trabalhar nela. Meu pai não ia mais para o castanhal, ficava um tempo do inverno no seringal e depois no verão ficava trabalhando na roça com os meus irmãos. Somente depois meu pai passou a trabalhar mesmo só na piaçaba – era o produto que dava melhor, sabe. Então a gente ganhou um pouco de força e o patrão foi ficando fraco. Até que as coisas não estavam tão boas para o patrão; o gado estava morrendo e logo, logo acabou tudo, o café não deu certo e as coisas aqui se arruinaram. Seu Júlio já tinha falecido e depois quem passou a mandar mesmo foi o Sr. Zeca. Trabalhamos para ele uma vida. Quando a fome chegou forte aqui, o Seu Zeca [Macedo] foi embora com a família para a cidade. Deixou os

²²² Uma categoria nativa que designa uma parte do seringal em que o seringueiro controla determinadas árvores, monitorando diariamente. Por exemplo, o seringueiro frequentemente diz: “uma tomava conta de muitas estradas”.

fregueses dele tomando de conta, mas não tinha mais nada, o senhor sabe, né. Os poucos escravos que ele tinha, parece que cinco, ele mandou seguir a vida. Muitos foram trabalhar nos piaçabais. O senhor conhece o Seu Antônio Piteira?²²³ Ele era um dos escravos que trabalhava abanando o patrão. Muitos escravos do Seu Zeca ainda continuam no rio Negro, o senhor pode encontrar. Agora a Canafé voltou para as mãos de nós indígenas. Aqui já foi tanta coisa, já parou avião grande que metia medo em nós, aqui já foi sede da polícia [posto militar de treinamento norte-americano durante a Segunda Guerra Mundial, etc.] agora é a minha comunidade e dos meus filhos e parentes.

O aspecto fundante desse relato é a distinção entre o freguês e o escravo, pois o relato corrobora minha argumentação de que existiam aprisionamentos de pessoas, principalmente indígenas ligadas às dívidas ou à obediência de favores e não à escravização no sentido *stricto*. A tarefa de extração da piaçaba se dá no interior da floresta, não conviria à escravidão do indígena ou do negro no mesmo molde das fazendas coloniais em outras regiões, pois para o escravo, no *stricto sensu* do termo, não se poderia depositar confiança longe das vistas de qualquer fiscalização, uma vez que para exercer a atividade de piaçabeiro precisa se ter alto grau de autonomia e confiabilidade, já que o trabalho é realizado em localidades muitas vezes distantes das possibilidades de fiscalização dos patrões e seus encarregados.

Outro aspecto fundante da narrativa gira em torno do favorecimento de uma incipiente autonomia econômica. Quando a narradora expressa que “meu pai continuou a ser freguês, mas com a nossa força, abrimos uma roça e começamos a trabalhar nela”, demonstra que, apesar de toda consistência pragmática do sistema de aviamento, ele não foi capaz de controlar totalmente o processo do trabalho dos indígenas, pois é perceptível que os grupos domésticos que iam se instalando nas periferias das freguesias, vilas ou fazendas se esforçavam para a manutenção das atividades produtivas para sua subsistência, adquirindo certo nível de independência econômica e política, principalmente quando os fregueses conseguiam manter os cuidados das roças. Isto garantiria uma boa safra, suficiente para o fabrico da farinha para o consumo e para trocas, pois este produto é necessário e indispensável na mesa dos rionegrinos.²²⁴

²²³ Antônio Piteira é um homem negro que prestou serviços à família Macedo por mais de trinta anos. Conheci o Sr. Piteira na comunidade de Nova Jerusalém, onde atualmente mora com sua família. Sua esposa é uma índia baré que nasceu no sítio Arara, no Alto Padauri e atualmente é uma das poucas mulheres na condição de patroa e capitã da sua comunidade.

²²⁴ A farinha era uma garantia contra a fome, especialmente durante a época da cheia do rio, quando a alimentação se torna mais escassa. Na falta do peixe ou da caça, tendo a farinha, é possível ao menos fazer um “chibé” com água (TEIXEIRA, 2009, p. 72).

Todavia, essa autonomia política e econômica adquirida por alguns grupos domésticos, de maneira geral, não chegou a todos os fregueses. A permissão do patrão para o freguês abrir roças deveu-se, muito provavelmente, à crise econômica por que passava os patrões que se ariscavam em outros empreendimentos agrícolas que estavam sendo experimentados na região do rio Negro, como, por exemplo, o cultivo do café e da cana-de-açúcar que não se adaptaram a região²²⁵. Também houve um período em que parte do Amazonas passou por uma crise de farinha e o rio Negro passou a ser o principal fornecedor do produto na região.

O relato da dona Antônia Basílio segue o mesmo enredo do relato da dona Almerinda. No entanto, trata-se de pessoas diferentes tanto no que diz respeito à etnia (baniwa e baré) quanto na posição da estrutura relacional com o patrão, pois a posição da dona Almerinda esteve marcada como a de filha de um freguês, enquanto dona Antônia nasceu como filha de freguês, mas depois da morte dos seus pais passou pelo processo de “adoção”, tornando-se parente adotivo. Todavia, essas duas mulheres têm em comum a convivência com patrões que adotavam uma postura ambígua, ora visto como violento, agressor, explorador, ora visto como protetor, generoso e pai.²²⁶

Eu não lembro muito bem de tudo que aconteceu; eu era muito novinha. O pouco que sei não foi visto pelos meus olhos, mas dito pela boca de outras pessoas que me contavam já quando eu era maiorzinha como foi o sofrimento dos meus pais. Tinha um homem que era muito amigo do meu pai, ele se chamava Leôncio, um índio baniwa que veio do Alto junto com minha família. Eu ainda cheguei a conhecê-lo. Seu Leôncio foi quem me contou a vida dos meus pais aqui, porque o patrão nem sequer falava o nome deles, parecia que os meus pais verdadeiros nunca existiram. Sr. Leôncio ajudava muito as pessoas, era um homem muito sabido, já conhecia bem a vida dos cristãos. Ele falou que havia ficado com muita pena de mim, mas não podia me levar, porque ele passava muito tempo embrenhado no piaçabal. Ele não tinha família não, tudo ficou lá no Alto. Então, ele e os companheiros dele pediram para o Sr. Zeca Macedo que ficasse

²²⁵ A anileira, o algodão, o tabaco, o café, a mandioca etc., etc. que já fizeram a riqueza de seus habitantes, quem mais os cultivava? Ainda se encontram os restos de antigas plantações de café, já em estado selvagem no baixo rio Negro. (STRADELLI, 2009, p. 170)

²²⁶ Bonilla (2007, p. 204) percebeu que a equivalência sistemática feita entre o pai e o patrão não é muito surpreendente para nós, quando se refere à etimologia de termos em línguas latinas: “L'équivalence systématique faite entre le père et le patron n'est pas trop surprenante à nos yeux si l'on s'en réfère à l'étymologie des termes dans les langues latines. Le terme patron est issu du latin *patronus*, lui-même provenant de *pater*, *patris* et désignait, dans l'antiquité, le maître, le protecteur de l'affranchi, du client. Le client était, dans la Rome antique, le citoyen qui se mettait sous la protection d'un personnage puissant dit 'patron'”.

comigo para não me deixar morrer. Ele aceitou, tinha outras crianças iguais a mim. Os patrões gostavam de fazer isso, criar filhos dos outros. Fui crescendo, ajudando nos trabalhos da casa, mas não era muito fácil não; nós não tínhamos muita liberdade não, o Sr. Zeca era muito bravo, ele surrava, ele castigava. Então, o Sr. sabe, tinha que ficar caladinha ali no meu canto, porque filho de freguês não é igual a filho de patrão. Mas eu não era escrava dele não, escravo é escravo; faca é faca²²⁷; criado é criado, cada um no seu lugar, mas nós se juntava, sabe. Tinha os escravos que eram tratados como bicho bruto; os facas também, mas era bem diferente. O Sr. Zeca e os seus filhos, que tinha a mão grossa e a boca suja, tiravam a pele desses coitados, era muito triste olhar aquela situação. No sítio do Sr. Zeca tinha tudo, era frequentado por outros patrões menores que trabalhavam diretamente nos igarapés resgatando produto e trazendo para o sítio. Aqui era o porto do vapor.²²⁸ Mas as coisas começaram a mudar, eu fui crescendo. Foi quando a família do Sr. Zeca foi morar na cidade. Eu fui também. Foi na cidade que conheci meu marido, que era freguês do Sr. Zeca. Eu casei e tive seis filhos, três homens e três mulheres. Meu marido passou a trabalhar nas embarcações do Sr. Zeca. Ele era anotador, mas as coisas já não estavam dando muito certo. Ele ficou nesse trabalho por muito tempo, depois os filhos do Sr. Zeca acabaram com o resto das coisas e nada deu mais certo. Depois, ainda voltei para Canafé com a minha família, mas retornei novamente para a cidade. Minha vida foi de sofrimento, mas graças a Deus fui criada pelas mãos do patrão mais forte daqui do rio Negro. Sr. Zeca Macedo, se não fosse a ajuda dele, acho que não estava mais no rio Negro.

Os dois relatos demonstram uma ambivalência: de um lado o patrão que exerce domínio econômico e político; e do outro, o freguês, o escravo e o adotivo. O freguês trata-se de uma pessoa “livre”, porém preso a uma dívida contraída através da mediação do patrão. Wright (1999, p. 337) chama a atenção para que embora muitos indígenas tenham continuado a trabalhar para os patrões, isso acontecia por sua própria escolha e não porque fossem forçados a fazê-los. O autor enfatiza que trabalhar para os patrões tornou-se secundário ao que era mais fundamental. O modo de vida e a vida dos indígenas estavam passando por mudanças.

Os escravos que as anciãs dos relatos acima se referem são indígenas e negros que foram comprados ou doados para os patrões. Os indígenas escravos, de acordo com Almerinda Brasão, eram aqueles índios arredios e fugiam dos “civilizados” e que, depois, eram apresados pelos encarregados dos patrões e feitos escravos. Já os Negros,

²²⁷ “Faca” é uma expressão local para designar o freguês que corta piaçaba.

²²⁸ Já havia navegação a vapor pelo baixo rio Negro, que alcançava a localidade de Thomar, à altura da foz do rio Padauri, onde os primeiros barracões instalados formavam o centro do comércio da goma elástica no rio Negro. Nas imediações de Thomar encontravam-se os maiores e melhores seringais da região: “é um mercado, um ponto de reunião de regatões [patrões]” (ANDRELLO, 2010, p. 126).

geralmente, a anciã tem pouco conhecimento, no entanto, lembra que aqueles que estavam em Canafé, vieram de Belém do Pará.

Quando me entendi, já assuntava essa palavra escravo. Os índios valentes eram chamados de escravo e quando o patrão colocava as mãos nele, ai eles ficavam prisioneiro, sabe, tinham que trabalhar na força. Agora aqueles pretos, igual ao Antônio Piteira [homem negro], os mais velhos diziam que a terra deles era lá para o lado do Belém do Pará. É isso que eu sei. (Almerinda Brasão, comunidade Canafé, setembro de 2013)

O freguês se diferencia do escravo pelo seu poder de acessibilidade à mercadoria e a disposição de créditos, pois para o escravo era restrita a aquisição de bens e objetos industrializados, bem como não era permitido a abertura de roças e a moradia em casas monofamiliares, pois os escravos moravam na extensão da casa do patrão.²²⁹

Registros historiográficos (FONSECA, 2011) e (SAMPAIO, 2012) apontam que na metade do século XIX uma leva de escravos negros foi trazida de fazendas de Belém do Pará para o Amazonas para trabalhar no auxílio do plantio do café e da cana-de-açúcar. Isso fez muito sentido quando perguntei para Sr. Piteira da sua procedência. Ele sabe que seu pai foi trazido de Belém do Pará para Manaus e desde quando ele se lembra, já morava com a família Macedo. Sr. Piteira nos informou que na época dele não havia mais tantos escravos negros, havia alguns escravos indígenas. Os poucos negros que habitavam a região eram pessoas livres que vieram trabalhar na seringa. Depois a decadência da borracha, os que permaneceram foram aqueles que “se arranjaram com mulheres indígenas”.

O domínio do patrão sobre o escravo era nitidamente expresso, enquanto o domínio do patrão sobre o freguês era camuflado através da dívida e de uma suposta liberdade. Os adotivos²³⁰ são uma espécie de freguês domesticado, são tidos como os “animais de criação” ou xerimbabos que são capturados quando pequenos e trazidos para o seio da casa, quando passam a compartilhar substâncias (alimentação, a sobra da casa, etc.) como se fossem cativos. Apesar das distinções, há uma silenciosa distinção

²²⁹ Orlando José Oliveira, índio Baré, ex-presidente da FOIRN e formado em Filosofia, informou-me em comunicação pessoal que os escravos do rio Negro trabalhavam em troca de um prato de comida. Esse era um dos fatores que aprisionava o escravo ao patrão. Citou o caso do Sr. Antônio Piteira, que trabalhava para a família Macedo em troca de alimento.

²³⁰ Abordaremos a adoção em tópico subsequente denominado “Adoção e apadrinhamento: os fregueses como xerimbabos”.

hierárquica²³¹ entre o freguês, o escravo e o adotivo. No entanto, percebe-se que entre eles se firmavam alianças e, principalmente, se apoiavam numa perspectiva comum, quando o patrão era visto como um mediador importante. Todavia, o que fica mais evidente nessas relações é o caráter ambíguo do patrão.

Esse caráter ambíguo possibilita sugerir que as relações entre patrões e fregueses são predominantemente assimétricas, mas carregam em sua estrutura relacional obrigações mútuas de reciprocidade, como, por exemplo, as relações pai-filho, mercadoria-produto, protetor-protégido, fartura-generosidade, bondoso-manso, considerados como relações estáveis. Por outro lado, existem relações consideradas como instáveis, estabelecidas nas relações vistas como predador-presa²³² (patrão-freguês-patrão), inimigo-amigo (patrão-freguês-patrão), crédito-dívida (patrão-freguês), algoz-feroz (patrão-freguês) e dominação-submissão (patrão-freguês-patrão).

QUADRO
Relações de reciprocidades mútuas

Estáveis	Instáveis
Patrão-freguês	Patrão-freguês-patrão
Pai-filho	Protetor-protégido
Mercadoria-produto	Bondoso-manso
Predador-presa	Inimigo-amigo
Crédito-dívida	Algoz-feroz
	Dominação-submissão

Fonte: Elaboração própria.

Esses posicionamentos são muito dinâmicos, embora com algumas exceções, como, por exemplo, mercadoria-produto e o crédito-dívida, primam em permanecer na ordem patrão-freguês, enquanto as demais podem se constituir em arranjos com

²³¹ Sobre a posição hierárquica entre patrão e freguês, Geffray (1996) descreve que a fidelidade encontrada nos fregueses para com o patrão é muito recorrente em boa parte da Amazônia.

²³² Bonilla (2002), pesquisando a relação patrão *versus* freguês no Médio Purus, considera a relação predador-presa uma relação positiva, pois os Paumari indígenas fregueses estão sempre na posição de presa, enquanto o patrão na condição de predador.

alternâncias de posição. A oposição inimigo-amigo é vista pelos patrões como uma relação invisível: por mais que se tenha criado grandes desavenças, o patrão, assim como o freguês, demonstra abstrair a possibilidade de se tornar um inimigo, pois ambos podem se posicionar dos dois lados, ou seja, há possibilidade de serem amigos e inimigos ao mesmo tempo.

Muitos dos meus fregueses já aprontaram pra cima de mim. Teve um freguês muito bravo, que me ameaçou de morte. Mas eu deixei o rio levar. Não desejo nada de mal para eles, por que não quero fazer inimigos, mas eles sim, dizem que eu sou inimigo. Quando eles brigam com a gente, tirou os pés do nosso porto de Malalahá, já saem espalhando que o patrão Edson Marat é malvado e que nunca mais quer ter conversa comigo. Nós patrão passamos muitas das vezes como inimigo de freguês, mas não é bem assim não! Eu não! Eu faço como se nada aconteceu, trato do mesmo jeito. Quer ser aviado, quer ir para o igarapé, que venha, sempre deixo minhas portas abertas para os meus fregueses. Sei que um dia ele pode precisar de mim, assim como eu também posso precisar dele. Rapaz! Muitos dos meus fregueses eu conheço desde quando eu era criança, quando brincávamos juntos, muitos são até como irmãos meus, porque o papai aqui no rio Preto ajudou a criar muito deles. Porque os pais deles iam todos para o piaçabal e eles ficavam aqui no sítio. Papai era que ajudava muitos deles aí [...] (Edson Marat, patrão, comunidade Malalahá, rio Preto, setembro de 2013).

Alguns patrões que nasceram ou chegaram pequenos à região costumam frisar que eles se criaram com as pessoas que hoje são seus fregueses e, por isso, não existe uma relação de submissão e maus tratos. Esse posicionamento constitui uma das premissas que leva o patrão a considerar seu freguês como um sujeito familiar no sentido de parentela e, dessa maneira, não se pode sustentar um inimigo dentro da sua própria casa, como frisou o patrão Marat. No entanto, continua Marat:

Se o sujeito está debaixo do meu teto, no mínimo ele tem que obedecer algumas ordens, mas isso não é subordinação. Tem um monte de antropólogos que diz que o patrão maltrata, bate e humilha o freguês. O Ministério Público acredita neles [pesquisadores], mas convidam eles pra vir para cá, viver lá dentro do piaçabal? Agora fica falando que o freguês vive na submissão do patrão, isso não é verdade. Submissão é outra coisa. Submissão é a gente ter que negociar com os bichos; submissão é ter que pedir licença para os donos da mata para não assustar as nossas crianças, para não lançar doença. Isso é coisa nossa mesmo daqui [...] (Edson Marat, comunidade Malalahá, setembro de 2013).

Os donos, até agora pouco mencionados, à primeira vista estão no mesmo plano da “gente-do-fundo” ou dos “encantes”. No entanto, na medida em que ia aprofundando as conversas com meus interlocutores sobre os donos e a “gente-do-fundo”, observava que eles procuravam fazer distinções. Palavra de José Melgueiro de Jesus:

“Gente-do-fundo” é invejosa e vingativa, elas querem se apossar do nosso lugar; o tempo todo eles procuram mexer com a gente, eles sempre procuram atacar nossas crianças que ainda não têm proteção, invadem a nossas comunidades; eles se transformam em todos os tipos de animais para fazer vingança; já os “donos” e as “mães-de-animais” são diferentes, não existe maldade para eles, o que eles não gostam é de invasão dos lugares, do maltrato das coisas. Os donos estão em todas as partes desse rio Negro, mas a gente não sabe como eles são.

Os donos são múltiplos e estão ligados à vida das populações rionegrinas. Ao mesmo tempo em que controla espaço e regula ações, a categoria dono é boa para se pensar a relação de equilíbrio no contexto amazônico. Do ponto de vista analítico, a noção de donos vem suscitando muitas reflexões. Fausto (2008), por exemplo, sugere que as categorias de “donos” e “mestres” implicam uma relação de reciprocidade e de adoção, e, assim, de assimetria e controle. Essa reflexão vai ao encontro das concepções esboçadas pelos Baré do rio Preto, quando postulam que “tudo nos mundos e, principalmente no mundo onde os humanos tentam dominar, tem ou pode ter um dono”. Dito isto, os indígenas reconhecem que nenhum ser humano tem a propriedade permanente das coisas, dos objetos e dos espaços. Isso se dá somente no mundo de cima, onde os “santos” reservam lugares específicos para cada grupo de pessoas. Apoiado nessa concepção, os indígenas, sobretudo os fregueses piaçabeiros, questionam: “como o patrão tenta se apropriar das coisas do mundo?” As respostas para essa indagação sugerem muitas reflexões.

Em uma narrativa baré que demonstra o encontro intersocietário, Braz França, uma liderança política baré, enfatiza que “em determinado tempo cogitava-se a chegada ao rio Negro de um homem que iria dominar todos os povos que ali habitavam. No entanto, a narrativa não deixa rastro sobre a origem desse humano e como seria a forma de dominação”. Os Baré são unânimes em afirmar de que o “homem” da narrativa aqui aludida são, de fato, patrões, que chegaram com seus presentes, mercadorias e passaram a dominar os indígenas, seduzindo-os para que se tornassem cativos através da dívida.

Os indígenas vinculados à igreja católica observam, a partir de pressupostos bíblicos, que o homem que irá dominar o rio Negro seria “Jesus”. O catequista da comunidade de Campinas do Rio Preto – um baré – considera que o “homem” a que se faz alusão na narrativa ainda irá chegar. No momento, os Baré acreditam que já existem pistas²³³ suficientes que sinalizam para essa chegada, pois o catequista enfatiza que as transformações pelas quais passaram os Baré são provas preparativas para receber um grande líder, não dominador, mas orientador, acolhedor, já que, afinal, “Jesus” é o guia espiritual que orienta as ações dos brancos, portanto, os indígenas precisam passar por um processo de transformação, isto é, ser “do jeito do branco” para “alcançar a salvação e os desígnios de Deus”.

Nós não eramos mais para estar aqui. Muita gente fala que a igreja acabou com os povos indígenas do rio Negro. Eu não vejo por aí. Se não tivesse a dominação da igreja nós todos seríamos engolidos pelos comerciantes que não tinham pena de índio não, a igreja sim teve pena e queria nos salvar da vida que nós levávamos. As histórias dos mais antigos contam que vem uma pessoa para nos salvar, mas isso já está nos escritos; só que ainda não conseguimos foi entender melhor. O domínio mesmo que temos aqui no rio Negro é do próprio homem pelo homem. O que a gente muito acredita é no respeito pelos bichos e animais, afinal nós sempre estamos invadindo suas moradias, sempre estamos pedindo licença para pegar um animal, um peixe pra comer. Se for falar em domínio no rio Negro é um domínio mais da cultura dos nossos antepassados, de respeitar os animais, de respeitar o bicho bruto, de respeitar o local das moradias (Catequista, comunidade de Campinas do Rio Preto, setembro de 2013).

Mesmo com todo o referencial bíblico, o catequista elenca pontos fundamentais de convivência no rio Negro que estão ligados à cosmologia baré. Quando ele enfatiza “um domínio mais de cultura dos nossos antepassados, de respeitar animais, bichos brutos e os locais das moradias” ele implicitamente está se referindo aos donos, pois assim como os santos, que dominam espaços no mundo celestial e cuidam dos seus devotos, os donos controlam espaços e cuidam também dos seus entes.

A concepção baré de espaço, assim como para a maioria dos indígenas rionegrinos, é bem definida. Em todos os lugares da floresta, dos rios, praias, serras, igarapés, entre outros, há donos. Esses donos podem ser a onça, o porco-queixada, o caititu, um curupira, um mapinguari, uma árvore. A perspectiva de que todos os lugares

²³³ Ele listou que o encontro com os primeiros exploradores, a aquisição da escrita, da leitura e o acesso ao mundo dos brancos e a sua cultura são sinais de que algo teria que mudar na vida dos Baré. Nesse caso, eles passaram a conhecer outros referenciais de mundo.

possuem um dono ficou evidente durante o trabalho de campo. Quando adentrava aos espaços junto com os indígenas, sempre havia um movimento que dava a entender que algo estava sendo negociado, principalmente quando se dava a abertura novas roças.

Devido à diversidade de espaços e paisagem, a categoria dono recebe geralmente um adjetivo, como, por exemplo, os “donos dos lagos”, “donos de praias” entre outros. Através de uma compilação de informações reunidas na bibliografia referente aos povos indígenas do rio Negro e acrescida pelas informações de Antônio Buyawaçu, foi possível listar algumas das adjetivações invocadas aos donos.

QUADRO 2
Categorias de “donos” mais frequentes no rio Negro

Nome na língua portuguesa	Língua nativa	Povo	Referência
Dono do ambiente aquático	Omawali	Baniwa	Oliveira (2015)
Dono da chuva	Amãñã	Baré	Antônio Buyawaçu (2014)
Dono da tartaruga	Tananás	Baré	Stradelli (2002)
Dono dos cantos	?	Baré	Stradelli (2009)
Mãe-dos-peixes	?	Baré	Stradelli (2009)
Mãe-dos-sonhos	?	Baré	Stradelli (2009)
Dono do ato sexual	Yajé	Barasana	Reichel-Dolmatoff (1976)
Dono do igapó	Dzóoli	Baniwa	Oliveira (1994)
Dono de paragem	?	?	Prang (2001)
Dono da noite	Sotá	Desana	Fulop (1995)
Dueño del pato	?	Carapanã	Journet (1989)
Dono da mata	Mira	Baré	Antônio Buyawaçu (2014)
Dono dos animais	Swu	Baré	Antônio Buyawaçu (2014)
Dono das doenças	Asykába	Baré	Antônio Buyawaçu (2014)
Dono dos lagos	Ozawinai	Baniwa	Wright (1999)
Dono da roça	Maniaka	Baré	Antônio Buyawaçu (2014)
Dono de todas as coisas	Kuwai	Baniwa	Wright (1999)

Quadro de categorias de donos mais frequente no rio Negro. Fonte: Elaboração própria.

Muitas situações relacionadas à intervenção dos donos foram relatadas principalmente quando acompanhava as pessoas aos igarapés e piaçabais. As intervenções mais comuns ocorrem quando situação fica fora de controle. Ocasionalmente, esses donos se apresentam na forma humana,²³⁴ porém em muitas situações eles aparecem na forma de um animal, uma ave ou planta, como o caso do pé de arumã que ganhou forças para atacar um homem que lhe atormentava durante a noite em torno de um igarapé.

Descrevemos o relato de uma situação em que um patrão e um freguês foram vitimados pelos espíritos dos “donos dos animais”:

Uma vez nós estávamos conduzindo o produto do igarapé para a colocação. Ainda era dia, o céu ainda pintava alguns riscos da luz do sol. Quando mal a gente esperava, apareceu em nossa frente um bando de queixada atravessando o igarapé. Eu estava na proa do batelão. Meu patrão vinha na popa com outro companheiro. O batelão vinha carregado de piaçaba, o patrão trazia uma espingarda. No meio do bando de queixada vinham muitas crias. Meu patrão saiu atirando no meio do bando. Muitos ganharam o mato. Ficou só um abatido – era uma cria que havia sido pisoteada pelo bando. Então nós atracamos o batelão e adentramos no mato, atrás dos queixadas. Moço! Nós andamos, andamos e não conseguimos pegar nenhum porco. Nós estávamos sentindo o cheiro deles, mas eles se tornaram invisíveis; parece que o “dono” deles havia jogado alguma coisa em nossos olhos, porque a gente sentia o cheiro dos animais, mas não conseguíamos enxergar. Então resolvemos voltar para o batelão. Quando a gente chegou lá, aquela surpresa! A gente não sabe de quem foi o trabalho, porque o nosso produto estava de bubulha [boiando]. Parecia que alguém havia mexido, mas não havia ninguém para dentro da boca do igarapé. A cria que tinha sido pisoteada tinha desaparecido. Tivemos um trabalho danado, ficamos trabalhando no escuro pegando tora de piaçaba de dentro do igarapé e colocando novamente no batelão. Moço, aquilo não foi trabalho de gente, não foi mesmo. O poder do espírito dos “donos dos animais”. Esses têm demais aqui no rio Negro. A gente que não vê, mas eles estão aí. Meu patrão ficou pensando que era coisa de outro patrão para arruinar o trabalho dele; mas moço, não tinha ninguém dentro do igarapé, a não ser nós, eu, meu companheiro e o patrão. Se tivesse gente na boca, o patrão poderia até desconfiar, mas não, foi coisa mesmo dos “donos dos animais”, acho que espíritos mesmo deles (Genésio Gereba, comunidade de Águas Vivas, agosto de 2010).

²³⁴ Reichel-Dolmatoff (1990, p. 23) descreve para um caso Desana que “los dueños sobrenaturales se aparecerán en forma humana al propietario actual o a un vianjante, y le aconsejarán acerca de asuntos ecológicos tales como la tala de una nueva chagra, la protección adecuada de las especies zoológicas, la necesidad de restricciones dietéticas y otros aspectos de la vida cotidiana”.

Os padrões que não nasceram na região ou que frequentaram o território somente depois de adultos são destemidos quando o assunto está relacionado ao poder dos donos, e sempre apontam situações como à relatada acima como intervenções de outro padrão. Poucas são às vezes em que os padrões reconhecem a interceptação dos donos. Quando um freguês é interceptado por uma enfermidade que necessita de negociação, os padrões passam a responsabilidade para o freguês, alegando que só ele pode negociar tal questão.

Dos fregueses com que cheguei a conversar a respeito das negociações com os donos, muitos foram enfáticos em afirmar que há uma necessidade de ver o outro lado das coisas, pois nada no mundo está solto. Para cada negociação é necessária uma série de estratégias que envolvem benzimentos, abstinência a certos tipos de alimentos, abstinência sexual, entre outros. As negociações com os donos são do tipo silenciosas: um humano não pode evocar sequer o nome do outro, tampouco retrucar as suas entonações propagadas pelos outros.

Meu padrão fica dizendo que é o dono do igarapé, dono do piaçabal. Nada disso! Quem é que vai negociar com os donos? Nós fregueses que estamos lá na ponta, lá dentro do piaçabal, dentro da mata bruta, enfrentando de um tudo. Só que nós sabemos negociar. O ensinamento é que o homem nunca pode responder aos chamados dos bichos, por que senão ele passa a te dominar e você cai doente, fica doido, se perde na mata, coisa ruim vai te acontecer. Mas se você ficar só escutando ele reclamar, você tá sabendo negociar, tá sabendo escutar. É assim que você pode se encontrar com eles [os donos] e sair de lá com o seu produto, livre de doença, assombração. O padrão devia era pagar nós melhor, porque esse trabalho com os bichos do mato não é todos que sabem fazer não. Muitos companheiros nossos aqui já passaram muito mal quando encontraram os bichos soltos na mata e começaram a atirar, gritar, sair correndo. Isso não se faz não. Moço, aqui se você não souber lidar com eles, você não consegue fazer nada (Genésio Gereba, comunidade Águas Vivas, agosto de 2010) .

O relato acima sintetiza bem a ideia que tento desenvolver ao longo da tese, quando coloco os donos na condição de termos em relações que envolvem negociação. Nessa situação, qualquer item que irá ser retirado de seu lugar implica negociação com seu dono. Estes, por sua vez, utilizam uma linguagem, se comunicam com alguns especialistas, como, por exemplo, os xamãs, pajés e benzedores, que conseguem atingir a linguagem dos donos, procurando estabilizar situações fora do controle dos humanos. Quando Genésio Gereba afirma que “não devemos responder ao chamado dos bichos”, ele quer dizer que somente pessoas especializadas conseguem o grau de comunicação

com os donos e, dessa forma, muitos dos fregueses se tornaram xamãs e bons benzedores.

Quando Genésio Gereba enuncia que “o ensinamento é que o homem nunca pode responder aos chamados dos bichos, você fica escutando ele reclamar”, faz jus ao exercício do benzedor, que precisa do silêncio para se conectar ao plano dos donos e se aprofundar na essência dos objetos e das coisas. Quando se abre uma colocação, o benzedor sai na frente. Ele vai abrindo caminho murmurando frases que apaziguam os bichos, pedindo licença para adentrar em terreno de outros:

Quando vamos abrir um varadouro, o benzedor vai à frente para ver as coisas malfeitoras e retirá-las do nosso caminho. Ele acorda cedo e já fica no pensamento vendo o caminho, vendo as coisas ruins, vendo por onde é melhor pisar, espantando as cobras venenosas. Ele espanta os animais que atacam, espanta as onças. Ela benze os rebolados, os varadouros, as galhas que nós vamos abrindo. Mas depois que ele termina o benzimento, ele fica panema, pois as caças se afastam dele porque quando ele faz o benzimento ele está se aproximando dos animais, dos bichos, até o cheiro dele é de gente do mato (Genésio Gereba comunidade de Águas Vivas, agosto de 2010).

Existe todo um conjunto de condutas padronizadas, uma etiqueta, composto de ações e interdições, estratégias de aproximação ou de relativização da diferença para evitar qualquer desvio desregulado. Todo tipo de intervenção na floresta, no rio, no igarapé é um risco, pois se deve respeitar regras e procedimentos estabelecidos entre agências de diversas ordens.

As linhas expressas até aqui foram apontadas no esforço de traçar as diferenças existentes entre os patrões, fregueses, escravos e adotivos, assim como demonstrar o campo relacional dos donos e seu poder de intervenção nas ações humanas consideradas desreguladas. A seguir, abordaremos os pontos de vistas da constituição da pessoa freguês e a suposição do patrão como dono de freguês.

4.9. “O patrão tem ‘gente’ também”

Ele não é mais criança. Ele já é piaçabeiro, já é freguês mesmo, é faca dos bons mesmo.

Escutei a frase “o patrão tem gente também” inúmeras vezes quando iniciava uma conversa com um intermediário²³⁵ de algum patrão para perguntar se no igarapé ou no piaçabal havia fregueses trabalhando. O intermediário para se diferenciar da condição de freguês, se posicionava na condição de ser “gente” ou “civilizado”. Essa afirmação tem um alcance complexo para o entendimento da diferenciação existente entre pessoas e, dessa maneira, o intermediário enaltece a expressão “gente também”, no intuito de demonstrar que existe um conjunto de posições, “gente”, “patrão”, “contador”, “freguês”, “pirangueiro”, “santos”, “xerimbabos”, entre outros, que compõem a cadeia relacional do patrão e que promovem a abertura a diferentes alteridades, revelando um movimento constante de construção de pessoas, bem como diferentes disposições. Neste tópico, a partir da cadeia relacional do patrão, procuro identificar as correlações existentes entre “gente” e “animais” e como esta última condição pode ser atribuída pelo patrão no trato com os fregueses e como os fregueses se percebem nessas condições.

Algumas das controvérsias quanto à posição do freguês no âmbito do regime do aviamento já foram elencadas ao longo desta tese (escravo, adotivo, trabalhador livre, etc.). O propósito de orientar-me pela frase “o patrão tem gente também” visa compreender um campo amplo de relações que ultrapasse a concepção de considerar o freguês meramente pela ótica do trabalhador que é explorado, do conflito existente com o patrão, do endividado, mas sim partir do pressuposto da sua alteridade enquanto “agente”. Quando o intermediário ressalta que “o patrão tem gente também” pressupõe-se que há também outros tipos de “gente” ou correlatos dentro da cadeia relacional entre patrão e freguês.

O freguês piaçabeiro que já se acostumou mesmo ao trabalho não é gente não. Ele muda sua vida. Muitos deles nem têm família. Eles são como os animais de casco, não sabem quem são seus pais. Eles gostam de viver lá no mato mesmo, dentro do piaçabal. Às vezes eles brigam com o patrão quando este quer trazê-los para a cidade. Eles

²³⁵ Geralmente essa pessoa é um agente que exerce uma função de secretário do patrão. É aquela pessoa que faz as anotações das compras de mercadorias aviada para os fregueses, bem como é responsável para pesar a piaçaba. A maioria dos patrões não é alfabetizada e por isso precisa de uma pessoa alfabetizada para auxiliar nas anotações de controle de adiantamento de mercadoria.

podem vir para a cidade, mas quando chegam à cidade [em Barcelos] não saem dos arredores do porto. Ficam ali bebendo cachaça até a fração acabar, e quando acaba eles pedem crédito emprestado para o patrão, aumentando a sua dívida. Na cidade ninguém quer aproximação com eles quando estão na cachaça, quando eles estão cheios da cachaça parece bicho da mata, ficam ferozes, bravos, desconhecem as pessoas, inclusive o patrão que amansa. Lá dentro do piaçabal eles são outras pessoas, lá parece que eles viram outro tipo de “gente”, são generosos, vivem na fartura, não sovinam nada para ninguém. Eles não passam fome, são rápidos para andar atrás de caça, parece que eles já sabem o jeito dos animais. Quando cruzam com uma caça grande na mata é briga feia, mas o piaçabeiro sabe as fragilidades das caças e fácil, fácil, ela é abatida. Eu tenho uns quinze fregueses, mas tenho que tomar bastante cuidado, porque esse tipo de pessoa é difícil para se relacionar (Domingos – patrãozinho -, comunidade de Tapera, 25 de setembro de 2013).

A ótica de um “patrãozinho” revela o quanto a posição do freguês é ambígua. Desse ponto de vista, o freguês passa a demonstrar diferentes facetas: se, por um lado, demonstra dependência, por outro, mostra um lado agentivo, se posicionando como agente múltiplo na estrutura do sistema econômico local. Do ponto de vista dos fregueses, a cadeia relacional do patrão tem seu lado positivo.

Eu gosto de trabalhar na piaçaba, desde quando criança já labutava com isso, meus pais nasceram no rio Negro e também desde criança já começaram a trabalhar, antes na borracha, na balata, na castanha, agora na piaçaba. Quando eu estou na colocação, no igarapé, não sinto falta de nada. O meu patrão não me prende, ele cuida da gente, deixa remédio, tem cuidado para nós não adoecer. Ele só não tem remédio para as doenças dos bichos da mata, dos encantados, esses não tem jeito não, nem nós damos jeito, só o bom benzedor. Quando os bichos atacam é melhor correr e ficar escondido no barraco. O patrão fica com raiva, dizendo que nós estamos fazendo corpo mole, não é não, ele [o patrão] sabe da força desses bichos. Aqui o prejuízo mais é por parte dos bichos do mato, porque os animais grandes quando aparecem por aqui nós damos um jeito neles, porque nós conhecemos o jeito deles. O patrão para nós aqui não é muito problema, tem freguês que enrola patrão, assim como tem patrão que engana o freguês. Tem freguês que consegue cegar o patrão e vai embora, faz igual cabeçudo [espécie de quelônio], desova e vai embora, desaparece e deixa o patrão no prejuízo. Mas quando esse patrão se encontra com o fugitivo [se referindo ao freguês que trapaceou o patrão], eles se pegam. O patrão nunca ataca o freguês quando ele está na cachaça, nem quando ele estiver só no mato. Mas o patrão precisa e o freguês também, depois todos estão juntos novamente (Quinho, Baré, freguês, sítio Santa Rita, setembro de 2013).

Nesse relato, o freguês reconhece que necessita do patrão, mas também que o patrão não consegue tocar para frente o seu negócio sem a força dos fregueses. Portanto,

existe um sentimento de interdependência no sentido amplo na relação dada entre patrão e freguês. Quando o freguês ressalta que “tem freguês que enrola patrão, assim como patrão que engana freguês”, indica que ambos os lados tentam trapacear²³⁶ um ao outro, como é indicado na analogia com o cabeçudo, que desova e vai embora, deixando o patrão no prejuízo.

Frequentemente, o patrão condiciona o freguês na figura de um animal, por isso acredito que quando o intermediário enfatiza que “o patrão tem gente também” é para marcar essa condição. Verificando algumas notas de débito de fregueses apontadas no caderno²³⁷ de dois patrões, percebi que ele raramente anota o nome real do freguês, mas sim por nomes de animais. Os mais encontrados foram: Chico Preto, Japim, Jacundá, Bodó, Aracu, Pirandira, Tucunaré, Mambira, Arara, Buyawaçu, Muxiba, Sarapó, entre outros. Todos esses animais, aves e peixes estão presentes nas narrativas dos povos indígenas do rio Negro, cada um com suas habilidades e peripécias, heróis e vilões, predador e presa, justo e injusto, sociáveis e insociáveis, etc.

Item	Quantidade	Preço
Chico Preto		
trapaças		R\$ 152,50
talão	-	8,00
Quantum 2	-	15,00
Reite	-	6,00
Kersai	-	12,00
Muzal	14	9,40
Chico R.	-	10,00
Rabanal	-	4,00
Japim	-	10,00
Epoleita	-	16,00
Chambô	-	20,00

FIGURA 22 - Nota de débito de um freguês nominado pelo patrão de Chico Preto

Fonte: Arquivo pessoal.

²³⁶ As trapaças mais frequentes dos fregueses é colocar bucha (sujeira) e areia dentro dos pacotes de piaçaba para pesar mais; pelo lado do patrão é a tara, uma espécie de contrapeso que o patrão tira alegando sujeira e à quantidade de água e impureza no produto.

²³⁷ Graças à colaboração de um intermediário que permitiu eu fazer visto das anotações. Foram dois cadernos de patrões diferentes que tive acesso, um no rio Curuduri, outro no rio Preto.

A equação do freguês como animal, ave ou peixe, deve estar vinculada a uma série de questões, desde as mais pragmáticas, como codificar o nome da pessoa na intenção de isentar o patrão de qualquer vínculo trabalhista com o freguês, às analogias com certos comportamentos animais. Por exemplo: o pirarucu, em uma narrativa Baré, foi amaldiçoado pelos ancestrais por duvidar e desdenhar do demiurgo criador e, por isso, foi transformado em presa fácil. Dessa maneira, os fregueses que se deixarem aprisionar pelo patrão através da dívida são geralmente chamados de pirarucus, tanto pelos patrões quanto pelos fregueses, pois esse peixe é muito fácil de ser capturado. Por outro lado, aqueles fregueses que são difíceis com o patrão, resistem a não perdurar dívida e não se deixam ser aprisionados facilmente são chamados de curimatã, pois esse peixe é muito difícil de ser fígado nas armadilhas de anzol, assim como é difícil esses fregueses ficarem cativos de um patrão.

Faz-se necessário ressaltar que os registros de anotação no caderno do patrão como o uso de nomes de animais para marcar os fregueses não são seus nomes autoconhecidos, tampouco são considerados apelidos, pois essas lacunas são uma espécie de correlação que o patrão estabelece para visualizar seu freguês. Quando perguntei para o freguês Anselmo Brasão – chamado pelo patrão como Chico Preto – porque o nome dele não constava no caderno de anotação do patrão, ele respondeu:

O Sr. pode folhear todo o caderno do patrão que o Sr. não vai encontrar nenhum nome de freguês. Todo nome de freguês que tá lá anotado no caderno dele é tratando nós fregueses com nome de animal. Sei que também ele usa isso para fugir da fiscalização dos homens. Ele trata a gente como se nós não fôssemos gente igual a ele. Tem freguês que quando passa pra ser encarregado do patrão pensa que deixou de ser freguês. E o patrão ainda diz: Agora vou te fazer gente. Os velhos contam muitas histórias em que todos nós éramos animais, mas agora não, eu tenho registro de nascimento, tenho meu nome (Anselmo Brasão, colocação Andirobal, rio Curuduri).

No Médio Rio Negro tive acesso a um conjunto de relatos que traduzem muito bem a correlação entre o patrão, o freguês e os animais. Em um dos relatos, o jacamim, uma ave arisca e dominadora, está sempre relacionada à figura do patrão, e o japim, uma ave promíscua, instável e que já passou por várias situações – como a da

“má escolha”,²³⁸ muito comum nas narrativas dos indígenas do rio Negro – é correlacionada aos fregueses.

O jacamim é uma ave que tem o espírito dominador, incisivo e constrói seu ninho em trocos de uma única árvore e nenhum outro animal pode se aproximar na condição de ser surrado por ele. Neste local, a ave cava o tronco da árvore de forma bem profunda para se proteger e proteger sua prole. Os moradores da região do Padauri-Preto têm o costume de tornar o jacamim como xerimbabo devido a sua valentia e afrontamento. Quando pequenos ainda no tronco da árvore, os filhotes são capturados e cuidadosamente são levando para o barraco da colocação onde são alojados num paneiro, recebendo alimentação diária. Quando a ave já demonstra poder de sair só pelas redondezas do barraco no espaço da colocação, o freguês o solta, mas fica sempre observando atentamente devido aos ataques de predadores, principalmente das corujas que são seus principais predadores. Quando adulto, começa a fazer passeios mais distantes, mas sempre retornando. Depois que o freguês abandona a colocação, ele carrega o jacamim para a comunidade, com a finalidade de tomar conta do quintal contra a invasão de predadores.

O lado incisivo e dominador do jacamim é marcado com frequência nos relatos dos fregueses indígenas:

[...] A mulher do jacamim fez *saruã*, por isso teve um temporal muito forte. Muitas aves voaram para outros cantos. O jacamim ralhou com a sua esposa, que ficou com raiva e acompanhou as outras aves. O jacamim insistiu em enfrentar o temporal. Ele sofreu bastante, ficou sem a mulher, pegou chuva, passou fome, mas depois que o temporal passou, ele se ergueu novamente. Ele passou a conviver com outros animais fortes, onça, queixada, caititu, por isso que ele ficou mais valente. Depois de passar alguns dias, as aves resolveram voltar, mas o jacamim não permitiu que elas assentassem na área que ele havia escolhido para morar. A mulher também voltou, mas o jacamim não confiava muito nela, por isso que hoje quem toma de conta do ninho é o macho. Jacamim ficou valente e enfrentava todos os tipos de ave, não tinha medo de ninguém. Quando aparecia uma ave grande, ele modificava o seu corpo, fazendo parecer uma ave grande. A fama de valente foi se espalhando por todos os cantos e até hoje ele é conhecido como uma ave que enfrenta qualquer bicho, até mesmo galinha de casa. É assim que é o patrão (Eraldo Brasão, Baré, comunidade Águas Vivas, outubro de 2013).

²³⁸ Episódio mítico no qual os grupos indígenas do rio Negro oferecem inúmeras versões quando eles se deparam com uma situação em que depende da escolha de algo para definir ordens e regras de vida social. Sobre a má escolha no contexto da etnologia rionegrina, ver Andrello (2010).

Os fregueses associam o jacamim ao patrão que controla uma área de piaçabal e nenhum outro patrão pode adentrar na área sob o seu controle. Os fregueses reconhecem a posição do patrão como a do jacamim. Os fregueses são conscientes da sua condição de japim. O japim é uma ave apresentada em relato como sujeito que passou por várias peripécias, enfrentou animais ferozes, trapaceou²³⁹ e, no final de muitas lutas, fez uma “má escolha” que lhe colocou na situação em que vive hoje.

O japim vivia fraternamente bem antes de chegar os outros tipos de animais. Ele escolhia as melhores árvores para morar, todas as árvores estavam pra ele. Depois foi chegando outros animais e japim trapaceava todos, mas começou a desejar ser do jeito da onça pela sua agilidade. Então um grupo de japim foi roubar a força da onça, mas o criador falou para o chefe dos japins que eles tinham que ser desse jeito, fazer suas casas nas árvores e morar em bando. Mas o chefe dos japins desobedeceu à ordem do criador e reuniu os outros japins e foram mexer com a onça tentando trapaceá-la pra querer, além de roubar a força da onça, viver do seu jeito, na terra espalhando medo nos animais. O criador já estava bravo porque eles eram muito trapaceiros. Então o criador impõe uma série de castigos para japim. Japim tinha uma plumagem bem bonita e era bem robusto. Pela desobediência, o criador retirou as plumas coloridas do japim, deixando somente com as cores preta e amarela para japim se lembrar da trapaça que ele queria fazer com a onça. O criador mudou também o comportamento do japim. O japim deixou de comer fruta para comer somente porcarias vivas, igual as onças. Antigamente, a ave dormia em seu ninho junto com as crias, agora não. Quando cai a noite, o bando dá uma revoada e se embrenha mata adentro à procura de abrigo para passar a noite. Quando amanhece, o bando retorna para as árvores onde estão seus ninhos. Eles são iguais aos fregueses piaçabeiros, permanecem pouco tempo perto dos filhos. Os japins deixam seus filhos à noite sob a guarda das cabas, vespas que antes eram inimigas (Eraldo Brasão, Baré, colocação Andirobal, rio Curuduri).

O relato indica muitos adjetivos que são adotados para o freguês, como o fato de que “escolhiam as melhores árvores para morar, tudo era dele” antigamente. Isso explicita uma questão muito anterior, antes da chegada dos colonizadores, em que eles possuíam um vasto território que foi desenhado pelo demiurgo criador. Depois da chegada dos colonizadores, o território começou a ser invadido e muitas famílias indígenas começaram a perder espaço e aludir a outras referências, como o caso dos Baré, que foram seduzidos pelas coisas, bens e, principalmente, mercadorias

²³⁹ Sztutman (2012, p. 373), apoiado numa concepção deleuziana, aponta uma diferenciação clássica entre o traidor e o trapaceiro. O traidor é o devir, enquanto o trapaceiro pretende se apropriar de propriedades fixas, ou conquistar um território, ou, até mesmo instaurar uma nova ordem. O trapaceiro tem muito futuro, mas de modo algum devir. O não devir faz muito jus à condição do japim.

industrializados. Essa situação se aproxima muito do desejo do japim de se tornar onça. O relato aponta questões intrínsecas ao freguês, como, por exemplo, o japim permanecer pouco tempo em uma colocação, donde o ninho do japim é como o barraco da colocação; também os fregueses abandonam seus filhos por longas temporadas para trabalhar no piaçabal, deixando-os sob os cuidados das cabas e vespas que antes eram inimigos. Atualmente quem cuida dos filhos dos fregueses quando estes estão nas colocações são os professores *caraiu* que estão nas escolas das comunidades. Por analogia, poderemos comparar as cabas e vespas antigas inimigas dos japins aos professores *caraiu*, antigos inimigos dos indígenas.

Além do japim, outros animais são colocados na posição de freguês, como a pirandira, um peixe que não possui nenhum valor no verão devido à abundância de alimentos, mas que quando chega o inverno, em que os peixes se dispersam, passa a ser muito valorizado. O freguês no verão mantém pouco contato com o patrão devido a precarização de acesso a muitas colocações, *igarapés* e *rebolados*. No verão os *igarapés* secam, permitindo que o freguês fique isoladamente embrenhado no meio dos *rebolados*, sem a possibilidade de recorrer ao patrão para lhe abastecer de mercadorias, remédios alopáticos, e outros gêneros. Como o freguês Genésio Gereba costumeiramente enuncia: “no verão somos igual à pirandira, ninguém dá valor, a gente fica na colocação na companhia dos bichos do mato, este não deixam a gente em nenhum momento. Eles gostam da gente”.

Todavia, o propósito não é apresentar uma longa lista de animais que são correlatos dos fregueses, mas demonstrar que na cadeia relacional do patrão existem vários tipos de “agentes” em que o patrão, na sua acepção corrente de “civilizado”, procura afastar o freguês da condição de “gente” e desumanizá-lo no sentido amplo do termo. Já os fregueses exercitam a sua alteridade, recuando aos tempos dos ancestrais para justificar o ponto de vista do patrão e sua ferocidade. Quando o intermediário expressa que “o patrão tem gente também”, o faz no sentido de que o patrão na cadeia do aviamento se relaciona com uma rede ampla de “gente”, como, por exemplo, o exportador, o intermediário, o freguês, os adotivos e os xerimbabos. Todos eles agenciam enunciados e permitem a criação de conceitos. Passaremos a esboçar nas linhas a seguir as noções de adoção e apadrinhamento e dos fregueses como xerimbabos.

4.10. Adoção e apadrinhamento. Os fregueses como xerimbabos

“Eles sempre inventam que tá com algum pedaço do corpo quebrado. É assim, a gente cuida e eles não olham muito para isso. parece que eles não têm muito sentimentos. A gente tenta fazer ele gente, mas parece que eles querem mesmo é viver como ‘bicho’ dentro do piaçabal, igualmente os parceiros deles”. (Dona Ladi, comunidade Campinas do Rio Preto)

Os termos “adoção” e “apadrinhamento” são muito recorrentes no contexto etnográfico do rio Negro. Discussões relacionadas à adoção na Amazônia são muito encontradas na literatura etnológica ameríndia de Descola (1994), Fausto (2001; 2008), Viveiros de Castro (1991; 2002), Hugh-Jones (1979; 1991), Erikson (1986; 1992; 2012), e de maneira mais focalizada em Sztutman (2012), para os Tupinambás, e Hugh-Jones (1979; 1991) para o contexto do noroeste amazônico, considerando a adoção como o ato de fazer humano.

Nos tempos das intensas “guerras intertribais”, os grupos vencedores geralmente faziam de cativos os inimigos vencidos, que eram capturados e transformados em verdadeiros troféus, como assinala Sztutman (2012) para os Tupinambá; em outras situações, o adotivo passava a ser incorporado a fratrias, *sibs* se alinhando à “filiação adotiva”²⁴⁰. Sztutman (2012, p. 195) sugere que a posse do cativo implicava a sua incorporação à família do dono: era preciso produzi-lo como um sujeito pleno, ou seja, sob a imagem de um homem do grupo captor, o que incluía dar-lhe uma esposa e, por conseguinte, um lugar na rede de parentesco. Essa síntese é muito promissora para pensar situações de adoção no Médio Rio Negro. Os indígenas, sobretudo, os Baré, assentados em comunidades, frequentemente estabelecem relações de adoção de filhos de fregueses piaçabeiros. Os Baré alegam que o patrão e a vida no piaçabal maltratam muito a pessoa, por isso muitos deles, principalmente famílias nucleares sem prole, buscam resgatar crianças “cativas” das mãos do patrão. Nesse caso, a adoção pode ser compreendida como uma “adoção situacional” ou “apadrinhamento”²⁴¹.

²⁴⁰ Como aponta Fausto (2001) em seu trabalho sobre os Parakanã, um guerreiro se apropria e dispõe de um prisioneiro, um xamã se apropria e dispõe de espíritos auxiliares, e é dessas relações que ambos atraem suas capacidades. Fausto batiza essa relação de filiação adotiva.

²⁴¹ A adoção de cativos, que era muito comum nas terras baixas da América do sul, depois da intervenção colonial europeia ficou menos visível, passando a ser adotado o apadrinhamento como forma de adoção, em decorrência da intervenção ideológica das religiões cristãs.

Entre os Baré existe um auto reverse quando o assunto é a adoção como mecanismo de se tornarem sujeitos plenos, pois comumente, famílias baré permitem adoção dos seus filhos por “brancos” moradores das cidades, principalmente Manaus²⁴². A implicação desse movimento é entendida pelos Baré como a maneira de se tornar mais “civilizados” e se aproximar das maneiras dos *caraiu*, experimentando o modo de vida destes, na hipótese de virar branco. Em um caso similar para o contexto etnográfico do Médio Purus no sudoeste amazônico, Bonilla (2011, p. 212), observou que existe entre os Paumari uma espécie de “adoção voluntária” para os brancos. Essa forma de adoção é vista pela autora como um possível meio da relação de emprego para um patrão, quando os Paumari passam longas temporadas sob a guarda de um patrão, trabalhando e aprendendo as coisas dos “*jara*”, uma palavra paumari para designar os brancos comerciantes. Assim ocorre igualmente entre os Baré, quando estes disponibilizam os filhos para viver-trabalhar com famílias de *caraiu* na cidade. Quando as famílias baré renunciam a convivência de filhos e dispõem para adoção para famílias de *caraiu*, pode ter o mesmo efeito quando eles resgatam filhos de fregueses piaçabeiros (baniwa, tukano, tariana, entre outros), pois a ideia geral dessa ação é transformar os sujeitos adotivos em pessoas plenas e essa plenitude, no caso dos filhos de baré que vão para cidade, se configura a partir do contato mais intenso com os *caraiu* habitantes da cidade, objetivando o aprendizado das maneiras de ser dos brancos.

Para os casos de adoção e disposição de filhos empreendidos pelos Baré há muita similaridade com a transformação de animais selvagens em xerimbabos, pois quando os indígenas adotam um animal ou resgatam de uma situação de vulnerabilidade, a ideia geral que este passa a ter os cuidados necessários para a sua convivência entre o novo grupo que o adota, compartilhando substâncias e “vivendo na mesma sombra”. Todavia, há sempre um suspense quanto ao comportamento do xerimbabo, pois quando este se tornar adulto, geralmente ele procura voltar para o seu habitat originário. Assim também acontece com as pessoas adotadas. Geralmente, os filhos dos fregueses adotados quando adultos procuram voltar para a companhia dos pais reais, ou seja, muitos deles voltam a conviver dentro do piaçabal junto dos seus entes consanguíneos. Os filhos de família baré que são levados por adoção, frequentemente permanecem na cidade até concluir o ensino básico e apreender algumas maneiras do jeito do *caraiu*.

²⁴² Com frequência, muitas garotas são dadas em adoção pra famílias em Manaus. O argumento central é que elas vão estudar quando na verdade vão realizar trabalhos de domésticas ou exercer a função de babás e o tempo que lhes restam, vão à escola. A maioria delas retorna para a comunidade depois de adultas.

Depois desse período regressam para a comunidade de origem, onde estão seus pais reais.

Em outros casos, já elencados em outras linhas da tese, em que o patrão assume fregueses quando estes alcançam certa idade, quando ele não dispõe de condições necessárias (física e mental) de enfrentar o piaçabal, pois em pouquíssimos casos, quando o freguês atinge essa condição, ele passa a ser incorporado à família do seu patrão, participando de um “pseudoparentesco”²⁴³ este tipo de parentela é muito recorrente no Médio Rio Negro, quando fregueses no final da vida passam a viver sob a guarda do patrão, inclusive, adotando o sobrenome do mesmo, configurando um pseudoparentesco.

Desde criança comecei a trabalhar. Meus pais me ensinaram assim. Nós começamos a trabalhar na seringa. Trabalhamos, trabalhamos, mas nunca conseguimos ter o nosso próprio lugar. Depois que minha mãe faleceu eu fiquei trabalhando com o patrão do meu pai, mas depois eu mesmo fui procurar o meu próprio patrão. Eu via que o patrão do meu pai não era boa gente não, sabe! Deixou meu pai sem mãe e pai. No final da vida do meu finado pai, o parente mesmo deles era a aposentadoria que ele recebia. Dito e feito, meu pai trabalhou e nunca recebeu a atenção do patrão, a aposentadoria? Só saiu porque uma mulher da cidade teve caridade, o patrão nem queria saber de aposentar ele. No final da vida do meu pai, quem era os parentes dele era a aposentadoria que ele recebia. Eu tive outro caminho, tive sorte também, porque o meu patrão me fez virar seu parente, me ajudou na minha aposentadoria e agora tenho sua proteção. Ele é como se fosse meu pai a gente agora parece ter o mesmo sangue, tá todo dia junto, come, bebe, dorme. Isso faz parente isso faz família. (Otávio – Baré, a bordo do barco Nossa Senhora Aparecida, Barcelos, agosto de 2014).

Essa situação é muito correlata ao que acontece com os animais de criação ou xerimbabos, que depois de capturados passam por um longo período de adaptação e depois de amansados podem conviver no mesmo espaço do seu dono ou o contrário, pois a tendência nos animais de criação é que, quando atinjam a idade adulta, procurem seguir o seu caminho. Bonilla (2007, p. 265) observou entre os Paumari do Médio Purus que, quando os animais de criação atingem a idade adulta, eles vivem uma vida social como qualquer outra pessoa na casa, graças a sua capacidade de adaptação adquirida

²⁴³ Vários etnólogos como Descola (1994), Fausto (2001) e Erikson (1996; 1997), têm anotado sobre a questão do pseudoparentesco no contexto amazônico.

através da ocupação de uma dupla perspectiva, que acredito que seja a perspectiva de “ser gente” e “ser presa”.

No caso do freguês Otávio Baré relatado acima, ele passou por um longo processo de convivência com o patrão e quando atingiu a alta idade, adquiriu a perspectiva que havia se tornado parente, devido ao longo período convivendo e se adaptado a vida sob a guarda de um patrão ou seu dono.

Existem exemplos etnográficos que demonstram que existe uma singela diferença entre animal domesticado e animais capturados (FAUSTO, 2008; BONILLA, 2007). Os animais domesticados não são capturados e sim amansados, depois de amansados muito deles se tornam filhos adotivos. Para uma comparação genérica paralela, como por exemplo, o caso da Sra. Antônia Basílio, já assinalado nas entrelinhas desta tese, é muito ilustrativo para pensar a relação existente entre domesticado, capturado e amansado. Sra. Antônia Basílio se tornou filha adotiva de um patrão após a morte dos seus pais. A partir de então, ela passou conviver no mesmo espaço do seu patrão, passou a ser domesticada, a ser “gente” na percepção do local.²⁴⁴ Essa situação é muito similar quando um homem abate uma caça preservando a prole, tornando-a sua criação. Nesse caso, a ação não é considerada uma captura, mas uma forma de o matador se redimir da sua ação, no sentido de incorporar no meio do seu grupo um de fora, dando proteção, alimento, e tornando-o um dos seus, ou seja, “minha cria”. Nesse mesmo sentido, Erikson (1984, p. 30) faz uma análise mais extensiva, propondo que a adoção de animais de criação na Amazônia, sobretudo aqueles resgatados de uma situação onde os genitores foram abatidos, o matador toma como ação imediata, resgatar a prole, no sentido de uma compensação, de uma reparação simbólica do dano infligido aos genitores. Já os animais capturados ou resgatados apresentam uma distinção no sentido de tornarem-se sujeitos plenos. No contexto etnográfico estudado, capturar ou resgatar significa retirar o sujeito de uma situação de sujeição, tornando-o um sujeito, como os filhos de fregueses piaçabeiros que foram resgatados do cativeiro de um patrão e passaram à condição de filhos adotivos ou apadrinhados. No entanto, a posição do cativo que se transformou em filho adotivo ou apadrinhado é muito ambígua.

²⁴⁴ Em um exemplo mais recente que presenciei, uma garota Baré passou por um processo de adoção. Ela passou a conviver sob a guarda de uma mulher *caraiú* na cidade de Manaus. Na comunidade escutei o avô da garota dizer: “agora ela vai ser gente, se ela não aguentar a vida na cidade é porque tem que ser do mato mesmo”. Isto é, o avô conclui que caso a garota não se firme na cidade é porque ela não se deixou ser domesticada.

Os indígenas do rio Negro, principalmente os de matrizes linguísticas Tukano Oriental, Arawak e os Baré são muito expansivos, no sentido de não demarcar fronteiras espaço-temporal e da capacidade de se aliar a outros grupos ou comunidade, sem perder a posturas perante os outros. Dessa forma, lançam muitos mecanismos como, por exemplo, a exogamia linguística, a descendência, a adoção e os rituais para construir relações de parentesco de modo a incluir nesse domínio o maior número de pessoas possíveis. Esse mecanismo não pode ser considerado uma estratégia exclusivamente econômica e política, mas deve ser compreendido como relacionado a um amplo conjunto referencial ligado à sociopolítica, o qual inclui, entre outros, a ampliação de alianças e o controle social e de proteção. Os relatos de Eraldo Brasão do tópico anterior demonstram que o freguês captura o jacamim, disponibiliza todos os seus cuidados, o domestica e depois, quando chega a hora de ele abandonar a colocação, carrega a ave para sua casa e a solta no quintal para que espante predadores com sua valentia, mantendo um controle social e de proteção. Essa mesma concepção pode ser aplicada às pessoas que passaram por processos de adoção e apadrinhamento.

Caminhando com a minha anfitriã, a Sra. Ladi Basílio, no cais da cidade de Santa Isabel do rio Negro, seguidos por um dos seus afilhados que foi resgatado das mãos do um patrão, afastamo-nos poucos metros da embarcação, quando nos deparamos com um homem baré de idade avançada. Minha anfitriã e ele se cumprimentaram, conversaram e depois o velho perguntou: “Quem é esse garoto?”. A Sra. Ladi respondeu: “É meu, fui buscar dentro do piaçabal. Agora ele mora comigo, já fizemos até o batismo na capela”. O velho retrucou: “É muito bom pra gente ter esse tipo de gente em nossa casa”. Ela respondeu: “É mesmo. Ele ajuda muito, tá ficando igual ‘gente’, se arrumando, obedecendo e indo pra escola. E você, porque não vai buscar o seu para ajudar você também, eles [se referindo aos filhos do compadre] não são bicho bruto não. O pai deles está nos piaçabais feito animal bruto, não cuida. Estou cuidando desse aqui [se referindo ao afilhado]. Ele não me dá trabalho não. Vai buscar o seu. Depois de muita luta consegui trazer esse daqui para dentro de casa, o patrão fez de tudo para impedir, queria que o coitado virasse mesmo era gente bruta igual ao pai. Depois que ele veio morar em casa, muitas coisas se tornaram melhor em minha vida”.

Um afilhado deve ser obediente e solícito diante de qualquer pedido de ajuda dos padrinhos para realizar alguma tarefa. Um afilhado sempre chama seu padrinho ou madrinha por esses vocativos, nunca pelo nome próprio. Os padrinhos, por sua vez, devem sempre abençoar seus afilhados, dar-lhes presentes, se possível, favorecê-los em

contextos onde tiverem influência, protegê-los, abrigá-los e alimentá-los caso seja necessário. Aquele que adota passa geralmente a chamar o adotivo de “minha cria”, “minha gente” e em último caso “meu filho”.

Em muitos casos, o apadrinhamento ou a adoção familiar são muito similares aos casos dos “xerimbabos”, quando estes passam a coabitar a mesma casa de seu dono, compartilhando substâncias. No entanto, os apadrinhados prestam serviços à família adotiva, sofrem represália quando não desenvolvem suas tarefas e vivem em certo sentido em uma condição ambígua: amados/mal-amados, carinhosos/arredios, prestadores/imprestáveis, etc. Essa relação ambígua pode ser justificada devido à não existência de fronteiras explícitas entre ser parente, ser adotivo, apadrinhado e ser “xerimbabo”. Sra. Ladi Basílio sintetiza bem essa situação:

É muito bom ter animais junto de nós. Sempre que alguém colocar coisas ruins para alguém da nossa casa eles [os animais] quem recebem toda a carga. Lembro que nós aqui em casa criávamos um filhote anta. Era igual gente, fazia a alegria da casa, os meninos brincavam como se fossem iguais, sabe né. Então todos nós nos apegamos muito com as nossas crias. Mas desde o dia em que andou por aqui um senhor que gosta de invejar e estragar as pessoas, a nossa cria começou a ficar triste. Acho que jogaram um feitiço tão forte em meu marido que ao invés de pegar no meu marido, a carga foi todinha para a cria. Seu Augusto, ela passou uma semana triste, não comia, não andava, só vivia deitada. O que ainda dava ânimo a ela era quando as crianças colocavam-na no colo, ela abria os olhos, mas sem força, não sei nem se ela não estava cega, porque esses estragos são muito fortes, ataca em todo o corpo. Mas não teve jeito. Ele começou uma obradeira [diarreia] e não segurou. Morreu. Já viu se a gente não tivesse uma cria do mato junto de nós? Acho que meu marido não escapava. Então, eu sempre gosto de ter em casa, uma cria. Também Deus nos ajuda quando a gente pega para criar essas crianças inocentes que os pais levam para dentro do piaçabal. Eu e meu marido, já criamos três filhos de piaçabeiros. Eles crescem e vão embora, mas eles nunca se esquecem de nós. Depois que passei a adotar essas crias, a vida da minha família melhorou muito, os encostos passam longe de nós e da minha casa. Ter cria da mata e cria de gente facilita muita a nossa vida. Elas nos oferecem alegria, nos dão apego, mas também nos dão tristeza quando vão embora. (Ladi Basílio, Baré, comunidade de Campinas do Rio Preto, setembro de 2013)

E tal situação, mais presente nos casos de adoção por apadrinhamento, o pai ou mãe adotivos convivem com a possibilidade iminente da fuga ou retirada do adotado. Assim como os animais domesticados ou xerimbabos que procuram regressar para os seus, as pessoas adotadas, principalmente filhos de fregueses piaçabeiros que não foram transformados em “pessoas plenas” ou não foram “humanizados”, tendem a retornar para o conviveu dos pais reais.

4.11. Os processos de circulação de objetos e pessoas no sistema econômico da região do Padauri-Preto.

Pessoas e coisas eram o que circulavam na época quando meus pais começaram a labutar com a seringa. Pegar em dinheiro, nem pensar, só o patrão. Ir para a cidade, vixe! Somente em tempo em tempo. Quando aparecia um regatão aqui, tudo era novidade, ele trazia o rádio para nós escutar música e notícias dos vizinhos de rio abaixo. Era o patrão e o regatão quem nos traziam notícias das pessoas, dos parentes distantes. Ele dizia: olha compadre Evado não tá mais na colocação Arara, ele mudou para a colocação Itauí. Eles [os patrões] davam conta de todas as pessoas que povoavam esse rio Negro. E assim, a gente ai se informando das pessoas que iam mudando. Aqui moço, além das pessoas, quem circula são filhos de maniwas que vão de uma roça para outra, as fibras da piaçaba, que saem dos piaçabais e vão para Barcelos, Manaus e até para o Rio de Janeiro. Os fregueses também, o senhor sabe né, os patrões e os fregueses não asseguram num mesmo lugar. As pessoas daqui são iguais aos peixes de arribação, são iguais a filhos de maniwa, tá de roça em roça. (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campinas do Rio Preto, junho de 2014)

O relato acima, citado por Antônio Buyawaçu, é muito significativo para se pensar os processos de circulação de objetos e pessoas, muito comum no sistema econômico do aviamento na região amazônica, pois o dinheiro, mesmo de forma limitada, é a peça que menos circula e, dessa forma, objetos e pessoas passam a ser vistas como pressupostos fundamentais da dinâmica da economia local, pois se trocam ou permutam objetos por objetos de igual ou diferente valor, pessoas (fregueses) por dívidas, produtos *in natura* por objetos industrializados, entre outros.

Neste sentido, procuro pensar alguns aspectos estruturantes da economia local em um novo tempo, no qual as trocas entre roupas, consideradas uma marca da “civilização” e aturás²⁴⁵ considerados objetos reminiscentes do atraso, vão cada vez mais se intensificando. Por um lado, os Baré do rio Preto estão realizando esse tipo de troca (entre objetos que representam o status da “civilização”) com os Yanomami, que se deslocam das suas malocas localizadas em áreas longínquas portando muitos objetos (cestos, bancos, aturás, redes, paricá, etc.) com a finalidade de negociar com os Baré,

²⁴⁵ Geralmente confeccionados com cipó-titica, mas também podem ser feitos com o imbé canela. Possuem o formato de cesto. Os tamanhos são muito variados, todavia os mais frequentes são aqueles fabricados para o trabalho na roça, que servem para o transporte de utensílios e produtos do roçado, como mandioca, cará, abacaxi, banana, etc.

grupo visto pelos Yanomami como de pessoas que se transformaram em *napo*, uma categoria na língua yanomami que designa pessoas “brancas” ou “cidadinas”. Nesse contexto, procuro focalizar essa relação a partir da posição hierárquica que os Baré lhe condicionam, dando menor ênfase aos aspectos econômicos e mais aos aspectos sociopolíticos.

Além de tratar das trocas de objetos entre os Baré e os Yanomami, procuro dar ênfase aos processos de circulação de objetos e coisas, como a *maniwa* e a *piaçaba*, os objetos que mais circulam na região, obedecendo a algumas normas vinculadas aos donos. Em relação à circulação desses objetos, alguns deles estão inseridos em diferentes circuitos sociais, seja no âmbito doméstico, nas relações de vizinhança (trocas obrigatórias), nas relações de trocas por reciprocidade ou igualdade de produto ou trabalho e para as negociações com os patrões de maneira geral. Também delinheiro a mobilidade sócio-espacial de pessoas: os patrões e, principalmente, os fregueses indígenas que são centrais para se pensar a economia local, pois a circulação dos fregueses geralmente está vinculada às dívidas contraídas perante um patrão²⁴⁶. Freguês indígena endividado passa a acompanhar seu patrão, inserindo-se numa espécie de objeto do patrão, cabendo a este certo controle, como, por exemplo, das migrações de tempo em tempo para outros piaçabais, distanciando-se dos grupos de parentes e do seu território.

Assim que se intensificaram os trabalhos nos piaçabais, os fregueses passaram a circular muito entre uma colocação e outra. Quando se davam as poucas e restritas saídas das colocações à cidade, os fregueses que chegavam à cidade sem um patrão eram vistos como pessoas desencorajadas, mesmo aqueles que haviam se libertado do patrão saldando suas dívidas. Apesar dos novos tempos, em que muitos fregueses indígenas começam a se livrar de todo o controle do patrão, ainda prevalece o pensamento de relacionar a dívida a status e ao encorajamento de pessoas. Dessa forma, contrair uma dívida tem um significado muito peculiar para os fregueses indígenas, pois como enuncia Andrello (2006), a dívida passou a ser pensada como um caminho de transformação, pois a posse de mercadorias industrializadas parece ter desempenhado o papel central, signo de um novo status e de uma nova condição para os indígenas.

A maioria dos indígenas do rio Negro passou a dispor, através do comércio, de uma série de bens industrializados que foram sendo incorporados paulatinamente a

²⁴⁶ A antropóloga Engrácia de Oliveira (1975, p. 11) observou na região do Médio Rio Negro que o freguês em débito poderia circular como se fosse mercadoria entre os patrões.

sua vida doméstica. A produção agroextrativista, as atividades de pesca e a produção de artesanato em menor escala representa uma forma de atividade econômica utilizada para garantir o sustento dos grupos domésticos e famílias nucleares, bem como para adquirir, através de trocas, as mercadorias industrializadas levadas pelos patrões.

No tempo em que meus pais trabalhavam na seringa, eu via o jeito deles, o jeito do patrão. A gente custava ir à cidade, porque ir à cidade sem o patrão você não era ninguém, você era um cachorro, mas não gente. O caboclo e mesmo o índio brabo gostava de chegar ao porto de Barcelos e estufar o peito gritando que ele era freguês de Antônio Moraes, de Augusto Lacerda e outros para demonstrar que ele era alguém, sabe? Mas agora a gente tá mudando. Mas da dívida nós nunca se livra, porque esse é o jeito da gente negociar. Se a gente não entrar na dívida, a gente fica sem conseguir coisa da nossa necessidade. A dívida faz a gente andar muito, já trabalhei para muitos patrões, aí a gente aí mudando e indo para outro igarapé, outra colocação, esquecendo até da própria comunidade. A gente girava como pião, mas o tempo passava e aí a gente acabava voltando para o nosso lugar. Quando patrão arrolava nossa dívida para outro patrão, a gente tinha que ir trabalhar na colocação onde ele estava no comando. Deixei muito minha família só na farinha, só no chibé (Raimundo Baré, comunidade de Tapera, rio Padauri, setembro de 2013).

A circulação de pessoas é muito favorecida por diversos fatores muito peculiares à região, como, por exemplo, a contração de dívida perante um patrão; a predominância do casamento exogâmico, o sistema residencial virilocal; as relações de compadrio e os processos de adoção (visto no tópico anterior). Pessoas e objetos ganham formas peculiares conforme sua posição dentro de um conjunto relacional, como, por exemplo, os fregueses tomados por dívidas. O freguês livre da dívida geralmente procura trabalhar em espaços já domesticados por ele. Alguns objetos mantêm vínculos interacionais com pessoas cuja existência está vinculada a uma situação ou caso, como, por exemplo, pais que enterraram o cordão umbilical dos filhos em uma colocação, mantendo um vínculo relacional com o espaço, ou em histórias que recuam aos tempos dos ancestrais, como, por exemplo, a *maniwa*.

Como frisou Antônio Buyawaçu no relato de abertura deste tópico, “as pessoas daqui são como peixes de arribação,²⁴⁷ são iguais a filhos de *maniwa*, tá em roça em roça”. Esse relato demonstra o quanto a circulação de pessoas se assemelha à circulação de *maniwa*, pois essa planta, depois que foi apresentada pelo demiurgo

²⁴⁷ Uma espécie de peixe migratório que no período da reprodução procura se deslocar para as cabeceiras dos rios ou igarapés.

Purominari, passou a exercer um papel fundamental no processo de alianças entre grupos. Por ordem do demiurgo, a *maniwa* deveria circular entre pessoas, principalmente entre mulheres da mesma fratrias, que se tonariam “donas de roças”. Dessa maneira, a *maniwa*, assim como “gente”, se espalhava por todo o território. As mulheres foram contempladas com o poder da fertilidade e da reprodução. Se a *maniwa* se originou de uma parte do corpo de *Purominari*, (dedo, cabelo, pé?), então onde estivesse *maniwa* estariam demarcados os feitos de seu criador.

Para os Baniwa, Wright (1996, 1999), Bruzzy (1994), Journet (1995) e Oliveira (2015) coletaram narrativas do *Kaali*, o demiurgo de cujas cinzas originou-se a *maniwa*. Os Baré reconhecem os temas centrais dessa narrativa, no entanto, acrescentam que da *maniwa* também originaram-se parte dos povos rionegrinos, enfatizando, a partir da morfologia da *maniwa*, uma espécie de hierarquia entre os povos e da supremacia baré no contexto etnográfico estudado.

Os antigos falavam que a primeira *maniwa* era muito alta. Ela tinha muitos gomos [nó]. Os velhos diziam que cada gomo da *maniwa* era uma tribo. Os gomos do pé [os mais próximos do solo] eram os mais fortes. Foi do gomo mais forte que surgiram os primeiros parentes antigos dos Baré (Aládio – Baré – comunidade de Floresta, setembro de 2013).

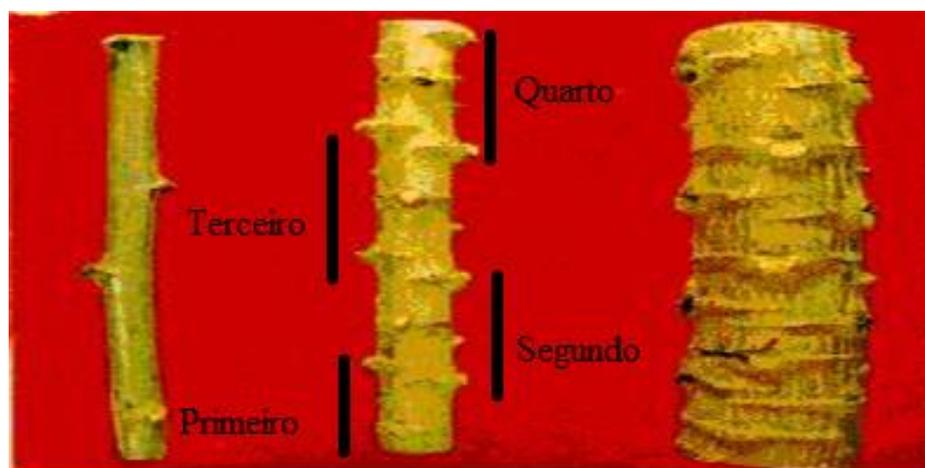


FIGURA 23: *Maniwa* relacionada a povo. Fonte: Adaptado de Embrapa (www.embrapa.br).

Os Baré, devido a sua capacidade de se relacionar com os outros, dentro do contexto dos processos de colonização no rio Negro, foi o coletivo indígena que mais se aproximou dos *caraiu*, prestando serviço, firmando laços matrimoniais, assumindo cargos públicos, se inserindo na vida cidadina, entre outras situações. Devido a esses fatores, como demonstramos no terceiro capítulo da tese, os Baré passaram a demarcar

posições hierárquicas entre os grupos indígenas na região. Essa tomada de posição deixa os membros do grupo numa situação ambígua, pois quando os Baré avançam para o lado dos *caraiú* eles se autoproclamam “civilizados”. Em contrapartida, passaram a ser questionados por outros coletivos indígenas sobre a sua indianidade. Os Baré retrucam, enfatizando que é necessário se aproximar dos *caraiú* para que os indígenas passem a ter mais controle sobre a política, a gestão pública, o seu território e comércio. Nesse contexto, dentre os povos indígenas do rio Negro, muitos membros deste coletivo vêm se sobressaindo como lideranças políticas e se destacando como exímios comerciantes, onde muitos destes passaram pela condição de freguês.

O freguês é a categoria que se posiciona na ponta inferior da cadeia de produção da economia local, principalmente da piaçaba. Todavia, ao longo dos tempos, dentre os fregueses indígenas que mais receberam promoção para atuar como gerente, contador, adotado ou pessoa de confiança do patrão, ou seja, “viraram gente”, como gostam de frisar os patrões, foram membros do coletivo baré. Dessa forma, muitos Baré passaram a se promover como patrãozinhos, uma categoria que sobrevive da “sobra do patrão”, devido a boa parte dos produtos e bens industrializados disponíveis para negociação serem controlados por um patrão não indígena – o principal financiador dos patrãozinhos.

No contexto em que alguns fregueses baré ascendem para exercer a atividade como negociantes ou portadores de objetos e bens industrializados, sejam como patrãozinhos em maior escala ou como patrão em menor escala, eles passaram a circular com mais frequência em outras localidades que ultrapassam um território que já havia sido domesticado por eles. Os seres não humanos, donos de lugares específicos como os piaçabais, os lagos ou de certo território, falam a mesma língua da “gente” que o maneja, no entanto, mudando para um novo território ou espaço, os benzedores teriam que aprender as línguas e os benzimentos dos donos da região para poder conceder melhores condições de circulação e trabalho para patrões e fregueses.

Dessa maneira, alianças dos patrões e fregueses com os benzedores, rezadores e xamãs se tornaram cruciais, pois para manejar novos espaços, abrir novas rotas, é preciso a domesticação do território, domesticação esta mediada por esses especialistas. Portanto, o patrãozinho indígena, diferentemente do patrão não indígena, procura manter boas relações com os donos e os bichos para poder intervir em espaços ou territórios que eles consideram perigosos.

Eu agora sou um *pirangueiro* [patrãozinho], isso foi conquistado através de muito esforço meu. Primeiro que você tem que ganhar a confiança do seu patrão; depois você tem que saber ser gente, se comportar como gente e pensar como gente instruída. Com isso você vai ganhando a confiança não só do patrão, mas dos lá de fora também. Agora tem uma coisa! Nós *pirangueiros* temos todo o cuidado com o que é nosso, sabe! A gente não desrespeita os donos, os bichos, a gente não maltrata a piaçaba. O patrão não acredita nisso, mas isso é ele, que não nasceu aqui no rio Negro. A gente daqui sabe que é assim que nós vivemos. Os próprios parentes sabem que nós patrãozinhos trabalhamos direito, mas eles preferem trabalhar com o patrão branco, de fora, que humilha que pisa e não respeita nada das nossas coisas. Veja! Nasci e me criei aqui no Padauri, mas vou trabalhar lá no Alto Rio Preto perto dos Yanomami, que não são nem parentes nossos (Raimundo Baré – comunidade Tapera, rio Padauri, setembro de 2013).

Embora exista um grande fluxo de trocas entre parentelas baré, entre grupos baré, entre eles e outros grupos arawak e tukano orientais, cuja história de contato e sociocoscologia possuem elementos comuns, percebe-se, nos novos tempos, que os patrãozinhos baré preferem negociar com os indígenas distantes. Essa situação pode apresentar vários indicadores, como, por exemplo, a lógica de negociar com “gente” que se encontra em posição, de acordo com os Baré, hierarquicamente inferior, como os Yanomami. Como já foi mencionado, os Yanomami, ao lado dos Maku, são considerados pelos Baré como hierarquicamente inferiores por serem tidos como “índios selvagens”.

Os Yanomami querem virar fregueses para conseguir as coisinhas, o suco, refrigerante e principalmente roupas, que eles passaram a gostar muito. Eles acham que vestindo roupa os *napo* olham para eles como sabidos, esclarecidos, espertos e que não se deixam enganar. Eles gostam de trabalhar para nós, de trocar produtos nossos pelos objetos deles. Só que eles maltratam no corte da piaçaba e para nós *patrãozinho* não é bom. Então o que eu faço: para não perder a amizade deles, negocio com eles outros produtos, principalmente roupa, que eles gostam mais, mas tem que ser roupa boa, eles não querem qualquer tipo de roupa não, o senhor sabe, né? Agora, os objetos dos Yanomami são muito valorizados pelos *caraiu* e a gente também faz muito uso. Qualquer coisa que eles fazem vale muito, então nós pegamos os objetos deles e levamos para a cidade para negociar. Mas tem objetos dos Yanomami que serve para o trabalho dos nossos parentes na casa e na roça. Hoje, as mulheres na roça só usam os aturás yanomami, porque nossa cultura deixou de fazer os nossos cestos. Antigamente esses objetos circulavam entre as comunidades, agora perdemos e só usamos os aturás que vêm das malocas yanomami. Nós precisamos de aturás para trabalhar e os Yanomami passaram a gostar de roupa, então a gente troca, porque roupa a gente tem e os Yanomami ainda não, nós perdemos alguma

sabedoria que os antigos deixaram para nós, os Yanomami ainda conservam toda a sabedoria dos antigos, por isso somente agora eles querem roupas que nós do povo baré já conhecemos desde os tempos de Pedro Cabral. A nossa história verdadeira conta isso (Raimundo Baré, comunidade Tapera, rio Padauri, setembro de 2013).

Nessa relação, observa-se que a troca não é um ato meramente econômico, mas o resultado de um processo em que, por um lado, os Baré, como enfatizado anteriormente, participam de um conjunto de atividades econômicas dentre as quais se destaca o extrativismo da piaçaba e o trabalho na roça, pois, por mais que o grupo disponha de acesso a objetos industrializados (terçados, enxadas, plantador, etc.), eles não conseguiram substituir o aturá, um utensílio de trabalho fundamental para a labuta na roça que foi apresentado pelos ancestrais desde os tempos dos antigos, ou seja, desde o surgimento das primeiras roças. Apesar das mudanças e de novos instrumentos de trabalho do mundo moderno (em alguns casos o uso de motosserra, engenhocas para prensar a mandioca, fornos elétricos para torrar farinha, etc.), observa-se que existe um padrão mantenedor de uma ordem de trabalho anterior, como, por exemplo, a utilização de aturá como utensílio de uso obrigatório nos roçados e o prensador de massa de mandioca, que foram deixados pelos ancestrais. Isso demonstra um processo de continuidade, pois quando o demiurgo apresentou a primeira roça, ele deixou as principais plantas e os utensílios necessários para tocar o trabalho.

Na região do Padauri-Preto, atualmente somente quem dispõe da técnica²⁴⁸ de fabricação de aturá são os Yanomami e, dessa forma, este utensílio se tornou um objeto de cobiça na região, porque além de constituir um objeto pragmático para o trabalho no roçado, ele vem sendo reificado pelos Baré, que o negociam com os Yanomami e o lançam no circuito de produtos a serem negociados, estabelecendo valores de troca sobrevalorizados com os patrões, com o argumento de se tratar de objetos produzidos de maneira “ecologicamente sustentável”.

Objeto “ecologicamente sustentável” compreende uma noção exógena sugerida e sustentada pelos *caraiu* distantes (turistas, pesquisadores, agentes governamentais e não governamentais, entre outros). Nesse novo tempo, esses objetos passaram a protagonizar da lista de produtos demandados por alguns patrões – o patrão

²⁴⁸ Em comunicação pessoal com a professora Manuela Carneiro da Cunha, os Baré das comunidades de Espírito Santo e Tapereira, abaixo de Santa Isabel do Rio Negro são exímios fabricantes de aturás e outros utensílios domésticos.

do artesanato²⁴⁹. Dessa forma, os objetos acima citados passaram a ter novos *status*, bem como alguns rituais ligados a esses objetos foram suspensos, como, por exemplo, as rezas e os benzimentos, agenciamento necessário para as relações entre pessoas, objetos e espaço.

Antigamente, esses objetos da nossa própria cultura que faziam parte da labuta na roça não era qualquer pessoa que trançava, preparava. Quando os mais velhos iam entrançar, eles tinham todo um preparativo, desde tirar o cipó na mata até quando estavam trançando. Tinha reza diferente para trançar aturá, peneira, cumatá, tudo tinha a sua reza. O senhor sabe; nada entra na roça à toa, né? Assim meu pai dizia: é com o aturá que a gente carrega a *maniwa*, o cará, então se esses objetos não foram bem feitos, pode esvaziar a roça, pode deixar a roça ficar com fome, ficar doente. Na minha comunidade não se faz mais aturá, a gente agora troca com os Yanomami. Eu sempre tive o cuidado de mandar benzer. Sabe lá como é que eles fazem? A reza deles é diferente da nossa. Será que eles rezam ou tiram os encostos? Os aturás que minha mulher negocia com eles [Yanomami] para trocar com o patrão, a gente não manda benzer, sabe lá para onde eles vão? Eu penso que o benzimento é próprio daqui do rio Negro. O turista que compra da mão do patrão esses objetos, eu acho que eles acabam levando a nossa força, a nossa proteção. É melhor não benzer, a gente benze o que vai entrar no roçado. Isso eu digo para a mulher (Antônio Buyawaçu, comunidade Campinas do Rio Preto, julho de 2014)

Observa-se que quando os aturás circulam somente entre grupos domésticos locais há uma preocupação de agenciamento, pois aturás e outros objetos que adentram nos roçados ou que circulam entre casas como utensílio doméstico devem passar por processos de benzimento para poder “amansarem e serem domesticados”. Quando os aturás e outros objetos ultrapassam o circuito local, percebe-se que há a preocupação do objeto levar consigo as forças de proteção locais. No entanto, um aprendiz de xamã respondeu-me essa questão:

Não, nós concentramos nossas forças aqui no rio Negro. Na cidade nós não temos força. Você já viu algum índio fortalecido lá no Rio de Janeiro? Não, porque a gente sabe que ali não é nosso lugar, os antigos deixaram esse rio Negro para a propriedade dos indígenas que vieram navegando na cobra-canoa [...] Esses artesanatos quando são feitos para o uso de pessoas de fora, o dono nem se preocupa em fazer um benzimento, fazer uma reza, mas quando ele tá lá dentro do mato tirando o arumã, o imbé, o cipó-titica, ele pede permissão para a mãe-da-floresta, a mãe-das-plantas, os donos sabe. Toda coisa tem uma

²⁴⁹ A FOIRN mantém uma loja de artesanato, a Wariró, na cidade de São Gabriel da Cachoeira. No entanto, por mais das boas intenções de adquirir os produtos diretamente das mãos dos indígenas, a Wariró não está dando conta disso. Dessa maneira, os patrões adquirem os artesanatos das mãos dos indígenas e os trocam por valor muito abaixo do aplicado pela FOIRN.

força invisível que poucos conseguem enxergar. Essa força é a força que todos os objetos têm, porque cada coisa tem a sua substância, eu já falei isso para o Sr. Quando a gente quer enxergar isso tudo, a gente tem que entrar na profundidade de cada objeto, de cada coisa, para olhar as substâncias que cada coisa possui. É assim que se faz o controle, é assim o nosso trabalho. Nós não temos que deixar sair daqui, o que é trabalhado aqui e para as pessoas daqui do rio Negro (Gilvan Tuyuka, comunidade Campinas do Rio Preto, agosto de 2014).

Essa mesma ótica se estende para outros objetos; no entanto, no relato acima, fica evidente que o que se prepara para o local não pode ser estendido para o global, isto é, a força, a proteção dos objetos agenciada pelos especialistas parece possuir fronteiras bem definidas. Como Gilvan Tuyuka insiste em enfatizar, todos os objetos possuem substâncias que necessitam ser aprofundadas e reconhecidas pelos especialistas, facilitando, dessa maneira, o controle e o amansamento, possibilitando melhor “convivência entre as nossas pessoas” e, portanto, a circulação entre as “nossas pessoas” desses objetos requer certos cuidados. Por outro lado, existem objetos que já foram predeterminados pelos homens primordiais, como o caso da *maniwa*, que requer determinadas condições para circulação. Em suma, a circulação da *maniwa* vem de uma determinação do demiurgo e o seu manejo requer uma série de cuidados especializados, assim como os utensílios (aturas, cumatá, peneiras tipitis entre outros) que adentram nas roças e circulam no âmbito doméstico.

CAPÍTULO V

5. ENCONTRO NA FLORESTA: padrões, fregueses e outras gentes.

Neste capítulo procuro demonstrar os pontos de vistas, a partir de eventos (encontros) que ocorrem em espaços específicos paisagisticamente (tais como a floresta e os rios, situação muito recorrente no rio Negro que envolve alteridade e subjetividade). Os eventos caracterizados pelo “encontro” entre seres distintos do ponto de vista da “fiscalidade” favorecem percepções analíticas que nos aproxima da teoria do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), em particular aos chamados “quase eventos”. Todavia, meu interesse por esses “quase eventos”, que denominarei para o contexto etnográfico em estudo de “encontros”, é seguir os caminhos dos padrões e dos fregueses; com a intenção de perceber como esses agentes interpretam esses “encontros” e se “articulam entre si formando uma trama que a experiência diária confirma” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 273).

Para Descola, as coisas podem possuir muitos elementos ao mesmo tempo. O autor projeta um exemplo em que “a fiscalidade de um animal é várias coisas ao mesmo tempo: sua forma corporal, seu regime alimentar; seu modo de reprodução, seu processo fisiológico; seu comportamento; seu temperamento”. (DESCOLA, 2005, p. 169). Nessa mesma direção, procuro me aproximar das análises de Ingold (2000, p. 219), quando considera que os “encontros” são justamente “nós em matrizes de movimento”, que se produz, reproduz e se transforma.

Os espaços em que ocorrem os encontros são indicados no intuito de demonstrar os eventos de maneira que o leitor possa perceber as paisagens específicas em que ocorrem, justamente porque existem animais e *bichos* que ora só estão presentes na floresta, como o caso dos mapinguari e mati, assim como há *bichos* que são exclusivos dos rios, com as *arraiaçu* (raias), a cobra-grande e a *manjuba*. É interessante ressaltar que, embora haja essa separação, as pessoas percebem os espaços como uma totalidade interconectada, ainda que cada espaço seja minuciosamente classificado e cheio de peculiaridades.

Através dos meus principais interlocutores, procurei buscar o maior número de eventos ocorridos, sejam estes vividos ou não pelos narradores²⁵⁰. Por sorte, durante as etapas da pesquisa de campo, tive o privilégio de conhecer pessoas que vivenciaram encontros com seres marcados por perspectivas divergentes e que foram solícitas em detalhar-me suas experiências, apesar da perda de consciência total ou parcial por que passam as pessoas nessas ocasiões. Durante as sessões terapêuticas ou de *alinhamento* que seguem a tais experiências, os especialistas adotam uma espécie de regressão com a pessoa, buscando pistas que levem aos bichos que protagonizaram o encontro. Somente assim se pode buscar com mais eficácia o tratamento da pessoa ou, como os especialistas costumam frisar, “buscar o seu alinhamento”.

Os tópicos seguintes estão transversalmente vinculados à temática “patrões, fregueses e outras gentes num imbricamento que convergem para temáticas como o xamanismo e cosmografia”. Xamanismo e as concepções cosmográficas tornaram-se evidentes ao longo da pesquisa. O termo “cosmografia” faz referência às concepções locais sobre o território associados aos saberes cosmológico.

Portanto, nos primeiros tópicos tomo como foco, o “encontro na floresta”. Procuo descrever as paisagens, os espaços de onde emanam perigos para os humanos; os seres em movimento, como os animais (onça, jabuti, veado, etc.) que ora se potencializam e se transformam²⁵¹ em humanos (como o caso do *caricawara* “gente-onça”), que são considerados antigos xamãs que se transformam em onça para “bicar cachaça” com os fregueses piaçabeiros no meio da floresta; os *bichos* (curupira, mapinguari e mati), considerados os mais frequentes e que carregam um comportamento ambíguo em relação aos humanos; os encantados da mata, como os “caboclinhos”, que gostam de aliciar criança para levar para o seu mundo. Como proteção contra investidas desses bichos e animais, as pessoas realizam o ritual de iniciação de criança na roça. Esse ritual é de suma importância no sentido de dar proteção e força para pessoas labutarem na mata e conhecerem a amplitude da floresta. O ritual de iniciação à roça será descrito na primeira seção. O *saruã*, fenômeno muito comum no Rio Negro que ocorre tanto na floresta como no rio, é tratado neste capítulo, tomando-se como referencial as experiências vividas por pessoas que tiveram de enfrentar sua fúria. Busco

²⁵⁰ Uma parcela das narrativas aqui apresentadas sobre os “encontros” está ligada aos eventos míticos que muitas das vezes se confunde com o presente etnográfico, outra parte foram narradas por pessoas que participaram de “encontro” ou que presenciaram eventos dessa natureza.

²⁵¹ Ingold (2000), influenciado pelos estudos da fenomenologia, considera que o ser transforma e é transformado pelo mundo em que vive. Ao longo dos capítulos que seguem, compartilharei dessa perspectiva.

entender o *saruã* a partir do sentido atribuído à noção dada pelas pessoas, fazendo um paralelo com algumas noções de *saruã* apresentadas por outros pesquisadores, como Stradelli ([1929] 2009), Galvão (1955), Engrácia de Oliveira (1975), Hill (1983), Maia Figueiredo (2009) e Oliveira (2015).

5.1. Padrões e fregueses: xamanismo e cosmografia

A floresta é um espaço habitado por seres de diversas ordens. De acordo com Antônio Buyawaçu, a “mata grande [floresta] é o espaço em que as grandes plantas escolhem para viver; lugar onde dorme a maioria dos seres que voam; é onde os macacos brincam; lugar de onça braba; é também lugar onde se buscam alimentos, como a carne de anta, veado, queixada, é o lugar onde vivem os *bichos*, o curupira, o mapinguari e outros bichos que assombam”. Observe que existe uma classificação bem definida do que seja um animal e do que seja um *bicho*, estando os mapinguari e o curupira implicitamente categorizados como “os bichos que assombam”, pois assim como os encantados, o mapinguari e o curupira agenciam assombros, encantos e são seres que envultam.

A mata grande tem um sentido polissêmico: pode ser um espaço virgem que ainda não foi explorado ou usado pelos humanos, e pode ser também um espaço restrito e de difícil acesso aos humanos. Também pode significar local bom para botar roça, desde que localizado em terra firme, ou seja, espaço que não pode ser inundado nas enchentes dos rios e igarapés. É no meio da mata grande que estão localizados os piaçabais. Para ter acesso a eles, os fregueses piaçabeiros entram em constantes duelos com uma variedade de seres (donos, animais e bichos), porque até chegar ao *rebolado* vão desbravando a mata, negociando com os donos, através de benzimentos específicos²⁵². Os benzimentos, às vezes, não são suficientes, pois a sua eficácia depende de uma série de fatores, muitas vezes não de controle apenas pelo especialista que o executa. Neste sentido, a entrada na mata se torna perigosa e o encontro com outras gentes é sempre uma possibilidade em aberto. Seres que residem exclusivamente na mata grande, como onça, anta, queixada, caititu, macaco e os bichos mapinguari e curupira podem reagir de diversas maneiras. Do mapinguari e do curupira pode-se

²⁵² Rubinho Baré, um freguês piaçabeiro que passa boa parte do ano dentro dos piaçabais, ensinou-me que os benzimentos podem se diferenciar em três tipos: os que dão nomes às coisas, os de tratamento e os de proteção.

esperar tudo, pois ora são protetores dos animais da floresta, ora são amigos de caçadores, ora inimigos de humanos, ora são tachados de xamãs e índios ancestrais; outras vezes são confundidos como seres que assombram e envultam. O assombramento se dá quando uma pessoa encontra um bicho e como consequência contrai uma enfermidade que somente com benzimento se pode controlar. Já o envultamento ocorre quando uma pessoa percebe a presença de um bicho, porém sem aparição física. A consequência desse encontro é mais drástica, pois exige do benzedor forças capazes de ir em busca desses bichos.

A seguir, apoiado em estudos diversos, como os de Barbosa Rodrigues (1890), Stradelli ([1929] 2009), Galvão (1955), Bruzzi (1994), Hugh-Jones (1988) e Wazyniak (2012), procuro alinhar as noções de curupira e mapinguari apresentadas por esses autores e correlacioná-las às noções encontradas no pensamento contemporâneo das populações indígenas que habitam o Médio Rio Negro, bem como sublinho algumas experiências de “encontro” com esses seres no espaço da floresta.

5.2. Os bichos do mato: mapinguari e curupira.

Na região amazônica, de uma maneira geral, as histórias referentes ao mapinguari e ao curupira são muito recorrentes. Barbosa Rodrigues (1890) considera o mito do curupira genuinamente indígena, e aponta suas transformações em decorrência do contato com os brancos. De acordo com o autor, haveria ocorrido uma expansão desses relatos com a introdução da língua geral na região amazônica. Em relação ao mapinguari, Barbosa Rodrigues (1890) sugere que se trata de um mito de origem ocidental que missionários haveriam combinado com o mito indígena do curupira, considerando este um “demônio”. O mapinguari como protetor da floresta seria um “mito da civilização”. O mito do mapinguari apresenta muitas variações, bem como a sua aparência. A morfologia do mapinguari é apresentada pelos indígenas do Médio Rio Negro, como um ser gigante, de corpo peludo, olhos grandes. Em relação aos seus feitos, é considerado um ser que causa danos somente aos humanos que transgridam as normas de convivência na floresta. É considerado o protetor da floresta, no entanto, a sua ira pode causar o desalinhamento de pessoas, que somente os especialistas podem recuperar. A força dos santos não surte efeitos sobre as ações do grandioso da floresta²⁵³.

²⁵³ Participei de uma encenação teatral da peça “mapinguari o gigante da floresta” na comunidade de Canafé, organizado pelo FOIRN e dirigido pelo indígena Fidelis Baniwa. Representei a personagem

No baixo Amazonas é chamado de *niracanga*, no Solimões recebe o nome de *nhangá* ou *ipinguari*.²⁵⁴ No Juruá é muito comum “a caipora” no sentido feminino (ALMEIDA, 1992; 2000; DIAS, 2004) para designar uma criatura similar ao mapinguari do ponto de vista da sua aparência e ações. No Médio Rio Negro (rio Aracá), ouvi uma anciã baré utilizar *nambiguari*²⁵⁵ para se referir a uma criatura peluda, alta, forte, com os pés grandes e um rosto robusto com um único olho bem grande no meio do rosto.

No rio Negro, as pessoas reconhecem muitas variações dessa história e cada grupo reconhece e valoriza as suas versões, utilizando-as para marcar fronteiras. O propósito aqui não é listar todas as suas variações no contexto estudado, mas demonstrar que tais relatos, embora apresentem variações, fazem parte de uma mesma estrutura, havendo em geral certa confusão entre mapinguari e curupira.

O mito do curupira é bem mais abrangente que o mapinguari. Não se sabe com exatidão se saiu da Amazônia e invadiu o imaginário citadino brasileiro. Sabe-se que Luís da Câmara Cascudo, reconhecido como um dos mais brilhantes estudiosos dos relatos populares brasileiros foi responsável pela difusão de muitos mitos presentes hoje no imaginário citadino. O folclorista, em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro* considera de origem indígena o mito do curupira, no entanto, não especifica se é de origem amazônica ou de outras regiões brasileiras. Câmara Cascudo reconhece que o mito do curupira rapidamente se difundiu na sociedade nacional, tornando-se conhecido nacionalmente.

Para Barbosa Rodrigues (1890, p. 112), o curupira, no contexto da língua geral (nheengatu), recebeu várias denominações: *acutipuru*, *ipururu*, *nerupeçê*, *cimitangamirin*, *uquerê*, *carumã*, *borato* entre outros. Ele é concebido morfológicamente como um ser antropomórfico. Na concepção dos indígenas rionegrinos, o curupira possui características de diversas classes de “gentes”: é humano, xamã, animal, bicho. Só não se tem notícia que o curupira²⁵⁶ mantém contato com os peixes, pois os peixes são considerados outro tipo de gente:

mapinguari. Meu enredo musical foi o seguinte: “sou o gigante mapinguari, essa floresta pertence a mim, sou o gigante protetor, a fauna a flora eu dou valor, não quero fogo, motor serra e nem trator, sou o gigante, sou o gigante, gigante mapinguari.

²⁵⁴ Nome de porco-espinho em nheengatu.

²⁵⁵ Stradelli não registra o termo *nambiguari* no seu dicionário de 1929.

²⁵⁶ Bruzzi (1994, p. 87) escutou de um interlocutor que dizia que o curupira nunca vem à beira do rio grande, só aparecendo nos riachos.

“Eu já ouvi falar do curupira desde quando eu era criança que já entendia das coisas. Já ouvi falar de tudo dessa criatura, mas nunca ouvi falar que esse tal de curupira tem amizade com os peixes. Meu finado pai sempre contava as arrumações desse bicho na mata, contava que ele maltratava gente que andava na mata grande sozinha, maltratava cachorro; esse bicho é peste danada mesmo. Ele parece que tem amizade com todos os bichos, mas peixe não, eu nunca assuntei se ele é amigo de peixe, porque nunca vi alguém dizer que foi atacado por curupira na beira do igarapé procurando peixe pra comer. Mas na mata já ouvi muitos acontecidos, tanto nos tempos dos antigos como nos tempos de hoje. Ele tá ainda aí. Eu acho mesmo que esse curupira é parente do mapinguari. Eles andam juntos, estão lá na mata grande e fazem as mesmas arrumações, só não ouvi dizer que esse mapinguari é benzedor, o curupira é, porque é ele que cuida dos animais quando eles ficam agredidos, então ele é também o médico dos animais. Eles são parentes mesmo, não sei se são irmão ou cunhado” (Valdiza de Jesus, Baré, comunidade de Campinas do Rio Preto, julho de 2014).

É interessante observar que a narradora coloca o curupira e o mapinguari na condição de parentes potenciais; no entanto, descarta qualquer tipo de parentesco e aliança com os peixes, considerando estes outras classes de “gente”. É interessante ressaltar que, embora o curupira e o mapinguari sejam considerados parentes, a narradora apresenta o curupira como xamã da floresta em contraste ao mapinguari, o qual ela ainda não sabe se tem a qualidade de xamã.

Barbosa Rodrigues (1890, p. 4-5), não chega a afirmar que o curupira seja um xamã, mas com base em informações indígenas, o autor implicitamente apresenta o curupira com todas as características de um xamã.

“O Korupira, como gênio misterioso e cheio de poder, apresenta-se sempre sob várias formas e sob várias disposições de espírito. Habita o centro da floresta, quasi sempre pelos castanhais e faz as suas moradas no ôco dos páos. Convida a gente para viver no matto, arremeda todos os quadrúpedes e aves, e d’isso se aproveita para enganar e attrahir o caçador, que suppondo perseguir um animal, o acompanha. Às vezes chama os homens encantando-os com o seguinte conto”.

Cha uatá, uatá
Ce rapé rupi
Cha uatá, uatá,
Ce rakakuera
*Yure uatá, uatá*²⁵⁷

²⁵⁷ Vou andando pelo meu caminho, atrás de mim venha andando, andando.

De acordo com Barbosa Rodrigues (1890), o xamã mantinha disposição para fazer aliança com o curupira. É possível que o curupira represente um auxiliar para o xamã, pois o autor recolheu narrativas em que um pajé baré podia entrar em contato com o curupira entoando um canto apropriado, embora sem tradução:

*Tim tupetim sauêtipê
Tupetim sauêtipê
Aituçauí aituçauí*

As concepções contemporâneas parecem ter expandido a noção de curupira. Wazyńskiak (2012, p. 23-24), por exemplo, considera que o curupira é um ser que administra a mata, é o demiurgo que manifesta mais frequentemente sua faculdade de metamorfosear-se em humanos, animais, objetos inanimados e mesmo em instituições públicas. No Médio Rio Negro também se compartilha da ideia de que os bichos do mato vão se transformando, aumentando ou diminuindo sua potência:

“Eu já ouvi muitas estórias de bicho do mato. O homem pensa que os bichos não se incomodam com as coisas que nós fazemos. Tá enganado! O bicho não é trouxa, ele sabe quando estão lhe afrontando, sabe, né? Antigamente a zoada que se ouvia aqui no rio Preto era o barulho do motor do barco do patrão que entrava uma vez por mês na enchente do rio. Agora você escuta barulhos de rabeta por todo canto, cheiro de gasolina, de combustol. Isso muda o jeito do bicho porque eles são sabidos. Esse homem alto que tá assustando piaçabeiro no meio da mata deve ser curupira de outro jeito. Se não for curupira deve ser parente dele, sabe, porque esses bichos devem viver iguais a nós, eles devem ter pai, mãe, filhos, cunhados, porque o jeito deles é muito parecido com aqueles que os antigos contavam. Esses bichos podem ser índio velho que não morreu, sabe. Meu pai já viu esses bichos. Eles estão mudando, só não saem daqui do meio da mata, que é o lugar deles mesmo. (Genésio Gereba, comunidade Águas Vivas, agosto de 2013).

Nos tempos atuais, um ser de porte robusto que mistura traços de curupira e de mapinguari anda se manifestando nos rios Padauri e Preto. Geralmente, este ser se encontra com fregueses piaçabeiros que estão trabalhando sozinhos no meio do *rebolado*. Notícias desses encontros já se espalharam por toda a região do Médio Rio Negro e pesquisadores como Vieira (2008) e Silva (2008) já relataram:

“A única coisa que vi no mato foi um homem, nessa terra que é muito geral”. Eram seis horas da tarde, já estava escuro. Fui caçar tinha um bando de queixada, atirei em um caiu, aí atirei em outro, escutei o barulho para lá, bem longe, estava se batendo. Cheguei lá. Quando levantei a vista estava o homem lá, ele abriu o braço. O rosto

tudo de homem, uma pessoa batizada mesmo. Imaginei de atirar, mas pensei se atirar esse bicho me pega, aí eu corri na direção da minha canoa. Vim embora para casa. Quando foi de manhã não consegui me levantar. Caí muito, estava ralado, corri, muito, mas não me lembro (SILVA, 2008, p. 22).

Não há relatos de que após o encontro uma pessoa chegasse a perecer. Geralmente, há três possibilidades mais frequentes. Primeiro, a pessoa se depara com o bicho, consegue fugir das garras dele, foge e chega a um espaço (barraco da colocação, comunidade) onde há presença de humanos que a socorrem. Segundo, a pessoa encontra o bicho, foge mata adentro, passa alguns dias desorientada no meio da floresta e é encontrada por parceiros humanos. Terceiro, se deparara com o bicho, reage, mas a reação não surte efeito e ela se acovarda na luta, fugindo para espaços onde se encontra humanos.

“Estava no piaçabal e eu ouvi um mexido, fiquei olhando, olhando. Era um curupira. Então comecei a lutar com ele, depois dei um tiro e apaguei. Os companheiros ouviram o tiro e foram, e pensavam que eu tivesse matado alguma coisa para comer. O tempo passou e eles foram atrás de mim, quando me encontraram eu estava desacordado” (Everaldo Baré, Colocação Andorinha, rio Curuduri).

Como consequência desses encontros, as pessoas adoecem e procuram dois caminhos: os especialistas (benzedor e rezador) e a cidade, como informado a Silva (2008) por um interlocutor:

“Quando o pessoal tem problema com esses bichos do mato”... Vai lá com ele... [pajé] ele chupa e sopra. Muita gente já viu [encantados], andaram morrendo assim esclerosados, correndo doidos pelo mato. Esse nosso parceiro que está em Barcelos ficou doido... Ele foi pro Padauri trabalhar, e lá ele topou o bicho... Encontraram-no comendo palmito de açai, o agarraram e o levaram para Barcelos, num pajé, aí ele melhorou... Ele passou uma porção de anos com aquela leseira na cabeça... Foi curupira, aparecia cada bichão cabeludo na vida dele, aí ele endoidava, caía na água, agora melhorou um pouco (SILVA, 2008, p. 78. Coletado de um informante na comunidade Floresta).

Muitos padrões argumentam que o encontro com bicho é coisa de loucura de fregueses que passam, em decorrência do consumo de cachaça, a visualizar coisas do seu inconsciente.

“Esses bichos existem, porque se não existissem não estariam aqui na cabeça dessas pessoas. Mas eles [os bichos] já foram mais fortes, nos tempos dos índios brabos se digladiavam com os caboclos no meio da mata porque não tinha outra coisa, tudo vinha do mato. Antigamente eu acho que esses bichos eram mesmo os próprios índios, sabe. Os mais velhos diziam que os índios viravam curupira, mapinguari, até mesmo animais, porco, onça. Esses bichos que estranhavam com os caboclos na mata só por causa de vingança por sua própria conta. Agora esses índios mansos têm as mercadorias, têm a cachaça. Imagine o senhor no meio da mata, cheio da cachaça, o que você vai ficar pensando? Em coisas ruins. Então eu acho que essa conversa de homem grande peludo é coisa da cachaça. Também, o senhor, sabe né, têm muitos fregueses meus que não batem muito bem da cabeça. Aqui no rio Negro tem muito desse tipo que já vi várias vezes se pisoteando no chão igual um porco”. (Zé Capiberibe, patrão, rio Curuduri, novembro de 2014).

O patrão confirma a existência dos bichos e dos encontros, considerando que antigamente os bichos possuíam mais força que atualmente, mas atribui os encontros a alucinações dos fregueses causadas pelo uso abusivo de álcool. Todavia, nos casos em que me foram relatados nenhuma das pessoas atraídas para o encontro encontravam-se em estado de embriaguez.

“O pessoal da cidade fica dizendo que esse homem peludo, grande, é coisa de cachaça”. Cachaça nada, moço. Eu vivo aqui dentro dos piaçabais, eu conheço as pessoas que foram atacadas, nenhuma delas tem vício na cachaça. Uma dessas pessoas atacadas já passou até pela igreja dos crentes [evangélicos], não é invenção de bêbado não, moço. Isso acontece aqui no meio da mata, não é coisa para inventar não, quem vive aqui é quem sabe. Nós sabemos da potência desses bichos. Agora também não sei informar para o senhor se é coisa de curupira, mapinguari, esses bichos que agrediam mesmo os mais antigos (Genésio Gereba, comunidade Águas Vivas, agosto de 2013).

Na região do Padauri-Preto, num período de dez anos (2002 a 2012), contabilizei cinco casos em que pessoas haviam sido levadas aos encontros com um ser que eles descrevem como alto, peludo, de pegadas fortes, possuindo um olho no meio do rosto. O interessante é que essas pessoas afirmam não se tratar de seres já conhecidos no contexto amazônico, como, por exemplo, o curupira e o mapinguari. Compartilhando das ideias de Wazyniak (2012, p. 23), os seres são capazes de mudar de aparência tanto física quanto comportamental, sejam agentes causadores de doenças ou que intervêm na vida cotidiana individual ou coletiva. As pessoas de idade mais avançada estão convencidas de que esse ser se trata mesmo é do curupira, porém transformado:

Essa rapaziada nova pensa que os bichos não mudam. Eles estão enganados. Tudo nessa natureza muda. Veja o caminho do rio Preto? Quantas vezes ele já mudou. Eu já vi mutum empenado todo de branco, só reconheci porque a gente conhece o jeito do mutum, mas o bico era vermelho. Já vi um pau cedro [árvore], aqui perto de o igarapé Bibiano dar flor amarela num ano e num outro ano dar roxo. É transformação que o tempo faz nas coisas, não é só cristão que muda, os animais, as plantas, todas as coisas mudam. Com os bichos também é assim. Você acredita que com toda a sabedoria e força que o curupira tem ele é capaz de se apresentar de outra imagem? Eu acho que é ele mesmo que está na mata pregando o mesmo que ele pregava no tempo do meu avô (Antonio Buyawaçu, comunidade de Campinas do Rio Preto, julho de 2014).

Essa síntese formulada pelo meu interlocutor nos leva a visualizar um processo de continuidade no tocante aos agentes, às ações e aos efeitos, pois os bichos (curupira e mapinguari) fazem as mesmas pegadas que outrora eram visualizadas pelas pessoas mais antigas; os encontros desencadeiam os mesmos efeitos de antes (enfermidade, perda súbita de memória, intervenção do benzedor). É como se os bichos estivessem passando por uma enteléquia, que se estende para boa parte das coisas do cosmos.

A abertura das roças no meio da mata condiciona animais e os bichos a interagir com os humanos. Esse movimento bruscamente transforma os espaços (fogo, introdução de novas espécies), implica construir vizinhança e manter relações equilibradas. Nesse contexto, em que se evidenciou a vivacidade dos bichos; como as pessoas locais percebem a interação junto aos animais e aos bichos da roça? É o que passaremos a demonstrar.

5.3. Os bichos da roça.

Descola (1997) sugere que para os Achuar da Amazônia equatoriana, a floresta e as roças, longe de se reduzirem a um lugar de onde são retirados os meios de subsistência, constituem o palco de uma socialidade sutil em que, dia após dia, seduzem-se seres que somente a diversidade das aparências e a falta de linguagem os distinguem dos humanos.

No contexto do Médio Rio Negro, observa-se que a linguagem entre humanos e os bichos, sobretudo, bichos da roça, não é tão imperceptível, pois a linguagem se manifesta através de onomatopeia (assobios, gritos, etc.) e emanção de odores (cada bicho é sentido por um tipo de cheiro). Por exemplo, quando a pessoa sente o cheiro de melancia na mata, é sinal de manifestação de onças, como também pode-se identificar rotas de queixadas pelo odor peculiar que este mamífero exala. É possível que os

animais e bichos possam conversar como os humanos, porém, através de várias manifestações, como sinalizando sua presença através de sons, assobios, odores, rastros, entre outros. Esse tipo de percepção chamou-me muito a atenção quando incursionava com os indígenas na mata grande.

Numa manhã em que os raios do sol se escondiam devido a uma fina chuva que caía desde a madrugada, fui convidado a trabalhar no *ajuri* de roça da mulher do João de Jesus, um dos benzedores da comunidade de Campinas do Rio Preto. Durante o percurso da comunidade até a roça navegávamos calmamente em uma pequena canoa a remo. Quando pausamos as remadas e a fricção das águas sobre o casco da canoa silenciou, ecoou um assobio, que se repetia de forma cadenciada. Logo, o João disse:

“Esse *caboclinho* vai nos seguir até a roça. Isso é bicho bruto, quando tira para perseguir as pessoas, não dá descanso. Seu Augusto, você vai ver como esse bicho vai ficar assobiando o dia inteiro. Ele quer mexer com a gente, mas não vamos ligar para ele não. Ele vai ficar abusando, quando cansar vai embora” (João de Jesus, comunidade Campinas do Rio Preto, julho de 2014).

Nas proximidades da roça já havia um grupo de pessoas entre homens, mulheres e crianças nos aguardando. Os participantes do *ajuri* teriam que limpar todo o interior da roça numa manhã. Durante a labuta, escutavam-se os assobios, aparentemente similar a de um pássaro, mas que insistentemente o João afirmava ser do *caboclinho*. Existem outros bichos de roça, como o *curupirinha*, o *anhangá*, o *galoruca*. As pessoas locais não descreveram a morfologia desses bichos como homogêneas. A maioria das pessoas descreve o *caboclinho* como um ser invisível, que eles imaginam que seja parecido com o curupira. Já para os outros bichos, afirmaram que são invisíveis, porém possuem força e uma visão bem afinada.

Os adultos, de forma alternada, ora e outra respondiam os assobios do *caboclinho* com tom de ameaça, porém, nunca se dirigindo diretamente ao bicho, tampouco pronunciando o seu nome:

I

O que veio fazer aqui,
Este lugar não te pertence,
Estou com meu terçado na mão e,
Meu Deus no coração.

II

Não te escuto, não te escuto, não te escuto,
Lugar de tua gente é no outro mundo,
Vai pra Tapera, Canafé,²⁵⁸ Ximbaru²⁵⁹ [...]

III

Tenho pai e mãe,
E o nosso senhor.
Xô, xô, xô,
O senhor é meu protetor.

Observa-se que as réplicas aos assobios do *caboclinho* na roça são marcadas por palavras que indicam proteção, como “pai e mãe”. Por outro lado, os termos “nosso senhor” e “Deus no coração” remetem a uma orientação cristã de pedir proteção. As alocações acima, além de marcarem proteção, também marcam espaço e pertencimento, pois as pessoas orientam o bicho a procurar outro lugar, porque “aquele espaço não lhe pertence mais”. No entanto, orientam o *caboclinho* a seguir para comunidades rivais, bem como para aquelas que não existem mais no rio Negro, como Ximbaru e Thomar.

Perguntei por que mandar o bicho para outras comunidades. Uma mulher, mãe de uma das crianças presentes, afirmou que as crianças não podem se relacionar com o *caboclinho* ou qualquer bicho da roça, porque os bichos querem roubar as crianças para levá-las para o mundo deles. Por isso, as pessoas “mandam os bichos seguirem para outros lugares de ‘gente’, porque os bichos gostam de gente, principalmente criança e mulher”. E o *caboclinho* é uma encante? A mesma mulher respondeu:

“Não, ele é bicho bruto mesmo sabe. O *caboclinho* só tem dois grandes defeitos. Ele quer as nossas crianças e ele fica abusando da nossa vida na roça. Assobia, assobia e assobia pra tentar levar nossas crianças, mas não leva não, porque aqui a gente cuida, sabe, tem as coisas que a gente faz e espanta. Mas às vezes o *caboclinho* fica bravo, aí tem que saber lidar com ele”. (Lucilene de Jesus, Baré, comunidade Campinas do Rio Preto, julho de 2014).

²⁵⁸ Quando se referiam às comunidades, as pessoas alternavam entre uma comunidade e outra da sua circunvizinhança, por exemplo, Acuacu, Acuquaia, Malalahá, mas não observei em momento algum eles mandarem o bicho para a comunidade de Mangueira, onde há muitos dos seus parentes.

²⁵⁹ Comunidade que não existe mais. Escutei eles ordenarem o bicho a ir para Thomar, uma comunidade abandonada no curso médio do rio Negro. É muito recorrente no Médio Rio Negro as pessoas afirmarem que abaixo de Thomar exista uma cidade encantada.

Como venho delineando, o relato acima reafirma que há uma separação entre o que é animal, encantado e “bicho bruto”. Os três são potencialmente capazes de intervir na vida dos humanos e se manifestam de maneiras diferentes. A maioria dos encantados tem a sua origem no fundo (cobra-grande, boto, raias, etc.); todavia, também podem circular por outros espaços, como a floresta e a comunidade, e inclusive nas roças, que assim como a comunidade são consideradas por excelência espaços de circulação de encantados.

Os animais, principalmente roedores (cotia, paca, etc.), mamíferos (caititu, veado, anta, etc.), aves (papagaio, periquito, etc.) e insetos (formiga, gafanhoto, saúva, etc.) invadem roças numa perspectiva de competição por espaço e busca de alimentos. Todavia, nessa perspectiva, existem várias possibilidades das pessoas negociarem com esses animais. Descreverei um relato de um jovem baré que viu a roça da sua mulher ser invadida por formigas e tentou de várias maneiras impedi-las, porém, sem sucesso:

Quando eu broquei a nossa roça, eu senti o lugar um pouco carregado, sabe. Falei pra minha mãe, mas ela disse que não sentia nada e que o lugar da roça estava bom. Benzemos o espaço da derrubada e seguimos o trabalho normal. Eu sou filho de benzedor, a gente percebe quando o espaço tá carregado. Continuamos o trabalho. Fizemos tudo, a derrubada, a coivara, tocamos fogo e depois fizemos a limpeza e plantamos. A roça ficou bonita mesmo. As *maniwas*, o abacaxi e as bananeiras estavam se dando bem. De uma hora para outra, as formigas começaram a invadir a roça, a cortar as folhas das *maniwas*. Parece que elas estavam era fazendo festa grande mesmo. Fiz remédio para expulsá-las, mas não surtiu efeitos. Chamei o meu pai para benzer, deu uma melhorada. Mas as formigas resistiam. Então pensei: vou conversar com o chefe delas e negociar com ele. Vou oferecer que assim que as *maniwas* estiverem maduras, no ponto de arrancar, todas as folhas eu ia presentear para elas, colocar na porta de cada formigueiro. Fui uma tardezinha para a roça e lá fiquei concentrado, conversando com as formigas. Com muito esforço, consegui conversar com o chefe. Negociei, ele não foi tão resistente. Depois de dois dias elas [as formigas] se aquietaram e a roça ficou bonita. Se eu fosse partir para a agressão, acho que o poder das formigas ia aumentar e a roça da minha mãe ia estragar. Se a gente tiver paciência, a gente consegue fazer os animais nos escutarem. Eles não são tão cabeça dura igual a nós, que se zanga com os próprios parentes; joga feitiço, inveja, faz estragos. Os animais pensam acima de tudo isso aqui. Eles enxergam mais que nós (Antônio Campos, Baré, comunidade Acuacu, rio Padauri, novembro de 2014).

Há situações em que o bicho pode vir transfigurado em animais. Abater um bicho transfigurado em um animal pode trazer uma série de complicações para a pessoa, como, por exemplo, enfermidade, presságio de morte de parente, ficar panema, etc.

Nesse sentido, não há como negociar, pois são poucas as pessoas que conseguem visualizá-los. Por isso, o ritual de iniciação à roça torna-se providencial no sentido de potencializar pessoas a labutar com roça e toda a sua circunvizinhança. Descreveremos esse ritual a seguir.

5.4. Ritual de iniciação à roça.

A roça tem uma importância ampla para as populações indígenas locais. Ela não representa apenas um espaço onde se cultiva com o objetivo meramente de retirar alimentos para a subsistência dos grupos domésticos, mas tem um amplo caráter econômico, sociológico e ritual. A roça é percebida como um espaço de fluidez, onde tudo tem vida e interação: as plantas interagem com os humanos, os animais e os bichos. Já foi demonstrado que as *maniwas* fazem suas festas, bailam e necessitam de constantes reparos para poder viver com alegria e para prosperar bons frutos, indicativo de fertilidade e reprodução. O espaço da roça é também considerado um local de disputa de várias ordens, (controle, alimento, domínio, pertencimento, etc.), tornando-se ao mesmo tempo atraente e perigoso.

Conscientes da potencialidade oriunda da mata grande, onde a roça está inserida, as populações locais elaboraram estratégias no sentido de interagir com a roça, num espaço “potencialmente carregado” de forças muitas das vezes sobrepostas, como os bichos e os humanos; outras vezes justapostas, como o caso específico assinalado no tópico acima, em que um homem negocia com as formigas para interagir num mesmo espaço, sem um causar danos ao outro, bem como a relação entre humanos e as *maniwas*. Nesse contexto, a roça não é vista como um espaço neutro, pois tudo está em constante fluidez e, dessa maneira, existe ali um encontro de forças. No sentido de lidar com essa fluidez, os rituais de iniciação à roça tornaram-se imprescindíveis para crianças que adentram nela pela primeira vez. É o que passaremos a descrever a seguir.

Existem dois rituais principais no Médio Rio Negro diretamente relacionado ao espaço da roça: 1) o ritual de abertura de uma roça e 2) o ritual de iniciação à roça, geralmente protagonizado por uma mulher que utiliza seus conhecimentos para orientar as crianças. O ritual tem como eixo condutor um repertório de alocações que são emitidas pelas mulheres para a criança, quando, de forma cantada, vão apontando paisagens para o neófito, no sentido de orientá-lo no espaço e iniciar sua familiarização com a vida na roça. As mulheres também dialogam indiretamente com os bichos para que estes passem a reconhecer que a criança tem “pai e mãe” e a “proteção do nosso

Senhor”, portanto, “não se pode mexer com eles, não se pode levá-los” do seio dos parentes.

No rio Preto, quando um grupo doméstico vai abrir uma roça, o líder e sua esposa vão primeiramente observar o local. Somente depois de o local ser aprovado pelo casal, o restante do grupo é comunicado sobre a escolha e assim se iniciam, depois de pouco tempo, os preparativos para a abertura da roça. Acompanhei a abertura de uma roça e observei nele alguns movimentos que se assemelham aos de um xamã em processos visionários. Nessa ocasião, o esposo da dona da roça, antes de qualquer outra atividade no espaço escolhido, fez um movimento em torno ao quadrado demarcado para a abertura da roça. O homem se movimentou de forma concentrada, como se estivesse comunicando silenciosamente com outros seres, como se estivesse solicitando permissão para manejar a mata grande, como se estivesse vendo outras gentes naquele espaço. Ele, acompanhado de sua esposa, voltou no dia seguinte e executou os mesmos movimentos. Depois de uma semana, o homem que benzeu o espaço da futura roça comunicou aos membros do seu grupo que já estava na hora de iniciar os trabalhos. As pessoas, exclusivamente homens adultos, deram início à derrubada da mata, a começar pelas palmeiras, com a intenção de organizar melhor o chão depois das derrubadas, pois as palmeiras possuem um tronco alongado sem ramificação e não ocupam tanto espaço quanto as árvores de copa adensada, sendo possível com elas organizar o espaço. Depois de derrubadas todas as palmeiras, passaram a derrubar árvores maiores, como samaúma, baru, mirimdiba, gameleiras, andirobais, entre outras, e por último os arbustos.

Quando a gente derruba um espaço para colocar roça, nós estamos mexendo com muita gente. Ali podia ser casa de animais, como a cotia, a paca, também poderia ser casa de *caboclinho*, *curupirinha*, mapinguari, *mati*, *anhangá*. Estes são diferentes da cotia, da paca, que quando escutam nosso movimento vão saindo e procurando outros lugares para viver. O *anhangá* e principalmente o *caboclinho* vão ficar ali [no espaço da roça] mexendo com a gente, observando o nosso movimento, porque esses bichos são teimosos. Às vezes eles conseguem estragar nossa gente; aí o senhor já sabe! Doença, panema, nada dá certo. Às vezes eles só querem brincar. Meu finado pai me dizia que quando se abre uma roça, as árvores choram porque elas vão se transformar em outras coisas e vão viver em outro mundo. Sua alma vai por dois caminhos. Tem umas delas que vão subindo junto com o fogo, na fumaça, sabe, até encontrar o mundo de cima; outras vão pela terra ou viram cinza que vai fortalecer a terra. Meu pai me colocava para eu escutar o choro das árvores quando estava fazendo coivara. Ele dizia que quando as árvores choravam muito quando estavam queimando era porque a roça não vai ser boa

não. Ela chora pra avisar. As plantas são também inteligentes, sabe. É assim que a gente pensa (Antônio Campos, Baré, comunidade de Acuacu, rio Padauri, 28 de outubro de 2013).

À primeira vista, o ritual de abertura de roça pode ser coordenado por qualquer pessoa, desde que a pessoa possua conhecimentos necessários para conduzir benzimentos. Não identifiquei se há restrição para mulheres, no entanto, percebi que a dona da roça se posiciona como auxiliar do benzedor. Informaram-me que quando a roça não queima bem é sinal de que as investidas do benzedor não surtiram efeito. Geralmente, o insucesso do benzimento é atribuído ao desleixo da pessoa que realizou o trabalho, como na véspera não se abster de determinados alimentos e manter relações sexuais, atos considerados perigosos e cuja abstinência tem fundamental importância durante a abertura de uma roça. A quebra de certas prescrições tira a potência da pessoa que benze. Nestes casos, há a necessidade da intervenção de um benzedor forte (ou, no meu entendimento, um especialista em benzimento de roça). Quando uma roça não queima bem pode ainda ser um presságio. Afirmaram-me que pode indicar tempos de infortúnios para as pessoas ligadas à dona da roça. Por isso, muitas vezes, as roças mal queimadas são abandonadas, para que pessoas se livrem de possíveis infortúnios. Nesse caso, procura-se um novo espaço para abrir uma nova roça, se possível, bem distante da roça estragada.

Uma roça que não pega fogo nos fala muita coisa. Quando isso acontece é como se fosse um estrago, um feitiço de gente poderosa sabe. Então para a gente não correr risco de pegar um encosto e ser estragado, a melhor coisa é largar o serviço. A gente sabe que o trabalho de abrir uma roça é cansativo, mas é melhor trabalhar mais do que ser estragado, você perder um parente. Estrago de roça ninguém tem que descuidar não (Ailton Baré, comunidade Tapera, rio Padauri).

Diferentemente do ritual de abertura de uma roça, que explicitamente é coordenado por homens, no “ritual de iniciação à roça” as mulheres são as protagonistas, pois são elas que coordenam e executam o processo ritual. Essa situação difere daquela apresentada Jackson (1991), para quem os rituais dos povos do noroeste amazônico seriam exclusivamente masculinos. Apesar de o ritual de iniciação à roça ser coordenado por mulheres, isso não implica a exclusão total tal qual ocorre nos rituais ligados ao jurupari, como o *kariamã*, realizado por um grupo de baré do Alto Rio

Negro, no qual as mulheres são excluídas dos atos cerimoniais, como demonstrou Maia Figueiredo (2009).

Dona Ladi Basílio, uma índia baré, informou-me que sua nora, tukano da comunidade de balaio no Alto Rio Negro, ficou espantada quando perguntou-lhe se o neto teria sido acompanhado pelas “donas de roça” quando se deu a sua primeira ida à roça. A nora respondeu que não sabia²⁶⁰. Na dúvida, a sogra procurou prevenir o neto, organizando os preparativos para seu ritual de iniciação à roça. Vamos para os passos do ritual.

Na tarde que antecede a ida à roça, mulheres (avó, mãe, tias, irmãs) ligadas à criança adentram na mata para retirar folhas de açai. Das folhas dos açazeiros são preparadas pequenas peças em formatos variados²⁶¹. As peças, depois de confeccionadas, são expostas ao sereno da madrugada. No dia seguinte, logo aos primeiros raios do sol, a criança é levada para a beira do rio, acompanhada da avó, mãe, tias. Essas mulheres dão banho na criança, com sabão²⁶². No ato do banho, a cada mergulho dado pelo neófito uma das mulheres entoava uma alocução, como “Deus te proteja”, “aqui é teu porto”, “tenha nosso senhor no coração”, “aqui está tua gente”, “use esse rio, mas o teu mundo é aqui”, “nesse mundo que te queremos”, etc. Depois a criança é levada para dentro da casa da avó, onde quebra o jejum e elas amarram no braço uma fita preta ou pintam o corpo da criança com cores escuras e amarram no braço uma fita de cor vermelha com o objetivo tornar a criança invisível para os olhos dos encantados e bichos (caboclinho, anhangá, mati²⁶³). Em seguida, o neófito é levado pelas mulheres para a canoa que irá à roça. Durante o percurso do porto da comunidade até o igarapé próximo à roça, a mãe e a avó vão lançando as peças confeccionadas com as folhas do açazeiro, pronunciando alocuções no sentido de orientar a criança: “Rian, aqui é o igarapé Bibiano, você vai e você volta”. Assim que a canoa passava por uma paisagem considerada importante, jogavam uma peça e diziam: “Rian, aqui é a boca do furo, você vai e você volta”. Em todo o trajeto as mulheres repetiam esse movimento,

²⁶⁰ Firmino Baré, nascido na comunidade Balaio no Alto Rio Negro, me confirmou que no Alto existe a prática de conversar com a criança sobre a roça. “A avó e a mãe vão conversando com a criança, dizendo: levo-te e te trago da roça, porque você tem pai e mãe, você tem casa, você tem irmãos”. Firmino disse que ao longo da viagem a mãe e a avó vão repetindo essa alocução.

²⁶¹ Essas peças não seguem uma padronização, assim como também não são seriadas. Os formatos variam. São quadrados, palhas trançadas, simplesmente os talos das folhas, peça mais frequente.

²⁶² Dona Valdiza Baré comunicou-me que no tempo da seringa, as mães preparavam um banho com casca de *Mukuraka* ou *pau-estrela*. A caca dessas árvores tem um cheiro muito agradável e, por isso, passavam sobre o corpo da criança para tirar o cheiro de gente.

²⁶³ No tópico “fazer *matiwara*” introduzirei uma discussão sobre o *mati* e sua relação com a cor escura.

como se fosse o caminho do conhecimento. Quando a canoa aportou no igarapé próximo à roça, as mulheres desceram e cercaram a criança sussurrando frases como: “O Senhor te guarde e te guie”; “nós somos seus parentes”; “sua casa é na comunidade, lá está tua gente”. A partir desse ato, seguiram por uma vereda que conduz até a roça. Dentro da roça, enquanto as mulheres arrancavam *maniwa*, a criança, acompanhada da mãe, pisoteava o chão do roçado. Dona Ladi Basílio me informou que se evita que a criança durma na roça, pois se dormir corre o risco “do bicho encostar”, por isso o tempo todo as mulheres procuram distrair a criança para que ela não pegue no sono. No regresso para a comunidade, a mãe e a avó iam somente confirmando os lugares por onde já haviam passado. Chegando à comunidade, repete-se o banho no rio, onde as mulheres que acompanhavam o neófito emitem alocações do tipo: “Rian, você foi e você voltou”, “aqui é a tua casa”, “você tem pai e mãe e a proteção do nosso Senhor”, “é aqui que está tua gente”, “bicho não tem olhos pra você, com a proteção do nosso Senhor”.

Percebe-se que é central no ritual confirmar para a criança que ela deve retornar para a comunidade e viver ao lado da sua gente. O objetivo desse ato é espantar os bichos para longe da criança e criar um sentimento de pertença ao local. Também como argumenta dona Ladi Basílio, “é para os encantados saber que a criança vai voltar para casa”. Isso protege a criança e orienta reconhecer o caminho de sua casa e não o caminho da “gente do fundo” ou o caminho para a mata. Esse ritual tem seu desdobramento. Se o neófito apresentar estado de enfermidade nos dias subsequentes a sua ida à roça, é porque o bicho “tocou os olhos na criança” e, neste caso, necessita da intervenção de um especialista. Recomendações instrutivas aos pais da criança são orientadas após ritual. Dentre essas instruções, recomenda-se evitar “fazer *saruã*”.

5.5. Fazer *saruã*

O que é fazer *saruã*? A resposta para essa pergunta tem uma extensão complexa. No rio Negro, fazer *saruã* tem alcance semântico e prático muito abrangente, pois pode originar-se por uma ação individual que remete ao coletivo, assim como pode se provocar *saruã* a partir do manuseio de algumas substâncias, principalmente alimentares. O fazer *saruã* pode ocasionar eventos que se manifestam de maneira diferente, por exemplo, através de um temporal; despertar a fúria dos bichos e dos animais, acometer pessoas de infortúnio ou deixar coisa *ensuruada*. Engrácia de

Oliveira (1975, p. 45), enfatiza que Muitas vezes os bichos do mato aparecem por causa do *saruã*. Silva (2011, p. 154) ressalta que quando algumas regras são burladas, corre risco de ‘pegar *saruã*’, que significa feitiço, estrago ou quebranto. Um pescador confirmou para a pesquisadora (Ibid.) que seu ‘cacuri’ “não estava dando nada porque mulher grávida colocou *saruã*”.

O fazer *saruã* pode surtir efeitos em pessoas, coletivos ou coisas e pode se manifestar no meio da floresta, nos rios, igarapés, comunidade ou na casa da pessoa que despertou o *saruã*.

De acordo com Bruzzi (1994), a palavra *saruã* em nheengatu significa azarento, mau agouro. Encontrei em Miranda (1944), em seu compêndio sobre o nheengatu, uma variedade de palavras que são cognatas e parônimas a *saruã*, como *çarauã*, *saruasã*, *ensuruado*, *saku*, *sacessauá*, *sanhran*, estas duas últimas significando respectivamente “força” e “bravo-feroz”, o que geralmente as pessoas atribuem às manifestações do fazer *saruã* no contexto do Médio Rio Negro. Autores como Stradelli ([1929] 2009), Galvão (1955), Engrácia de Oliveira (1975), Hill (1983), Bruzzi (1994), Silva (2011), Maia Figueiredo (2009) e Oliveira (2015) já se esforçaram para se aproximar de uma compreensão no que dizem respeito ao *saruã* e suas faces. Para Stradelli ([1929] 2009), o *saruã* tem características próprias, e atribui-se ao fazer *saruã* o mal que alguém pode produzir, mesmo de longe. O conde italiano considera que o *saruã* não é um estado potencial exclusivamente ligado à mulher grávida, como acreditam os ribeirinhos, mas a todas as fêmeas da ordem dos mamíferos. Isso pode ter ligação com a postura de caçadores que proíbem gestantes de consumir carne de caça abatida por eles. Essa possibilidade se apresenta no sentido de a mulher fazer *saruã* e tornar o caçador panema²⁶⁴. Nesse sentido, a proibição da ingestão da carne de caça é respeitada pelo fato de as gestantes serem condutoras e impulsoras por excelência de panema. Assim, *saruã* pode apresentar uma leve aproximação a seu significado em nheengatu; “azarento”. Todavia, no contexto do Médio Rio Negro, percebe-se que o fazer *saruã* não se limita a azarento, embora existam posições, como as de Galvão (1955) e Engrácia de Oliveira (1975), de que o *saruã* é uma falta de sorte causada por algo “mal

²⁶⁴ Há diversos preconceitos em relação às mulheres. Acreditam, por exemplo, que se uma mulher grávida comer um determinado alimento, qualquer animal que também o coma sofrerá nefastas consequências: se for uma ave ou outro animal doméstico, morrerá; se for cachorro, perderá a habilidade de caçar. Nem os homens escapam do azar: se um deles comer da mesma carne que serviu de alimento a uma mulher grávida, não mais conseguirá caçar aquele tipo de animal. (WALLACE, 1979 [1850], p. 303)

feito” e que incapacita o indivíduo para atividades variadas. A pessoa que pratica esse mal feito poderá ficar *ensuruado* e *ensaruar* seus entes.

Hill (1983) elenca que o *saruã* pode ser comparado ao perigo sobrenatural relacionado a eventos protagonizados pelos humanos primordiais, neste caso, o *kuwai*, para os Coripaco, Baniwa e Wakuénai. No Médio Rio Negro não se associa os eventos do *saruã* com os homens primordiais; todavia, quando as pessoas recuam no tempo para explicar o *saruã*, implicitamente demonstram certas ligações com atos que se passaram nos tempos dos primeiros humanos.

“Os velhos contam que o *saruã* existe desde os tempos dos antigos, quando os antigos viviam iguais os animais, eles se entendiam mesmo. Eu assuntei que foi desde esse tempo que os antigos botaram o *saruã* pra gente enfrentar. De primeira era para afrontar o bicho bruto mesmo, mas o senhor sabe, agora não afronta só o bicho bruto não. O temporal, o banzeiro, deve ser controlado pelo Deus mesmo que tenha força. Também deve ser o Deus dos animais ou o Deus dos mais antigos índios brabos mesmo. O senhor sabe né! Porque o *saruã* todo mundo sabe que existe e que as próprias pessoas trazem para cima” (Rubinho, colocação Buracão, rio Preto, novembro de 2014).

Silva (2011), a partir de relatos de seus interlocutores, aproximou o fazer *saruã* dos atos de feitiçaria. A pesquisadora demonstra que o *saruã* pode encarnar em coisas, como uma armadilha de pesca, uma espingarda, entre outros apetrechos que as pessoas manuseiam para se relacionarem com as coisas da mata e do rio. No entanto, meus principais interlocutores foram enfáticos ao afastarem o *saruã* do ato de feitiçaria:

“Mas moço tem gente aqui no rio Negro que não sabe explicar o que é o *saruã* mesmo. Quase todos aqui já fizeram *saruã*, mas para explicar às vezes a gente não sabe, o senhor entende, porque a gente tem dificuldade de explicar melhor, mas todo mundo aqui entende. Se você perguntar para uma criança, ela vai falar para você que foi coisa de *saruã*, alguém fez *saruã*, mas explicar mesmo do jeito que é ninguém sabe mesmo, a gente não sabe. Eu digo para o senhor, o *saruã* não tem nada a ver com feitiço, *saruã* é outra coisa que a própria pessoa faz, sem querer agredir as pessoas, mas agride até os próprios parentes, toda a gente mesmo, sabe? *Saruã* é isso, a gente faz sem saber, e quando a gente se espanta, a confusão já está formada. Você já viu alguém fazer feitiço para si próprio? Não, pois assim é o *saruã*, ninguém faz para si, mas atinge os outros (Genésio Gereba, comunidade Águas Vivas, novembro de 2014).

Portanto, *saruã* não está relacionado à feitiçaria. A citação acima vai ao encontro da definição de Stradelli, quando ressalta que o *saruã* tem a sua forma própria. Essa perspectiva é confirmada por um interlocutor.

“Eu já fiz *saruã* muitas vezes. A gente sabe evitar, mas às vezes a gente descuida. Isso acontece com toda a gente, sabe. A gente diz, não faz isso, não faz aquilo, mas a gente sem intenção faz. Quantas vezes eu, sozinho na colocação, já deixei a panela derramar. Foi descuido meu, aí o senhor já sabe, pode esperar que a fúria já tá a caminho. Vem temporal, vem aquele sangue frio no corpo, vem coisa zoadada de bicho, o senhor sabe. A gente tem que se virar, porque foi a gente que provocou”. (Genésio Gereba, comunidade Águas Vivas, novembro de 2014).

Maia Figueiredo (2009, p. 114) amplia o entendimento sobre os significados do *saruasã*, termo usado pelo pesquisador como cognato para *saruã*. O pesquisador traduz *saruãsa*, bem como conecta este termo a inúmeras noções presentes na maioria dos coletivos indígenas da Amazônia, comumente traduzido por alma, espírito, agência, dentre outros. Maia Figueiredo (2009, p. 202) procura aproximar a cosmologia e os processos rituais dos grupos baré ao dos Baniwa e Coripaco. Nessa tentativa de justaposição entre Baniwa, Coripaco e Baré, ele chega a confirmar que “sem sombra de dúvida, o *saruãsa* dos Baré não é senão o *nupa* dos Curripaco”. O *nupa* está relacionado ao perigo e as proibições. O pesquisador chega a essa conclusão apoiado em argumentos de Nicolas Journet, que fez pesquisa entre os Coripaco da Colômbia.

Não obstante, o fazer *saruã* pode causar medo, porém um medo consciente, pois as pessoas percebem que o *saruã* foi ativado ou agenciado por gente da mesma espécie, e seus efeitos se caracterizam por períodos curtos, ou seja, as alterações do tempo (tempestades, banzeiros, fúrias dos animais, etc.) e corporal (estado de enfermidade, paralisação momentânea dos sentidos e do movimento corporal, etc.) são percebidas como momentâneas.

A gente faz *saruã* e logo a gente se prepara para o impacto. É curto, mas forte, o senhor sabe. Não queira ter uma febre causada por *saruã*. Não queira um bicho colocar o olho em você atizado por *saruã*. Você não sabe o que sente. A gente sabe que passa, mas moço! A dor é muito grande como uma ferroada de arraia, o senhor conhece, não é? Aquilo é bicho pra causar dor forte. O *saruã* é desse jeito, o tempo dele é pouco, mas o estrago é grande (Rubinho, Baré, colocação Buracão, rio Preto, setembro de 2013).

Como todas as pessoas potencialmente podem “fazer *saruã*”, se faz necessário seguir uma série de cuidados, manuseio de objetos e relações entre humanos e não humanos. Falo pessoas porque, durante uma das etapas da pesquisa de campo, estava na roça trabalhando, com o corpo suado, solicitei à dona da roça se podia cortar um

abacaxi para comer. Imediatamente, dona Valdiza retrucou que não, porque eu estava suado e podia fazer *saruã*. Foi a primeira vez que escutei esse termo em um contexto de ativação iminente. A dona da roça disse: “Deus me livre você fazer isso agora. Se você quiser o abacaxi, você pode apanhar, mas para comer em casa quando o sangue estiver frio”. Foi nessa situação que percebi que qualquer pessoa pode fazer *saruã*, portanto, o *saruã* é um fenômeno socialmente conhecido e que sua ativação não se resguarda apenas para as pessoas especialistas, mas as condutas dos humanos.

Primeiramente, para se evitar *saruã*, é necessário o benzimento dos alimentos, sobretudo os alimentos considerados gordurosos e “carregados”, e evitar alimentos requentados, estes considerados ativadores de *saruã* por excelência. Oliveira (2015) demonstra que, para se livrar de uma tempestade causada pela ingestão de alimentos requentados, uma mulher baniwa utilizou como remédio um artefato (pente cerimonial) direcionado ao fogo; logo os trovões e a tempestade se afastaram para bem longe.

Há muitas formas de controle para evitar o *saruã*. Galvão (1955, p. 127) e Engrácia de Oliveira (1975, p. 23) enumeram uma série de condutas que as pessoas devem evitar para não despertar o *saruã*, como assar carne de caça e deixar queimar, comer qualquer coisa cozida sem esquentar, não tomar banho quando regressa da roça e comer algo. Também não se pode jogar espinha de peixe ou ossos e casco de quelônio no rio porque a pessoa demonstra desrespeito com os animais e, dessa forma, pode estar mexendo também com os bichos. Isso demonstra que além do *saruã* alterar o estado temporal e corporal, ele é um mecanismo que ativa outros seres.

As pessoas no rio Preto escalonam o grau de intensidade dos efeitos ligados aos atos de “fazer *saruã*”. As pessoas afirmam com veemência que no rio Negro a força do *saruã* é mais intensa, porque é neste rio que habitam os bichos e os encantados, embora eles perambularem por todos os rios da região.

“Seu Augusto, o *saruã* é mais forte no rio Negro porque a cobra-grande mora lá. Os temporais são mais fortes, o banzeiro cresce, os bichos atacam com força. Sabe por quê? Porque lá que é a casa da cobra-grande, lá tem a mãe das arraias, lá tem encanto. Não se atreva pegar um banzeiro motivado por *saruã* no rio Negro. Parecem monstros querendo devorar a canoa”. (Lucilene de Jesus, Baré, comunidade de Campina do Rio Preto, setembro de 2013).

Observei que existe mensuração da intensidade dos efeitos ocasionados pelo *saruã*, pois as pessoas costumam classificá-los em “estrago forte” e “estrago fraco”.

“Vou contar uma arrumação que aconteceu comigo quando estava na colocação com meu marido cortando piaçaba. Era tardezinha, acendi o fogo para cozinhar uns acarú que o Antônio [esposo] trouxe do igarapé. Depois fui aproveitar o fogo para fazer um café pra tomar na boca da noite. Seu menino parece que me cegaram, não vi a hora que o café subiu e derramou tudo. Aí já viu. Logo a noite chegou, tudo ficou turvo, porque a chuva logo se formou, fico preto, preto mesmo. Não demorou, Antônio chegou, se aproximou e *relhou* comigo. Ele começou a escutar umas pisadas. Ficou assuntado e parecia que aquela coisa vinha na direção do barraco. Veio à chuva, vento forte e junto um bando de queixada. Era queixada mesmo, mas o bando passou numa violência que a gente não enxergava eles, mas a gente sentia as pisadas e o piché [odor] deles. O bando passou junto com a chuva forte e se a gente estivesse embrenhada no *rebolado*, acho que eles iam passar por cima de nós. Eu só via o vulto deles, foi assim, quem faz *saruã* parece que perdi a noção das coisas. E eu digo, só não foi pior porque não foi um *saruã* forte e o Antônio percebeu logo e tratou de jogar breu no fogo para fazer fumaça”. (Valdiza de Jesus, Comunidade Campinas do Rio Preto, junho de 2014).

A anciã baré ressaltou que aquele que faz *saruã* não consegue ouvir e sentir os “bichos” gritarem e se aproximar: “a pessoa fica surda, esquecida e sem atitude”. Observa-se no relato acima que o companheiro é quem percebe tudo e imediatamente procura o fogo para acendê-lo, com a intenção de buscar proteção, jogando o breu sobre as brasas, fazendo fumaça para espantar para bem longe os porcos queixados transfigurados em bichos.

Portanto, percebe-se que o *saruã* é uma agência cuja existência as pessoas reconhecem desde os tempos dos antigos e se relaciona à conduta dos humanos. Todavia, a força do *saruã* movimentava paisagens e desperta a fúria dos animais e o poder dos encantados. Embora as pessoas no rio Negro tenham dificuldades em conceituar o que seja de fato o *saruã*, Genésio Gereba elaborou uma síntese significativa.

Como eu já tinha falado seu Augusto antes, nem meu pai que viveu dentro desses piaçabais e já viu muitas coisas por aqui sabe direito de onde vem esse *saruã*. Ele só dizia que *saruã* é coisa da mata, mas tá no rio, tá no igarapé. É como se fosse alma, manjuba que ninguém sabe de que jeito é. Ele dizia que é coisa que mexe com a natureza, mexe com os bichos, provoca os animais, sabe, adoce gente mesmo. Dizem que quem faz *saruã* provoca curupira, provocam os bichos, o senhor sabe né. Mas é uma coisa que se a gente seguir direitinho a nossa vida, não tem, só tem pra quem provoca, sabe, né. Mas *saruã* não tem nada a ver com feitiço. É coisa que todo caboclo do rio Negro sabe o que é e, por isso, nós sabemos evitar. (Genésio Gereba, comunidade Águas Vivas, outubro de 2013).

Essa síntese compartilha mais uma vez das sugestões de Stradelli ([1929] 2009), quando considera que o *saruã* tem características próprias. Também o interlocutor aponta a relação do *saruã* com o sobrenatural esboçado por Hill (1983) e se distancia da própria etiologia da palavra – “azarento”. Compartilho do pensamento de Genésio Gereba, quando ele enfatiza que há uma dificuldade em definir o que seja o *saruã*. No entanto, percebe-se nos relatos apresentados que o *saruã* é uma agência que pode estar ligada tanto aos atos individuais quanto coletivos, cujos efeitos são tidos como de períodos curtos e conscientes. As pessoas sabem das suas condutas e, dessa forma, reconhecem quando fazem *saruã*, embora momentaneamente experimentem perda de memória, paralisação corpórea e cegueira súbita. Passado o evento, as pessoas sabem do que fizeram e do que se passou, ainda que de modo fragmentário.

No final do relato, o interlocutor chama atenção que *saruã* não é feitiço. O feitiço no contexto do Médio Rio Negro tem vários vetores e uma alta complexidade. Apresentaremos a seguir o “fazer *matiwara*”, que tem como principal mediador o *mati*, um ser da floresta que às vezes é identificado ao curupira e ao mapinguari, mas que se faz diferenciar pelo seu poder de invisibilidade e por agenciar feitiçaria ou, como gostam de frisar as pessoas no Médio Rio Negro, “fazer *matiwara*”.

5.6. Fazer *matiwara*

A expressão “fazer *matiwara*” é muito recorrente no Médio Rio Negro e está relacionada ao *mati*, um ser da floresta considerado extremamente perigoso que pode se apresentar de maneira diversa; seja na aparência de um animal (onça, boto, raia, serpente, aranha, etc.), seja nas condições de bicho do mato. Porém, comumente, os *mati* são descritos como seres capazes de se tornar invisíveis. O *mati* é considerado um dos principais vetores de feitiçaria no rio Negro. Ele pode estragar gente, roças e objetos a que os humanos se apegam. É um ser exímio na fabricação de veneno. Dessa forma, além de se tornar invisível, o *mati* é o responsável pelas mortes de pessoas por envenenamento. Pereira (2007) chega a comparar que os *matís* são uma espécie de espírito auxiliar dos pajés.

Galvão (1955) faz algumas considerações sobre o *mati* e chega a concluir que este ser tem uma aparência misturada de homem/animal. Ele é morador da mata grande e demonstra ser gregário, isto é, vive em grupo. Vieira (2008) observou a partir de relatos dos seus interlocutores no rio Padauri-Preto e Darahá que o *mati* anda

provocando mortes utilizando um tipo de veneno próprio (*hary*),²⁶⁵ mas também atua enquanto elemento de proteção de moradias e de roças, quando assume a forma de plantas da família dos tajás. Os interlocutores de Vieira (2008) relataram para o pesquisador, o encontro de *mati* com humanos na floresta:

Vieira (2008) relata um acontecimento em uma comunidade do Médio Rio Negro (comunidade Perseverança no rio Darahá) em que o *mati* foi o protagonista. Segue abaixo parte sucinta do relato:

“[...] O fundador da comunidade Perseverança foi perseguido quase um ano por *mati* no começo dos anos de 1990. Cercaram a área cinco horas da manhã. Eles dão um assobio. Semana passada cinco horas da manhã ouviu o assobio um e depois outro. Eles vêm do Alto Içana e outros afluentes e são gente de carne e osso. Em 1990 mataram 16 *mati* em Açaituba. Atacaram até de dia um homem que matou dois deles que levou uma cacetada, caiu no chão e depois esfaqueou o *mati*, eles são mandados por alguém por vingança, alguma culpa que cometeu por lá, pessoas que praticam o mal contra eles, os *matís* se transformam em morcegos, corujas, botos etc. usam uma máscara, mas é no corpo mesmo, eles são quase invisíveis, mataram porque tiveram um encontro com eles, porque eles dão um assobio e pulam para o outro lado. Ouvi os gritos de mapinguari no rio Padauri. Currupira dá uns gritos. Nas bolas (ilhas) não tem e lá é terra firme seguida” [...]. (VIEIRA, 2008, p. 65-66).

O *mati* é visto pelas pessoas do Médio Rio Negro como um ser vingativo, que anda em bando para matar aqueles que odeiam. É retribuído também quando é convocado para promover a morte de alguém, algumas pessoas fazem contratos com o *mati* para perseguir seus inimigos. O *mati* emite um som bem agudo, como se fosse passarinho do mesmo tom do *caboclinho* e do *curupirinha*:

Com o *mati* não se pode confiar não, ele é um bicho muito perigoso e traiçoeiro. O bicho não respeita mesmo, mata por vingança e ainda ganha para matar. Não sei como é esse pagamento, mas que eles são mandados tenha certeza. Pessoa invejosa gosta de estragar gente, então manda o *mati* estragar. Esse bicho não é daqui não, o senhor sabe, ele veio do Alto junto com os içaneiros. O povo do Alto [Baniwa] que labuta o veneno igual o *mati*. Isso é coisa deles, não é nosso não, aqui não se fazia uso disso (Antônio Buyawaçu, comunidade Campinas do Rio Preto, julho de 2014).

²⁶⁵ Percebe-se uma semelhança plausível entre o *hary* do *mati* e o curare utilizado por outros grupos indígenas amazônicos. De acordo com Bruzzi (1994, p. 109), “curare” em nheengatu significa pó de cor e preparado a partir das folhas de coca. De acordo com Antônio Buyawaçu, o *hary* do *mati* é um pó de cor escura que eles colocam entre as unhas para lançar sobre alimentos e pessoas.

Na região do Médio Rio Negro, as pessoas são enfáticas quando o assunto é a manipulação de veneno e a pertença do *mati*²⁶⁶. Elas afirmam que o *mati* veio do Alto junto com os Baniwa. Os Baniwa são tachados de povo que sabe manipular veneno devido a vários fatores de ordem sociocosmológica e pragmática. Por exemplo, a malária era considerada pelas populações mais antigas do rio Preto uma espécie de veneno que era lançado pelos índios do Alto, principalmente os Baniwa.

Hoje em dia as pessoas ficam inventando nomes para doenças antigas. Minha finada mãe sempre soube que quando uma pessoa morria de febre igual que chama hoje de malária é coisa mesmo de envenenamento, coisa mesmo do *mati*. Agora se diz que malária não tem nada a ver com esse bicho. Eu mesma me entendi assim, sabe a dor da febre? Era coisa de *mati*, de envenenamento. Quando os içaneiros desceram o rio igual bando de queixada pra trabalhar nas bandas daqui, isso aumentou muito. (Valdiza de Jesus, comunidade Campinas do Rio Preto, julho de 2014).

De acordo com Buchillet (2002, p. 126), os Desana concebem o paludismo como um tipo de envenenamento ou de contaminação pelo *curare*. Wright (1996, p. 219-220) elenca que nos mitos dos povos arawak (Baniwa, Coripaco e Wakuénai) há referências frequentes a *Hipana* como o lugar tanto da criação ancestral quanto da origem do veneno para esses povos. O pesquisador (Ibid.) apresenta um homem primordial Baniwa, denominado *Zaukwapa*, como dono do veneno. Ele teria ensinado aos Baniwa a arte de mexer com mandingas, apesar do envolvimento massivo desse grupo com o movimento pentecostal, que em tese pressupõe a suspensão de práticas ensinadas pelos ancestrais, como o ritual de trocas do *pudali*. De acordo com Wright (2002, p.444), a celebração do *pudali* girava em torno de rituais de dança cujo objetivo era celebrar os parentes, dançar e beber caxiri com os afins. As danças e a beberagem foram proibidas pelos missionários, assim como o uso do *curare* foi cessando nas práticas cotidianas.

No contexto de dominação missionária, o *pudali* perdeu espaço para os encontros de congregações organizados pelos Baniwa convertidos ao pentecostalismo, onde são ensinadas primordialmente, as palavras do Deus cristão através das escrituras cristãs em detrimento a outros tipos de conhecimento tradicional. Mas na visão local, os Baniwa também são reconhecidos como o povo que manipula uma variedade de

²⁶⁶ Apesar das pessoas do rio Preto considerem os Baniwa como exímios manipuladores de veneno e ter o *mati* como o principal mediador-vetor, os riopretinos manipulam variadas plantas e substâncias animais para produzir veneno, como, por exemplo, a *piranha cá* – manipulada para matar pessoas não desejadas.

venenos – Wright (1996) aponta, por exemplo, que um xamã baniwa conhece mais ou menos quinze vegetais venenosos.

Os tempos se passaram, boa parte das populações baniwa e curipaco foi convertida às religiões evangélicas, porém continuam sendo considerados, dentre os povos do rio Negro, mestres em cultivo de pimenta que manejada inadequadamente pode se tornar veneno. Os Baniwa atualmente manejam grande variedade de pimentas e são referências em toda a região rionegrina como exímios cultivadores de pimenteiras.²⁶⁷ As piperáceas são consideradas vetores de conflitos e instigadoras de querelas quando mal utilizada, portanto, o veneno e a pimenta possuem uma correlação muito forte²⁶⁸.

O *mati* é como o demônio,²⁶⁹ ele come pimenta como se fosse fruta doce pra soltar fogo pelo olho e pela boca. O olho do *mati* é vermelho, de tanto ele comer pimenta fica igual fogo. Os antigos diziam que o fogo que aparecia no meio da mata grande era o *mati* que fazia. O bicho é danado mesmo, ele faz cada coisa. O veneno que ele joga na comida da pessoa vem junto com pimenta para a pessoa não sentir o gosto. Eu mesmo sou evangélico e nunca usei dessas coisas de feitiço. No tempo do meu pai se usava muito, tinha muitas briga com os parentes que se separavam e iam morar em outro rio ou se esconder nas bocas dos igarapés. Seu Augusto, antigamente, o mau uso da pimenta já era sinal de briga, sabe (Deuzimar Palmela, Baniwa, comunidade Águas Viva, agosto de 2010).

Como demonstrou Galvão (1955), há relatos e experiências com *mati* no Baixo Amazonas. No entanto, os Baré do rio Preto defendem uma tese apontando o local de origem do *mati*, ordenando uma série de marcadores que levam os membros do grupo a demonstrar que este bicho é mesmo originário do Alto e se espalhou por todo o rio Negro junto com os Baniwa, que trouxeram com eles quando das descidas dos rios através de várias correntes migratórias. Em decorrência dessas migrações, o *mati* está em todo o rio Negro:

²⁶⁷ Vale mencionar aqui o Projeto “Pimenta baniwa”, cujo objetivo é comercializar a pimenta em grande escala. O projeto é uma forma mista que agrega a inserção do produto baniwa ao mercado capitalista e ao mesmo tempo colabora e incentiva o cultivo de piperáceas no rio Negro.

²⁶⁸ No Médio Rio Negro existem muitas situações que envolvem a pimenta. Por exemplo, nenhuma pessoa pode passar diretamente pimenta na mão de outra pessoa. Caso isso aconteça, pode surgir uma querela entre as duas pessoas. “Pimenta se coloca no chão, não na mão das pessoas” (Derly Tipa, Baré, agosto de 2014).

²⁶⁹ Interessante ressaltar que percebemos que essa palavra aparece com mais frequência nos relatos dos evangélicos, porém não se limitando somente a este grupo. O autor desse relato é líder da igreja evangélica da comunidade.

Seu Augusto, olha como são construídas as nossas casas. Então, as nossas paredes são feitas com tábuas e cobertas com palha de canarana ou piaçaba. Agora tem gente que tem uma condiçãozinha melhor, tão mudando para telha, mas são poucos. Se você ficar bem perto da parede você vê que dá pra entrar um sopro do *mati*. Sempre foi assim. Então a gente não fazia *matiwara*, sabe, senão a gente fazia nossas casas de barro igual a eles lá do Alto. Porque a casa dos índios do Alto é construída de barro? Antigamente eram as grandes malocas e não morria muita gente por que eram todos parentes e tinha muito pajé bom. Agora é só casa de barro, sabe por quê? Eles gostam de fazer *matiwara*, gostam mesmo é de assoprar, então eles se protegem fazendo a parede de barro para se livrar do assopro do *mati*. Aqui você não vê casa de barro, porque a gente não tem costume de fazer *matiwara*, mas a gente tem que ter o cuidado, sabe. Tem piaçabeiro que já topou [encontrou] com esse bicho no meio do *rebolado*. No rio Padauri já morreu gente envenenada, sabe. E esse bicho já perseguiu meu irmão na mata grande (Valdiza de Jesus, Baré, comunidade Campinas do Rio Preto, julho de 2014).

As paredes das casas das comunidades do Padauri-Preto não são edificadas com barro, que protege das investidas de inimigos, como no caso do *mati*, que dispõe de tecnologia capaz de tornar-se invisível, lançar-soprar objetos em pessoas, através de pequenas flechas capazes de transpassar espaços minúsculos. No entanto, na maioria das casas locais, há pendurado, principalmente nas portas e janelas, vários amuletos de proteção, como já comentado no terceiro capítulo da tese. Além desses amuletos, os Baré têm a prática de pintar o corpo com cores escuras e amarrar fitas coloridas no braço, principalmente de cor vermelha, a fim tornarem-se invisíveis aos olhos do *mati*. Neste caso, há uma luta de invisibilidade, pois o *mati* procura tornar-se invisível aos humanos e os humanos procuram se esquivar aos olhos do *mati*. No entanto, ambos estão cada vez mais trilhando os mesmos caminhos, pois os encontros com o *mati* na floresta tornaram-se recorrentes.

A interlocutora no relato acima chama a atenção para os constantes encontros que um dos seus irmãos manteve até a sua morte com um *mati*. Querendo obter mais informações sobre os conhecimentos que a anciã baré possuía sobre o *mati*, perguntei por que este investiu sobre o seu irmão. Ela respondeu:

O Roberto [seu irmão] se casou com uma mulher baniwa lá do Piraiauara [Médio Içana]. Ele trouxe pra cá, porque ela estava vivendo em Santa Isabel. Nesse tempo, Campinas ainda não era comunidade, o senhor sabe, né. A gente morava no igarapé Bibiano, bem na cabeça mesmo. Meu irmão fez um barraco e botou essa mulher pra dentro. Passou um ano, os irmãos dela vieram fazer uma visita aqui no rio Preto. Eles ficaram por aqui uns dias trabalhando na piaçaba, mas uma noite bicaram uma cachaça e acharam de mexer com o meu irmão. Só não teve confusão porque o meu finado pai não permitiu. Passaram

uns dias eles subiram o rio Negro. Depois voltaram pra carregar de volta a irmã deles. Mas meu irmão não deixou e outra confusão quase se formou. Não deu em nada. Eles subiram novamente. Depois disso fizeram *matiwara* com o Roberto. Ele quase morreu, mas escapou. Foi coisa dos irmãos, sabe; esses Baniwa dizem que são crentes [evangélicos], mas não deixaram de fazer *matiwara* com a gente. Mas eles não deixaram de perseguir meu irmão, até que ele jogou fora a mulher. Ele encontrou várias vezes esse bicho [*mati*?] no meio da mata grande, mas ele era rezador bom, se pegou com suas rezas. O *mati* continuou perseguindo o Roberto por toda a vida, mas não conseguia estragar [enfeitiçar] porque o Roberto era bom de reza, sabia muito das coisas dos bichos. (Valdiza de Jesus, Baré, comunidade Campinas do Rio Preto, julho de 2014).

O relato demonstra o poder de agência do *mati* e o caráter de uma aliança matrimonial distante e conflituosa. Como resultado dessa, os dois irmãos baniwa passaram a perseguir o cunhado baré em investidas e querelas durante sessões de cachaça e depois contratando os serviços do *mati*, demonstrando o quanto, da perspectiva baré, os Baniwa sabem negociar com *mati*. Por outro lado, essa situação confirma assertivas ora apresentadas por muitos indígenas da região do Médio Rio Negro e confirmadas por mim, de que os bichos (curupira, caboclinho, *mati*, etc.) podem ser uma espécie de espírito auxiliar de pajé. Roberto de Jesus, índio baré reconhecido por ser um bom rezador (pajé), escapou de um “sopro envenenado” e soube controlar o poder do *mati*, convivendo com ele até os seus últimos dias de vida no rio Preto, quando chegou a perecer de doença de *caraiu*. Dado seu poder de invisibilidade e metamorfose, o *mati* pode estar na comunidade, no piaçabal ou vestido na pele de algum animal, como acontece com o *caricawara* (gente-onça).

5.7. Fregueses piaçabeiros e o caricawara (gente-onça)

Como venho demonstrando ao longo desta tese, a colocação por definição está inserida no espaço da mata grande, morada de uma variedade de seres pertencentes às distintas ordens, humanos, animais, aves, bichos, encantados, entre outros. Neste sentido, as probabilidades de contato com esses seres são grandes. Nesse tópico, o ponto de partida são as relações que fregueses piaçabeiros estabelecem com os *caricawara*, uma espécie de gente-onça, espírito de xamã ou, simplesmente, velhos fregueses que retornam ao piaçabal na pele de onças para reencontrar parceiros de outrora e participar das rodas de cachaça comumente praticadas pelos fregueses em momento de suspensão dos trabalhos.

Percebe-se que, o *caricawara*, apesar de suas características corporais particulares, compartilha das mesmas perspectivas dos fregueses. *Caricawara* é visto como um sujeito que se posiciona em outro plano, porém com as mesmas perspectivas do sujeito – o freguês. Nesse caso, uma vez que *caricawara* define posições de humanidade e não-humanidade, aproxima-se de uma relação xamânica. Gow (2001), em pesquisa com os Piro, elencou que quando uma entidade não humana é humana, demonstra uma marca específica do discurso xamânico.²⁷⁰

A relação entre fregueses e *caricawara* se diferencia da maioria dos encontros entre humanos e não humanos na floresta já apresentados, já que estes se caracterizam pela individuação do sujeito, pela inconstância, pela perda de consciência e pela falta de alinhamento da pessoa, deixando-as em estado de enfermidade. À primeira vista, os encontros entre fregueses e *caricawara* que serão analisados neste tópico foram vivenciados por coletividades (de fregueses) que demonstram certo grau de familiaridade com a situação do encontro. Por exemplo, os fregueses conseguem manter sob seu controle a situação e comporta-se como se estivesse frente a um velho índio ou um xamã poderoso, mesmo sob o efeito do álcool.

A onça é considerada um animal de alto poder de predação entre os animais da floresta. Ela é muito admirada por humanos e por muitos outros animais pela sua habilidade, força e exotismo, por exemplo, quando o japim tenta roubar a força e a habilidade do felino. Como represália à cobiça do japim, o demiurgo criador dos animais puniu a ave, modificando o seu modo de vida, pois o japim deixou de comer frutos e passou a ser um carnívoro semelhante à onça, se alimentando de carne de insetos. No entanto, apesar de demonstrar força e habilidade, nas narrativas amazônicas a onça não é vista como um animal poderoso e inteligente no sentido de se sobressair em peripécias armadas por animais considerados de menor força, como o jabuti.²⁷¹ Geralmente, as narrativas²⁷² que envolvem as onças no contexto amazônico retratam esse felino como um animal valente, porém amistoso.

²⁷⁰ For Piro peoples, the statement that some non-human entity is human is the mark of specific discourse shamanry. (GOW, 2001, p. 67)

²⁷¹ Hart ([1875] 1988) descreve que duas narrativas em que onça pretende imitar jabuti e acaba perecendo: “[...] a onça procurou imitar o jabuti, porém, no pé do morro, deu com a cabeça de encontro a uma árvore e morreu [...]”. (HARTT, [1875] 1988, p. 32)

²⁷² Charles Hartt, no compêndio dos mitos amazônicos da tartaruga, apresenta dois mitos em que envolve a onça e tartaruga. “A onça quer imitar o jabuti e se precipita morro abaixo, partindo a cabeça de encontro a um tronco. Até onde o jabuti colaborou para a desgraça da onça?” (HARTT, [1875] 1988, p. 72)

Nessa mesma linha de pensamento é que os fregueses observam a posição da onça:

Quem tem medo de onça aqui dentro do piaçabal? Onça e homem viviam do mesmo jeito, falavam a mesma gíria. Sempre tem alguém que não obedece aos chefes, que faz coisa que não deve fazer e acaba mudando a vida da gente. Agora a gente não sabe mais a fala dos animais e as onças não sabem mais o nosso jeito de falar, só sabem os assobios e os estrondos. Antigamente onça vivia junto de outros animais sem ofender, ela brincava com o jabuti, com o tatu, tudo se entendia. Agora mudou. Mas a gente ainda sabe labutar com ela. É só ter cuidado. Nunca ouvi dizer por essas bandas que uma onça matou um piaçabeiro. Ela mata é outros animais, né, ela tem fome, é pra comer, não pra extraviar. O que Deus deixou de ensinamento da linguagem da onça foi seu estrondo. Qualquer gente saber identificar um estrondo de uma onça. Então, pouco, mas a gente sabe a sua linguagem. Ela também não é tola não, sabe, ela sabe alguma coisa do nosso pensamento, ela sente quando a gente sente medo. Aí ela aproveita, sabe. (Rubinho, Baré, colocação Buracão, rio Preto, setembro de 2013).

Portanto, as onças não são vistas exatamente como uma ameaça para os fregueses piaçabeiros. O que se percebe é que a relação homem e onça é uma relação aberta, marcada por inconstâncias. Por exemplo, se a onça cheirar o rastro ou pisada de humanos e sentir que o rastro está frio, o felino pressente que a pessoa está com medo, portanto imagina que não se trata de um humano e ensaia um ataque. Por outro lado, quando onça sente que o rastro esteja quente, percebe que é de um humano, então se curva, pois sabe que se trata de um ser de mesmo plano, já que onça e humano estão localizados no mesmo nível trófico.

“Quando você encontrar uma onça no mato, se você olhar primeiro para ela você vai ganhar a briga; agora, se a onça te avistar primeiro, a bicha [a onça] tem toda a condição de vencer você, mas nessa última ocasião, ambos podem sair do encontro sem se machucar. Basta o homem e a onça se afastarem um do outro no contrapasso sempre olhando firmemente nos olhos um do outro e depois de um espaço que separa os dois, cada um procura seu rumo”. (Rubinho Baré, colocação Buracão, rio Preto, setembro de 2013).

“Os animais sabem o jeito do homem, eles sentem cheiro de longe. A onça e o veado são animais que percebem de longe quando tem agressor. A onça cheira rastro, sabe se é de agressor ou não. A gente também sabe deles, mas os animais sabem mais de nós. Já pisei [encontrou] com uma onça na boca do igarapé, no meio do *rebolado*, na roça, ela sempre bota os olhão dela em cima de mim, mas depois seguiu o caminho dela. Ela sabe que lutar com o homem pode não ser bom, aí ela segue o caminho dela. Mas se você tiver sangue frio, ela

percebe que você tem medo, aí ela parte pra cima de você com toda força. Aqui os companheiros encontram o *caricawara*, sabe, é onça mesmo, mas a gente já tá acostumado, nem pensa, o *caricawara* é um animal valente do mato, mas não mexe com ninguém”. (Eraldo Baré, rio Curuduri, setembro de 2013).

Caricawara é o nome que os fregueses piaçabeiros dão a um ser que aparece de forma inconstante no meio do *rebolado* e estabelece relação com eles de forma amistosa. *Caricawara* é visto como uma onça, porém uma onça amistosa, muito similar àquelas que aparecem nas narrativas coletadas por Hartt ([1875] 1988) na região amazônica. Não cheguei a conversar com nenhum freguês que conviveu com *caricawara*. Os relatos que serão apresentados a seguir foram recolhidos de pessoas que nunca viram ou estabeleceram encontros com este ser. Todavia, garantiram que conheceram muitas pessoas que “já haviam tomado cachaça com o bicho”.

“Seu Augusto, aqui no rio Preto até uma criança sabida conhece da história da gente-onça. Já tem adulto que duvida, diz que isso é coisa de piaçabeiro que inventa quando está cheio de cachaça. Não é não, seu Augusto! Eu já labutei na seringa, na piaçaba e sempre assuntei sobre o *caricawara*, a gente-onça. Tinha um velho aqui, o senhor já deve ter assuntado dele. Ele respondia pelo nome de Xibui, ele era lá dos Tuyuka, sabe. Esse homem era pajé dos bons, ele foi uma das pessoas vivas que me confirmou que tem sim *caricawara* na mata grande. Ele bebia a cachaça dele, mas não era um homem de inventar, sabe”. (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campinas do Rio Preto, julho de 2014).

Os encontros com *caricawara* são inconstantes. Genésio Gereba, um índio baré que desde criança trabalha nos piaçabais do rio Padauri e Preto, confirmou que um tio de sua mãe encontrou com *caricawara* por duas vezes. Depois desses dois encontros, seu tio não viu mais o bicho:

“Eu quando era menor, gostava de assuntar conversas dos mais velhos. A gente aprende, sabe. Eu e meus companheiros ainda não recebemos a visita de *caricawara*, mas o tio da minha mãe já. Ele contou que estava bicando uma pinga no piaçabal. Tá ele e mais dois companheiros. Ele conta que ele e os companheiros foram sentindo aquela pisada e aquele piché forte. Eles assuntaram. É onça, é onça. Ela vem se aproximando; deixa-a vim. Ela olhou e se aprumou perto deles. Ficou olhando, olhando e todo mundo quieto, sabe. Ficou assim, então um companheiro pegou a cuia e colocou cachaça e empurrou para bem perto da onça. Ela cheirou e deu uma lambida. Ficou lá bom tempo, ninguém assuntava nada, mas ela [onça] olhava como se estive querendo ver mesmos os companheiros. Depois que passou bom tempo, a onça levantou e caminhou na vereda ganhando o mato. Os companheiros diziam que ali era gente mesmo era gente-

onça, não era bicho não”. (Genésio Gereba, Baré, comunidade Águas Vivas, novembro de 2014).

No outro encontro, Genésio Gereba não soube informar se o tio da sua mãe estava junto dos mesmos companheiros do primeiro encontro. Todavia, ele afirmou que o segundo encontro aconteceu na colocação Peixe-Boi, local do primeiro encontro. Ele também não soube informar o espaço de tempo entre o primeiro encontro e o segundo:

“Meu pai se estivesse vivo sabia assuntar essa estória melhor, porque o que eu sei saiu da boca dele. Meu tio e dois companheiros estavam abrindo um *rebolado* na colocação Peixe-Boi. Eles tinham acabado de negociar com o patrão, o rancho estava gordo, eles estavam abastecidos da bicha [cachaça]. Trabalharam até quase boca da noite. Assaram um peixe, comeram com farinha e ficaram ali bicando [bebendo] a bicha, hum! A cachaça é a alegria no piaçabal, senhor sabe, né. Antes da noite varar, meu tio escutou quebrar na mata e o piché vindo forte. Ele pediu para os companheiros assuntar. Ficaram assuntando. Meu tio disse: isso é *caricawara*. Deixa vim. Era mesmo a onça. Ela rodeou o local e se assentou. Os homens ficaram quietos. Meu tio já sabia pegou a cuia e colocou cachaça. Empurrou para próximo da onça. Ela ficou desconfiada, mas depois se aproximou, lambeu e se aquietou. Ninguém falava nada, a onça só olhava, olhava. Depois ela deu um estrondo e foi saindo, saindo. Não demorou, arriou uma chuva forte. Os velhos foram se esconder debaixo do barraco e a onça ficou estrondando a distância do barraco. Não tardou, a chuva estiou, a onça se aproximou, olhou, olhou e ganhou o rumo dela. Parece que *caricawara* é um pajé bom, fez a chuva parar”. (Genésio Gereba, Baré, comunidade de Águas Vivas, novembro de 2014).

Nesse relato, o narrador emite seu parecer perante a situação, confirmando que *caricawara* é um pajé [xamã], pois atribui a estiagem da chuva ao ato de a onça estrondar como se fosse uma manifestação xamânica²⁷³. Nos dois relatos, ficou evidente que *caricawara* aceita a bebida oferecida pelos piaçabeiros, contrariando a normativa que estabelece que, nos encontros entre dois sujeitos de perspectivas diferentes, um não pode aceitar a condição do outro, ou seja, não se pode falar, tampouco aceitar e ingerir qualquer tipo de alimento na certeza de tomar a posição do outro e não mais voltar para o seu mundo²⁷⁴. No caso do encontro com o *caricawara*, a bebida pode ser um vínculo de comensalidade entre pessoas familiarizadas, pois os piaçabeiros acreditam que o

²⁷³ Para Galvão (1955, p. 130), sacacas [pajés] não morrem como gente comum, eles desaparecem para viver no reino encantado do fundo das águas. Viajam habitualmente sós.

²⁷⁴ Para Viveiros de Castro (2002, p. 372), quando há mudança de ponto de vista, a pessoa é levada por um encantado e passa a conviver no mundo deste.

caricawara é onça só na sua aparência, mas no fundo deve ser um conhecido, uma espécie de gente-onça, que por sua vez é considerado familiar e, muitos deles, poderosos xamãs.

A relação entre *caricawara* e fregueses piaçabeiros nos permite dialogar com a teoria do perspectivismo ameríndio. O xamã, transformado em onça, não aceita a posição do “Outro” como sujeito da relação, pois os fregueses piaçabeiros observam na onça a personificação de um familiar, de xamã, logo transformando-se em um sujeito da relação, isto é, um “Eu”. A onça-xamã *caricawara* aceita tomar cachaça. Todavia, não acontece nenhum acidente, os fregueses continuam sendo fregueses e a onça um xamã, pois a onça aceita a cachaça, gosta da relação e segue o seu caminho, retornando de forma inconstante. Geralmente, quando um humano encontra um não humano na floresta e dessa relação há trocas de perspectivas, o humano perde a noção da situação, às vezes enlouquece; às vezes se perde na floresta, adocece e perece. No caso do encontro com *caricawara*, subentende-se uma relação entre humanos alinhados num mesmo plano, ou seja, entre sujeitos de perspectivas equivalentes, assim não acarretando trocas de posição, tampouco estados de enfermidades para os piaçabeiros, porque “*caricawara* não é bicho”, como enfatiza Genésio Gereba, mas sim, gente.

Então, perguntei para Genésio Gereba se existia onça bicho (encantada) no rio Negro. Ele respondeu que sim, mas que era diferente de *caricawara*, pois quando onça é bicho bruto ela é *macaritara*²⁷⁵ e “causa estrago”.

Os encantados têm o poder de se transformar em todos os animais, tem encantado onça, anta, veado, tudo, boto, cobra-grande, arraia, sabe. Quando você atira num animal *macaritara* você tá estragando a sua vida e a vida dos parentes. Porque a pessoa na visão dela pensa que atirou num animal, mas só que na verdade atirou foi num encantado ou na alma mesmo de cristão, sabe. A carne de *macaritara* é muito dura e tem piché forte que cristão não come de jeito nenhum. Se você matar uma anta e tiver a carne dura e piché forte, pode enterrar igual se enterra um cristão. Mas esses *macaritara* é bicho mesmo, a gente manda chumbo [tiro] neles, mas eles não morrem, se levantam e ganham a mata. No outro dia ele [*macaritara*] vem tomar conta do caçador e da família dele (Genésio Gereba, rio Preto, Novembro de 2014).

²⁷⁵ *Macaritara* foi traduzido por Genésio Gereba por gente que se transforma em qualquer tipo de animais. No contexto enunciado “gente que vira onça”. Não encontrei nem correlato dessa palavra no compêndio de nheengatu elaborado por Miranda (1944). Encontrei em Vieira (2008, p. 186), o termo *maquiritare* – pessoas que se transformam em animais utilizando uma raiz, uma batata chamada piripiriação. Dizem que o modo de preparar o vegetal é passando a planta no corpo.

No rio Negro, relatos de humanos que viram animais são muito recorrentes, assim como do boto e da cobra-grande que não são considerados animais e se transformam em humanos. Chernela (2004), realizando pesquisa entre os Arapaso no Alto Rio Negro, recolheu relatos que muito se aproximam das concepções de *macaritara* encontradas no Médio Rio Negro. Vejamos a abaixo o relato:

“Para mim não tem jeito”, disse o homem transformado. Toda tardinha ele baixava até a beira rio. Ele subia o rio, se transformava. Ia tomar cachaça e se divertir na cidade grande. Dançava, fazia qualquer coisa. Lá, ele e um companheiro de Manaus tomavam cachaça juntos. Ele [Unurato] disse: “Quero ser como você. Para mim você tem coragem”. “Eu também acho isso de você – respondeu o branco” (CHERNELA, 2004, p. 474).

Para Chernela (2004, p. 477), Unurato é um encantado que tem o poder de se transformar em uma variedade de “outros”, tais como gente-peixe, cobra-grande (alma, espírito e humanos). Relatos similares foram recolhidos por Galvão (1955) no Baixo Amazonas, onde nas palavras do autor, “acreditam-se que uma pessoa pode transformar-se em bicho e malinar com os outros”. O pesquisador (1955, p. 190-191) relata um caso de um pajé de nome Frederico do qual se desconfiava que tivesse o poder de se transformar em porco. Numa noite sem luar, os moradores da vila prepararam uma emboscada. Na madrugada avistaram um porco enorme soltando espumas pela boca. Não tiveram dúvidas de que se tratava do pajé transformado. Então espancaram o porco e, depois do bicho debilitado, encaminharam para a delegacia da povoação. No dia seguinte, as pessoas se amontoavam em frente à delegacia, a fim de confirmar se o porco era mesmo o pajé Frederico.

No contexto do rio Negro, as transformações de gente em animal são apresentadas de forma variada – por exemplo, gente-peixe e gente-onça. No entanto, quando contei o relato acima para algumas pessoas, muitas delas confirmaram que não conheciam casos semelhantes. No rio Preto, acredita-se que os animais *macaritara* devem ser índios velhos que desapareceram e viraram animais, não retornaram mais à condição de gente, ao contrario do caso do pajé Frederico, que se transformava em animal e voltava a ser gente. Isso leva muitas pessoas a confirmar que, quando um animal custa a morrer, deve ser algum índio velho que perambulava pela floresta. Então, poucos são os que se atreviam a comer a carne da caça tida como *macaritara*.

Portanto, *macaritara* se diferencia do *caricawara*, este último, diferentemente do primeiro, demonstra interesse na aproximação aos piaçabeiros, portanto, possui

intencionalidade, é reconhecido como grande pajé, xamã. De acordo com o perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 372), demonstrar intencionalidade e agência possibilita a ocupação da posição de sujeito em um enunciado, como parece ocorrer nos encontros entre fregueses piaçabeiros e *caricawara*. Por outro lado, o *macaritara* não é somente gente-onça, mas qualquer pessoa com poder de transformação. *Macaritara* são despojados de intencionalidade e podem ser qualquer índio velho, passando a ser considerado como gente-animal, se aproximando da concepção perspectivista de “continuidade ontológica” entre humanos e animais. Durante a pesquisa não foi possível me aprofundar nos pormenores da noção de espírito, alma. Os indígenas do rio Preto pouco falam em alma e espírito. Eles usam com mais frequência a palavra “encante”, a qual não sei se tem a mesma abrangência das noções de alma e espírito. Deixo para outra pesquisa, pois o material de que disponho é insuficiente para trazer qualquer contribuição nesse sentido. Todavia, lanço de antemão: *caricawara* é um xamã e que age com intencionalidade durante os encontros com os piaçabeiros? Ou é apenas gente no mesmo plano de perspectivas? A partir dos pressupostos e relatos elencados sobre o tema, o que se pode considerar na relação entre *caricawara* e *macaritara* é que o segundo se aproxima dos encantos, porém estes são considerados outras gentes, que se apresentam com mais frequência no corpo do boto, da cobra-grande, da arraia, etc. Estes seres são considerados “gente-do-fundo”, tema das próximas seções, cujo eixo está nos encontros nos rios.

5.8. Encontro nos rios

A floresta, como já foi visto, é considerada espaço de muitas referências para as populações rionegrinas. Ela é concebida como um espaço onde seres de distintas ordens travam relacionamentos, bem como o meio de onde se extrai recursos. Do ponto de vista local, há no interior da floresta espaços que se diferenciam morfologicamente, favorecendo identificar com precisão, moradas de animais, aves, bichos e a predominância de determinadas plantas. Nessa mesma perspectiva, as pessoas se relacionam com os rios, onde há pesqueiros, locais de mariscada, morada de botos, de *arraiaçu*, entre outros. Entre esses, há certos lugares que podem ser acessados somente por pessoas especializadas, por benzedores, rezadores e xamãs.

Os caminhos de acesso aos espaços internos dos rios são invisíveis aos olhos de pessoas comuns, mas não aos olhos de especialistas, como, por exemplo, o xamã. Os

caminhos dos rios são tidos como perigosos e pouco frequentados por “gente de cima”. Não obstante, a “gente-do-fundo” frequentemente está visitando a “gente-de-cima”, porque diferentemente da “gente-de-cima”, os “companheiros do fundo”²⁷⁶ não precisam ser especialistas para transitar entre os mundos, pois são tidos como pessoas encantadas e, portanto, capazes de se movimentar de um mundo ao outro com propósitos de atrair humanos. Em certo sentido, essa gente do fundo é um povo de xamãs.

Os encantados procuram “gente de cima” por motivos diversos, desde a inveja que sentem dos humanos até o desejo sexual por eles. Nesse sentido, como sugere Maués (2012, p. 38), os encantados não são vistos como espíritos, mas como pessoas que não morreram e se encantaram. Por outro lado, suas investidas agressivas são represálias a atitudes hostis e intencionais por parte dos humanos. É o que acontece quando, por exemplo, ataca-se de forma violenta um boto que baila nas proximidades de uma canoa. O boto, por ser capaz de vestir várias roupas, é via de regra considerado um encante.

Os botos, assim como a cobra-grande, as arraias e outros seres da mata são vistos como encantados e, frise-se, não como espíritos²⁷⁷. Não obstante, tenho a impressão que muitas pessoas, inclusive os catequistas e membros mais fervorosos das igrejas locais, não corroboram completamente esta concepção, pois de maneira geral, concebem que muitas pessoas quando morrem são atraídas para os corpos dos animais - - as que não morrem e desapareceram, se encantam. Os encantados que se transformam ou se metamorfoseiam em animais são vistos, na sua grande maioria, vestindo roupas de boto, cobra-grande e *arraiaçu*.

Por tudo isso, navegar pelo grande rio requer habilidade, além daquela necessária para contornar cachoeiras, lajeados e pedras, pois sempre se está sujeito a encontrar encantados nas suas diversas formas. Viajar pelo rio Negro acompanhado dos indígenas tornou-se para mim uma viagem de conhecimento, pois espaços, paisagens, moradas de encantados e acidentes históricos são conhecidos por eles profundamente e transmitidos com muito zelo. Os encontros com os encantados nos rios permanecem

²⁷⁶ Termo empregado por Galvão (1955), muito utilizado pelos rionegrinos quando querem mencionar os encantados.

²⁷⁷ Não adentraremos na profundidade da noção de espírito na região em estudo por considerar um assunto complexo e de noções heteróclitas como nos orienta Viveiros de Castro (2006, p. 323): “Na verdade, as palavras indígenas que traduzimos por “espírito” correspondem em geral a uma “categoria” fundamentalmente heteróclita e heterogênea, que admite uma quantidade de subdivisões e contrastes internos, às vezes mais radicais que os que opõem os “espíritos” aos outros tipos de seres”.

imprevisíveis e inconstantes, embora seja consenso que as pessoas mais vulneráveis são crianças recém-nascidas e pessoas que não foram iniciadas ao “batismo de água”. Ainda que outros tipos de pessoas possam ativar encontros com os encantados, as crianças são consideradas por excelência as que os atraem.

Nas seções seguintes, abriremos o primeiro tópico descrevendo algumas viagens que fiz com alguns grupos domésticos *baré* na região do Médio Rio Negro (entre Barcelos e Santa Isabel). Em seguida, descrevo a primeira viagem de um recém-nascido no grande rio. Nesse contexto, trato de um ritual que possui uma estrutura similar ao “ritual de iniciação à roça”, anteriormente descrito, quando crianças são conduzidas por mulheres a conhecer o caminho da roça. No caso aqui analisado, o percurso são os caminhos dos rios e suas implicações para a vida das pessoas. Apresento na sequência a viagem de um xamã ao mundo da gente-do-fundo. Dessa viagem, o xamã diagnosticou que a “cobra-grande tem o propósito de levar crianças *baré*” para o mundo de baixo. Finalizo apresentando três agentes do domínio das águas – O boto, cobra-grande e, arraia. Esses agentes são vistos como seres complexos e de difícil entendimento.

5.8.1. Navegando no rio Negro com os *Baré*

O principal meio de transporte na região do Médio Rio Negro é o fluvial. Aos olhos de um observador desatento, tudo indica que as viagens são realizadas genericamente por embarcações do tipo canoas. Não obstante, as pessoas classificam as embarcações de acordo com a sua estrutura²⁷⁸. Existem cerca de trinta tipos de embarcações, as mais acessíveis são canoas pequenas com motor do tipo *rabeta* e raramente se encontra uma família que não possui uma embarcação desse tipo. As viagens para as cidades (Barcelos e Santa Isabel) são realizadas a bordo de “*chata*”²⁷⁹ acopladas a motor *rabeta*, cobertas com toldo confeccionado com palhas de canarana ou cobertas com zinco. As embarcações são denominadas geralmente com nomes de santo. É no interior dessas embarcações que as pessoas preparam suas refeições, sempre

²⁷⁸ Tamanho, material, tipo de motor (centro, polpa, *rabeta*), potência de motor (120; 60; 40; 15HP). As embarcações para deslocamentos distantes, por exemplo para Manaus, são realizadas nos recreios, as viagens para os *piçabais* são realizadas em pequenas *chatas* com motor *rabeta*, assim como para as pescarias dentro do *igapó*. O remo somente é utilizado quando há necessidade, por exemplo, quando o *igarapé* é raso e o motor encosta no chão.

²⁷⁹ As *chatas* são tipos de canoas feitas de madeira *itaúba* com espessura que variam de um metro de largura por seis de comprimento com altura de um metro a um metro e meio.

atentas para não “fazer *saruã*”, armam suas redes com o cuidado de deixar um espaço no meio para circulação de pessoas. No verão, geralmente as pessoas aportam numa praia, onde fazem as refeições, e os mais jovens armam suas redes em árvores próximas da mata ciliar.



Figura 24: Embarcação do tipo motor de centro (E) e embarcação do meu anfitrião com motor rabeta (D)

Aparentemente, boa parte da transmissão de conhecimentos se dá durante as longas viagens de canoas que as famílias realizam, nas quais as paisagens, as lagoas, praias, ilhas, pesqueiros, pontos de mariscada, lajeados, morada de encantados, entre outros, têm uma história a ser explicada. No meio desse cenário, as pessoas rememoram histórias ou acontecimentos sobrenaturais vivenciados que marcaram suas vidas. Essas viagens também funcionam como uma volta ao passado, pois parecem inspirar benzedores, rezadores e xamãs. É também o momento propício para os especialistas transmitirem o seu conhecimento, selecionando os que são permitidos às crianças que perguntam sobre tudo a todo instante durante a viagem. Como enfatizou um jovem baré dedicado a conhecer as coisas do seu povo: “o deslize da canoa é que me ensina”. Isso demonstra que navegar pelas águas do rio Negro é como se fosse uma viagem de conhecimento.

Os Baré quando estão navegando, assim como outros povos amazônicos, evitam falar nomes de seres perigosos, na convicção de que, assim precedendo, aquele que for chamado pelo nome pode ser atraído à embarcação causando danos, principalmente às crianças que não passaram pelos principais ritos de iniciação. Quando meus interlocutores falavam da morada de determinados seres, jamais mencionavam seu nome. Por exemplo, quando me ensinaram sobre a morada da *arraiaçu*, fizeram uma volta bem grande, demonstrado que “os peixes que enchem os rios saem do rabo das estrelas do buyawaçu (Antares²⁸⁰), quando esta encosta nas cabeceiras dos rios e igarapés despejando milhares e milhares de peixes e outros bichos”. Junto com todos os tipos de peixes vêm os bichos que atacam como a *arraiaçu* e muitos parentes da cobra-grande. Assim, para falar de *arraiaçu*, eles pronunciavam: “nesse lugar o rabo das estrelas da buyawaçu encostou e aqui ficou estragado”. Para falar de morada de cobra-grande geralmente entoavam: “aqui é onde ela se esconde”. Percebe-se o quanto evitam pronunciar os nomes de bichos durante a navegação, pois pronunciá-los incorrem em perigos²⁸¹.

Na região do Médio Rio Negro, assim como nas demais partes desse rio, há uma presença marcante de não humanos que se estabeleceram e fixaram moradia. Por exemplo, há uma grande extensão de lajeados nas proximidades da comunidade de Espírito Santo a qual, de acordo com os Baré, é morada exclusiva de “gente-do-fundo”. Abaixo da ilha de Humaitá, na margem direita, existem poços que são de uso exclusivo dos donos das arraias e cobra-grande; ao longo do trecho entre a boca do Padauri e, a montante, a comunidade de Serrinha, as matas das encostas são dominadas por bandos de *mati*; praias de uso dos encantados são encontradas abaixo da boca do Padauri, onde belas mulheres encantadas aparecem para atrair os homens. Cenários que implicam uma acentuada interação entre humanos e não humanos, constituindo algo como uma socialidade interespecífica, ou, talvez mais propriamente, cosmopolítica.

Durante as etapas da pesquisa foi possível realizar cinco viagens em pequenas embarcações partindo da comunidade de Campinas do Rio Preto em direção às cidades. Outras viagens foram mais específicas, como, por exemplo, acompanhar o circuito de esmola nos dias que antecederam as festividades de Santo Antônio na comunidade, bem como as incursões que fiz em outras calhas de rios (Padauri, Aracá, Curuduri, Ererê,

²⁸⁰ A constelação de “buyawaçu” e sua relação com Antares será abordada em outro tópico deste capítulo.

²⁸¹ Arnaud (1996, p. 303), chama a atenção que entre os Palikur, no decorrer das viagens em canoas, de modo nenhum costumam fazer referências diretas a animais e a objetos, na crença que possa ocasionar enormes dimensões e cair sobre a embarcação.

etc.) junto com a equipe da FUNAI e os deslocamentos do dia a dia em canoas pequenas para ir à roça, às colocações, ao piaçabal, às pescarias. Cada uma dessas viagens apresenta suas peculiaridades, incluindo o período (verão e inverno), pois há grande diferença em navegar em um período e no outro. A seguir, descreveremos algumas dessas viagens considerando seus aspectos mais relevantes. Iniciaremos com uma viagem no período das águas altas.

O inverno é o período das águas altas, isso significa que boa parte dos espaços à beira dos rios está inundada, como as praias, lagos, igapós, lajeiros e parte de muitas ilhas e comunidades. Dessa maneira, antes de embarcar, as pessoas fazem todo um preparativo no sentido de ocupar o espaço da canoa de forma a tornar a viagem menos cansativa e mais rápida. Organizam-se primeiramente os apetrechos que serão negociados na cidade, como, por exemplo, sacos de carvão vegetal, caixa com peixe salgado, algumas pirañas de piaçaba, cestos com açaí ou patawá, botijão de gás, frascos com combustível, entre outros. Depois se organiza os objetos de uso pessoal da tripulação e a armação das redes. Geralmente as partidas ocorrem durante a madrugada.

Há uma preocupação com os perigos do rio, porém no inverno atenção maior é dada aos temporais e aos banzeiros, além da preocupação corrente com os ataques dos encantados. É uma viagem em que raramente se tira os pés de dentro do assoalho da canoa, pois não há espaço por fora que não esteja inundado. Nesse contexto, há uma intensidade maior de conversas, além do desgaste físico provocado pelas longas horas no interior da embarcação.

Na minha primeira viagem durante o inverno, o condutor da embarcação foi meu anfitrião, José Melgueiro de Jesus Baré. Além dele, estavam a bordo sua esposa, dois filhos adolescentes; dois netos pequenos, um filho adotivo e eu. Em um primeiro momento, observei que todos os cuidados com as crianças eram tomados. Ao anoitecer, observei a avó molhar com água do rio a cabeça dos netos e depois colar um pedaço de breu sobre a cabeça das crianças. No fogão de barro fixado na proa da embarcação, ainda restavam algumas brasas acesas. A mulher lançou um pedaço de breu sobre o fogo e logo se formou uma cortina de fumaça. Ela veio se justificar:

“Seu Augusto, não se incomode não com essa fumaça. Não vai fazer mal nenhum para o senhor, mas sim o bem. Tá anoitecendo, sabe. Os bichos gostam da noite, sabe, tem criança aqui, os olhos deles crescem, é melhor cuidar. A fumaça afugenta esses bichos e os encantados não encostam, então é bom cuidar. (Ladi Basílio, Baré, rio Negro, outubro de 2013)

Ainda como proteção, as redes das crianças foram armadas na parte central da embarcação, sendo ladeadas pelos avós que dormiam juntos na mesma rede e pelo pai da criança que dormia do outro lado. Ladi Basílio, antes de colocar os netos para dormir cantarolava para eles:

*Do teu lado está tua avó;
Do outro o teu avô;
E na nossa condução o nosso senhor;
Não venha bicho do fundo;
Com a água do batismo;
Afasto-te e te desconjuro;
Benzo-te e te protejo;
Com a força do nosso protetor
E do nosso senhor.*

Percebe-se que a mulher se refere ao “batismo de água” como elemento de proteção contra investida de bichos do fundo. O batismo de água é um ritual muito comum na região do Médio Rio Negro. Trata-se de um ritual conduzido por um benzedor cuja centralidade se dá em torno de uma criança recém-nascida que é levada pelos pais acompanhados pelo benzedor até o rio onde são lançadas rezas na cabeça da criança. Nesse momento, o rezador, junto dos pais, injeta algumas gotas de água na boca da criança com o intuito de fazer correr no interior do seu corpo a essência da proteção contra ataque de pessoas do rio. O batismo de água não tem relação com o batismo realizado pelos padres católicos. No entanto, observamos na alocação acima uma mistura de elemento que compõe o repertório dos sacerdotes das igrejas (católicas e protestantes). Essa mistura nos leva a repensar a hipótese sugerida por Galvão (1955), segundo a qual o poder do Deus cristão e dos santos não intervém nas relações com os encantados. O canto acima demonstra, a meu ver, o quanto os pedidos de proteção não respeitam fronteiras.

Durante o ritual de iniciação à roça, descrito em outras linhas da tese, ficou evidente a mistura nas alocações de proteção. Isso nos leva a confirmar a hipótese de que para a maioria dos povos indígenas rionegrinos não há uma fronteira rígida que determina a natureza da solicitação de proteção. O que se pode afirmar *a priori* é que a mistura e as trocas são próprias aos povos indígenas rionegrinos, sobretudo aos Baré, que passaram a compartilhar, a sua maneira, dos cultos e cerimônias cristãos, tais como as festas de santo e as reuniões bíblicas em templos e capelas. A viagem segue e as solicitações de proteção continuam sendo evocadas.

Depois da janta, peguei o meu prato com a intenção de lavá-lo, no entanto fui advertido pela mulher baré:

Seu Augusto, a gente quando está na embarcação não lavamos as louças na boca da noite. Isso pode fazer *saruã*, o senhor não sabe, porque esse gesto pode chamar temporal; também pode atíçar os bichos, eles só querem um motivo, ainda aqui nesse local que tem morada deles. Então é melhor deixar aí. Amanhã a gente lava no porto de Tapereira [comunidade].

No início da noite, a embarcação atracou-se a um barranco, onde pernoitamos. Na manhã seguinte navegamos meia hora, e aportamos na comunidade de Tapereira, localizada na margem esquerda do rio Negro. Enquanto a anciã baré lavava as louças e preparava o café, os homens tomavam banho no porto da comunidade acompanhados das crianças. A viagem prosseguiu de Tapereira a Santa Isabel, onde navegamos sobre o brilho intenso do sol e nenhum incidente foi registrado.

As viagens de verão são consideradas mais proveitosas. É o tempo da abundância dos peixes, da desova dos quelônios ao longo das praias. Por isso, a viagem é mais morosa devido às constantes paradas nas praias para coleta de ovos, onde algumas delas se pernoitam para capturar os quelônios antes do sol apontar.

“A gente gosta muito de dormir nas praias durante o verão. Tem fartura, tem muita coisa e a criançada se diverte muito. As mulheres fazem questão de dormir na praia, porque antes do sol sair elas já vão atrás dos ovos de irapuca, vão fazer *arabu*²⁸², vão assar peixe, assar irapuca. Essas praias também são nossa felicidade”. (Antônio Buyawaçu, comunidade Campinas do Rio Preto)

Durante o verão os perigos físicos são maiores, pois as pedras aparecem e as cachoeiras são mais constantes e agressivas, assim como as mulheres encantadas, que geralmente se apresentam nas praias de verão. Os encontros do ancião Caetano de Jesus com seus parentes encantados ocorriam geralmente nas praias do rio Negro durante as noites de lua clara, como descrita no capítulo três.

No período do verão as arraias dominam, elas aparecem na forma de peixe, em forma de folhas velhas e encantadas. Em compensação, as aparições de boto-peixe diminuem nesse período em decorrência da baixa das águas, no entanto o boto encantado gosta de aparecer durante o verão.

²⁸² Comida que se mistura tapioca com ovos de quelônios, de preferência ovos de irapuca.

“O bando de botos-peixe durante o verão desaparece. Eles devem ficar na comunidade deles fazendo festa. Porque por aqui, os caminhos se fecham. Mas nos lagos eles gostam sempre de ficar. Se você enxergar um boto no verão, fique de olho bem aberto, porque não deve ser boto não. Sabe lá; esses bichos fazem todas as coisas. O bicho é sabido demais, engana, faz estrago com nossas malhadeiras, mas não é bom mexer com eles não, sabe? Se eles seguir a canoa é melhor pensar em outras coisas, porque não se sabe se é mesmo um peixe que tá ali ou se é um encantado querendo estragar. (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campinas do Rio Preto, agosto de 2014)

Durante as viagens no período do verão, raramente se observa um boto seguir uma canoa, todavia as arraias aparecem com mais frequência. Durante o verão, acompanhei a bordo da chata do ancião Antônio Buyawaçu, a primeira viagem de um recém-nascido no rio Negro, quando foram realizados vários ritos para proteger a criança de ataques de encantados. A seguir, passaremos a descrever essa viagem e analisar algumas questões relevantes.

5.8.2. A primeira viagem de um recém-nascido no rio Negro

A primeira viagem de uma criança no rio Negro é marcada por uma série de ritos similares àqueles quando adentra pela primeira vez uma roça. No entanto, se no ritual de iniciação à roça os ritos são conduzidos exclusivamente por mulheres, nas águas do rio Negro homens e mulheres são igualmente responsáveis pela condução dos procedimentos.

Um dos primeiros ritos que uma criança recém-nascida passa na região é o ritual do “batismo de água”. No rio Negro, a vida das pessoas está imbricada em um complexo de relações em campos distintos (terreno, mundo de baixo, mundo celestial). Uma série de obrigações acompanha a pessoa desde seu nascimento até o momento da morte. Assim, quando uma criança nasce, logo é tratada com um “rito de proteção” que vai possibilitar a pessoa a transitar em vários ambientes da região, assim como tornar possível a sua convivência com os demais seres do “mundo terreno” (seus parentes consanguíneo, afins e inimigos) e do mundo dos encantados.

O primeiro rito de proteção que as crianças passam é denominado de “batismo d’água”, uma espécie de rito que mistura práticas do catolicismo associado às concepções sociocosmológicas locais. Esse rito é realizado na primeira semana de vida do bebê, quando o cordão umbilical já se deslocou do corpo e foi enterrado no fundo do quintal da casa de seus pais ou avôs. Depois desse momento, os pais da criança

escolhem pessoas da comunidade para exercer a função de padrinho ou madrinha. O rito inicia-se quando os primeiros raios do sol apontam, ocasião em que a criança é levada pelos pais, padrinhos e madrinhas para a beira do rio que, com uma cuia ou *coité*, molham todo o corpo da criança com a água do rio.

O padrinho de água – o pai da criança pega uma vasilha e entrega para a pessoa que vai se tornar o primeiro padrinho. Somente quando passa o padre é que se passa para o outro padrinho. Depois dessa transição, o padrinho de água ainda permanece sendo respeitado, tendo suas obrigações a honrar. O batismo de água tem o poder de proteger as crianças dos bichos do mato e do fundo. (Edson Emetério Baniwa, comunidade Campinas do Rio Preto, 23 de agosto de 2010)

De acordo com as informações do Edson Baniwa, essa prática é muito antiga e protege muito as crianças que são demasiadamente vulneráveis a todos os tipos de ações oriundas de três principais espaços -- floresta, rios e comunidade.

Nós fazemos o batismo desde muito tempo. Antigamente só tinha ele, mas agora os padres chegaram aqui e nos ensinaram outro tipo de batismo. Agora nós fazemos dois tipos. O nosso mesmo serve para afastar os bichos do fundo, os bichos da mata e afastar os espíritos do mundo de cima para bem longe das crianças. Quem realiza o batismo de água são os mais antigos, pessoas que têm muita sabedoria e conhecimento das coisas da natureza. (Edson Emetério Baniwa, comunidade Campinas do Rio Preto, 23 de agosto de 2010)

A função do rito do “batismo d’água” é de apaziguar a relação com os seres encantados do mundo de baixo, do mundo da mata e os entes do mundo-de-cima. As populações indígenas locais traçam uma diferença entre espíritos e encantados. Os encantados estão presos no mundo de baixo e na mata grande, enquanto os espíritos estão no mundo de cima e se movimentam com mais frequência que os encantados. Quando as ações dessas entidades são lançadas contra o “mundo terreno” ou contra o corpo das pessoas, causam alterações no comportamento físico, psicológico e fisiológico. As pessoas acometidas por esse tipo de ataque começam a ter alucinações e caem doentes. Portanto, o rito do batismo torna-se fundamental para o *alinhamento*²⁸³ das pessoas e o equilíbrio no mundo.

Mesmo depois de passar pelo rito do batismo de água, quando uma criança realiza sua primeira viagem para o rio Negro, uma série de precauções devem ser observadas. Antes de a criança adentrar a bordo da canoa, um benzedor ao lado dos pais da criança vai até a beira do rio onde joga água na criança e em silêncio conduz seus

²⁸³ Essa palavra é muito usual pelos rezadores. No meu entender, quando eles utilizam a expressão alinhar, poder ter uma correspondência com o equilíbrio da pessoa no mundo.

benzimentos e rezas de proteção. Para as rezas, o especialista geralmente usa água e sal e pronuncia um conjunto de frases híbridas em português, em latim e em nheengatu. Para os benzimentos utilizam ramas de sabugueiro, breu e uma sequência de alocações emitidas silenciosamente pelo especialista.

Depois de passar por esse rito, a criança é conduzida para o interior da casa dos pais, onde as mulheres da casa (avó, mãe, tias, irmã e cunhadas) entoam em voz alta alocações referentes à pertença da criança ao local do seu nascimento:

*Você vai para o rio negro;
É um rio grande de água escura;
Você vai e volta;
Aqui estão os seus parentes;
Você vai e volta,
Aqui é que é a sua casa;
Você vai e volta;
Aqui estão os seus irmãos;
Você vai e volta;
Aqui está enterrado seu umbigo,
Você vai e volta.
Nós te queremos é aqui.*

Depois de expressar essas alocações, a criança é conduzida para o interior da embarcação. Sua rede é atada no local central da canoa. Durante a viagem as mulheres vão identificando, em voz alta, espaços e paisagens consideradas importantes para a vida e história do grupo. Quando a embarcação passou pela foz do Padauri, o sol brilhava intensamente e a criança dormia. O condutor desacelerou o motor e, por alguns instantes, a avó da criança vagarosamente acordou o bebê e o retirou da rede, girando-o em todos os sentidos com a intenção da criança visualizar e marcar aquele espaço. A avó despiu o bebê e começou a assoprar sobre o corpo da criança, e passou a emitir uma alocação:

*Rio Negro; rio Negro, rio Negro;
As águas que te levam te trazem;
Assopro pra bem longe;
Encostos;
Assopro pra bem longe;
Estragos;
Assopro pra bem longe;
Quebranto;
Assopra pra bem longe;
O banzeiro;
Assopro pra bem longe;
Temporal.*

A viagem segue. Às vezes as pessoas acordavam a criança, pois mantê-la desperta proporciona sabedoria e evita aproximação de “bichos do fundo”, assim como mantê-la astuta com benzimentos a livra de sonhar com encantados.

Parece que a gente tá judiando da criança, mas não é não. Sabe né, a gente não deixa dormir é porque a gente tá livrando ela das coisas de baixo, sabe né. Também se dormir pode sonhar com os bichos do fundo, ai já sabe, nem sei o que pode acontecer, pode estragar, pode encostar. Os encantados aparecem nos sonhos, sabe, e se aparecer nos sonhos de criança, ela [a criança] vai carregar isso para o resto da vida, se não tratar, pode ser levada pelos companheiros, mas também pode ser gente diferente que sabe muito das coisas. (Valdiza de Jesus, comunidade Campinas do Rio Preto, outubro de 2013)

A interlocutora apresenta questões importantes, que ressoam em outras partes das terras baixas da América do Sul. Por exemplo, a importância atribuída aos sonhos²⁸⁴. Muitos dos principais benzedores e rezadores do rio Negro tornaram-se especialistas a partir de revelações oníricas. No entanto, nem todos que passam por essa experiência desenvolvem tais habilidades, ainda que possam se tornar “gente diferente que sabe muito das coisas”, como aponta a senhora Valdiza de Jesus. De qualquer forma, é preciso passar por um tratamento especializado, com benzedores, rezadores, ou xamãs, caso contrário a pessoa pode ser conduzida pelos encantados para o mundo-debaixo.

A viagem segue; o sol já se esconde por trás da mata densa. A noite vagarosamente se apresenta. Nesse tempo, as mulheres ficam alerta para manter a criança acordada, pois o crepúsculo é o momento em que os encantados mais gostam de aparecer, por isso nessa hora jogam-se pedaços de talos e folhas de açaizeiros confeccionados pelas mulheres um dia antes da viagem, similar àqueles descritos no ritual de iniciação à roça. A cada artefato jogado no rio precede uma alocução de proteção e orientação. Antes de anoitecer completamente, as mulheres acendem um fogo no fogão de barro e pedaços de breu são lançados sobre as brasas com o intuito de formar uma cortina de fumaça²⁸⁵, a fim de tornar invisível à criança aos olhos dos bichos do fundo. Durante a noite, antes de ancorar a embarcação em um local escolhido

²⁸⁴ De acordo com Descola (2006), os Achuar desenvolveram uma oniromancia, isto é, arte de predizer o futuro por meio da interpretação de sonhos. Isso é diferente da interpretação psicanalítica dos sonhos de Freud. Para este autor, os sonhos fornecem símbolos que são interpretação num viés constante através de fixação de significados. Os Achuar não atribuem aos símbolos que povoam seus sonhos um significado constante. Essa mesma referência por ser estendida para o contexto em estudo.

²⁸⁵ Oliveira (2015) que realizou pesquisa com os Baniwa, sugere que “uma alternativa para esconder os indivíduos em reclusão, do alcance dos seres sobrenaturais, é criar a imagem de uma cortina de fumaça”.

para pernoitar, um especialista prepara o espaço. Depois que o benzedor finalizou seu trabalho, a mãe e a avó da criança entoaram a seguinte alocução:

*Estamos aqui meu filho;
No meio desse grande rio;
Guardamos-te dos olhos dos bichos;
Protegemos-te das coisas do fundo;
Queremos você junto de seus parentes verdadeiros;
Queremos você junto dos seus parentes na comunidade;
Santo Antônio te guarda;
Nossa senhora te guarda;
A comunidade te espera.*

Essa alocução segue a mesma estrutura das alocuções pronunciadas no ritual de iniciação à roça, cuja ênfase recai na proteção contra os ataques dos bichos-do-fundo e no reconhecimento dos parentes verdadeiros. Mais uma vez os santos foram acionados, todavia não ficou claro se santo Antônio tem o poder de intervir nos ataques dos bichos-do-fundo, mas fica implícito que os atos xamânicos estão transversalmente presentes nas relações entre pessoas e a sobrenatureza.

Na aurora, as mulheres atizam o fogo e antes de preparar o café lançam breu sobre as brasas, formando uma cortina de fumaça. A finalidade é a mesma, proteger a criança dos olhos dos bichos do fundo. Depois que a fumaça de breu desapareceu, a mãe da criança, antes de amamentar, pegou um recipiente em que estava armazenada “água branca²⁸⁶” e colocou um pouco do líquido em sua boca e depois de alguns instantes soprou a água sobre a cabeça da criança. Para dona Valdiza de Jesus, soprar água da boca da mãe sobre a criança logo nas primeiras horas da manhã é um ato de transmitir substâncias da mãe para o filho, assim como é hábito das pessoas ao despertar, antes da primeira refeição, lavar a boca com o intuito de se proteger de agressões dos alimentos, sobretudo aqueles que não passaram pelo processo de benzimento.

A viagem segue, o rito de jogar artefatos confeccionados da folha do açazeiro continua²⁸⁷. Com a aproximação da cidade, o enredo do benzimento muda. Os benzimentos agora evocam coisas citadinas, por exemplo, luz elétrica, automóveis, televisão, gelo, sorvete, refrigerante, enlatados, *caraiu*, etc. Ao atracar no porto de Santa Isabel, um especialista benzeu o local e a avó entoou uma alocução:

²⁸⁶ Os rionegrinos fazem uma diferença entre água branca e água preta. A água do rio Padauri é branca, portanto a água que estava no recipiente era oriunda deste rio. Na comunidade bebe-se água branca oriunda de um poço artesiano, no entanto, durante as longas viagens no rio Negro bebe-se água preta.

²⁸⁷ Valdiza comentou que quando eles jogam objetos confeccionados da folha do açazeiro ao longo do trajeto da viagem é com objetivo de marcar o caminho, porque parte das folhas que foram retiradas do açazeiro ficaram nas proximidades da comunidade e com isso, induz a criança a voltar para a comunidade.

*Com a nossa sabedoria;
Atracamos;
Livramos-te dos encostos;
Com a nossa sabedoria;
Livrar-te-emos dos maus-agouros;
Livrar-te-emos dos olhos dos caraiu;
Com a nossa sabedoria;
Regressaremos para a comunidade;
A canoa que te trouxe te leva;
Com a força dos nossos;
E a proteção do nosso Senhor.*

A alocução de chegada à cidade mantém uma relação entre controle de conhecimentos, pessoas e lugares. Há, sobretudo, uma ênfase na necessidade de regressar para o lugar de partida, ou seja, para o espaço da comunidade. O medo do mau-agouro no meio citadino é bem mais constante. A justificativa que as pessoas fornecem para essa situação está relacionada à ingestão de alimentos sem benzimentos e de origem desconhecida. A alocução expressa que a condução é orientada “com a força dos nossos”, subtendendo implicitamente a intervenção especializada do benzedor, do rezador e do xamã.

Podemos aventar, no entanto, que o xamanismo no Médio Rio Negro dialoga, à sua maneira, com os santos²⁸⁸, que estão para os xamãs como um espírito auxiliar. Perguntei para Antônio Buyawaçu sobre essa questão e a resposta levou a uma digressão:

Seu Augusto, o índio teme muitas coisas, mas para vocês de fora parece que nada daqui ofende, sabe. A gente teme muito pelos encantados, pelos bichos, a gente mora perto deles, eles estão no fundo dos rios, na mata grande. Se eles estão aqui e nós índios estamos aqui também, então a gente tem mesmo que se estranhar e apreender a conviver com eles, sabe, porque a gente sabe o jeito deles e eles sabem o jeito da gente, então eles atacam e nós também atacamos e nos defendemos com os nossos trabalhos, os nossos chefes sabe mais dessas coisas, sabe né. A gente não teme muito por esse espírito de índio ou cristão que já morreu; nossos parentes, o senhor sabe né, porque os brasileiros, os padres mesmos nos ensinaram a rezar e com a reza o santo vai conformando vai cuidando vai dando orientação. (Antônio Buyawaçu, comunidade Campinas do Rio Preto, agosto de 2014)

²⁸⁸ Herris (2006, p. 99) considera o xamanismo Amazônico como religião popular e que floresceu também na forma de devoção aos santos.

A ênfase recai na relação inevitável com bichos e encantados, e os santos entram aí como aliados em potencial, ou seja, os procedimentos xamânicos aparecem como uma forma de criatividade a partir da qual santos cristãos passam a operar no âmbito das relações entre pessoas e seres das matas e das águas. Estou chamando a atenção aqui para um aspecto ainda muito pouco explorado na literatura etnográfica do rio Negro, isto é, para as maneiras pelas quais práticas e ensinamentos religiosos trazidos por missionários desde muito tempo ao rio Negro são integrados ao xamanismo de proteção desempenhado pelos *kumua*, os xamãs verticais (cf Hugh-Jones, 1996) próprios a essa região, especialistas em mitos e encantações esotéricas (cf Buchillet, 1992). Mas é preciso ressaltar que, apesar da existência de especialistas reconhecidos nesse tipo de conhecimento, trata-se de um saber em certa medida bastante generalizado, de modo que todo homem, a partir de certa idade, deve conhecer rezas e benzimentos necessários ao bem estar da família. O contexto do Médio Rio Negro demonstra isso claramente, pois de maneiras variadas as pessoas lançam mão desse recurso frequentemente em situações domésticas, quando, por exemplo, um casal e sua prole realizam viagens pela mata ou navegam pelo rio Negro, com o intuito de afastar encantados e espantar bichos do mato. A seguir, descreverei meu encontro com um xamã e seus desdobramentos.

5.8.3. “No fundo é igualzinho aqui”: uma visão xamânica.

O xamanismo como venho tentado demonstrar, permeia a prática e o pensamento das pessoas no Médio Rio Negro. No entanto, poucos ousam falar abertamente sobre o assunto. As notas que subsidiaram a construção deste tópico surgiram a partir de um encontro casual com um xamã que não se identificou como tal quando de nosso primeiro encontro. Antes desse encontro casual, o xamanismo na região não me parecia um tópico para uma reflexão aprofundada. Os benzimentos e as rezas que constantemente são acionados pelas pessoas pareciam-me vestígios de algo que progressivamente seria deixado de lado.

O meu primeiro encontro com uma pessoa reconhecida como xamã ocorreu numa noite após o último dia dos festejos a Santo Antônio na comunidade de Campinas do Rio Preto. A maioria das pessoas estava numa ressaca generalizada, outras ainda em estado de embriaguez. A noite estava sem lua e a escuridão reinava plenamente. Foquei a lanterna e observei um homem solitário ao lado do barraco em que eu pernoitava. Ele estava sentado num banco de madeira numa leve embriaguez. Aproximei-me dele e em

seguida o homem começou a falar sem pausas. No início, ele falava desordenadamente expressões sem conexões, estava tentando me dizer que ele era capaz de cruzar o rio nas suas profundezas e que via muitas coisas no fundo dos rios. Depois passou a falar que já havia andado por quase todos os lugares do rio Negro e que não tinha muitas lembranças de muitos desses lugares. Ele se perguntava: “como pode acontecer isso se sou um professor da minha gente, como posso esquecer as coisas que aprendo em outros lugares?” Ficamos em silêncio e após alguns minutos ele chamou minha atenção e disse: “você não sabe, mas no fundo é igualzinho aqui. Tem gente, tem chefe, tem festa, tem luz, tem casa, tem patrão, tem freguês. Só que você não vai saber e vai é duvidar”. Depois disso, o homem se levantou cambaleando e tomou a direção da sua casa. Fiquei observando com o foco da minha lanterna a casa que ele havia entrado.

No dia seguinte, perguntei para o administrador da comunidade sobre aquela pessoa, aponte para a casa onde ele havia entrado e o administrador foi enfático:

Aquilo, é lá do Alto, é matador de gente, é feiticeiro. Ele tá aqui como professor das crianças, mas os parentes dele é todo lá do Alto. A minha esposa confia nele, sabe, ela leva meus netinhos para benzer, ele sabe de muitas rezas; dizem que ele é muito bom nisso, ele sabe até mexer com coisas dos *sacacas*²⁸⁹ de poder, mas eu sou desconfiado com essas pessoas do Alto, sabe. Mas ele vivendo aqui é mais uma força, não se sabe se é para o nosso bem o para o nosso mal, mas acho que não é tudo o que as pessoas falam dele. Ele se dá bem com todo mundo aqui, é uma ótima pessoa, mas botou uma cachaça na boca, o senhor sabe né, saia de perto. Índio é assim. Ele tá querendo até virar parente, sabe. Porque ele tá de olho na viúva [?]. Se ele ficar parente melhor, porque benzedor tem que tratar dos seus parentes e não atacar. (Aelton Baré, comunidade Campinas do Rio Preto, junho de 2014)

Gilvan é uma ótima pessoa, fica boa parte do dia na sua casa. É difícil a gente encontrar ele andando nas casas. Quando ele não tá na escola ele fica recolhido não fala com ninguém. A gente nem vê quando ele sai para o mato nem para caçar nem para fazer as necessidades, sabe. Todas as vezes que levei meu neto para ele benzer consegui resultado. As pessoas falam que ele é feiticeiro, pode até ser, mas a gente não vê o feitiço dele por aqui. Se ele faz, faz lá no Alto. Eu acredito que ele seja uma pessoa boa. Ele ajuda na missa, ele orienta, sabe. É o jeito dele. (Derly – Baré, comunidade Campinas do Rio Preto, junho de 2014)

Aquele rapaz tem todos os conhecimentos, mas ele ainda vai aprender muitas coisas porque ele ainda é rapaz novo, sabe. A mulher aqui em casa tem muita confiança nele, ele benze, faz rezas, ajuda na igreja. É uma pessoa que ajuda no silêncio. Não vejo reclamar de nada. O senhor sabe que às vezes ele não tem um pó de café, mas não

²⁸⁹ Expressão regional para expressar pajé, xamã.

pede nada pra ninguém. Ele não é um bom caçador, o senhor sabe, quem benze fica fraco para essas coisas. Quando ele não tá na escola fica na casa dele. Gosta de uma cachaça, mas não mexe com ninguém, não é homem de arrumar confusão, de fazer fuxico, de ter ciúme. (Antônio Buyawaçu, comunidade Campinas do Rio Preto, junho de 2014)

Passaram-se alguns dias quando encontrei novamente o homem tomando banho no porto da comunidade no final de tarde. Começamos a conversar e nos apresentamos formalmente. Ele foi logo se apresentando dizendo “sou professor Gilvan, sou filho de Tuyuka do Alto”. Falou que estava morando em Campinas do Rio Preto porque foi convidado pelo administrador para trabalhar na escola por ser professor, mas sabia trabalhar em outras coisas. A partir de então passei a frequentar sua casa.

As primeiras conversas giravam em torno do seu trabalho como professor na comunidade. Numa ocasião em que ele me falava sobre os Tuyuka, enfatizou que seu povo tinha a força do trovão e puxou do fundo de um cesto uma pedra que ele confirmou que seria uma pedra de trovão e que nela estava a força da sabedoria que ele possuía. Então perguntei se ele poderia falar mais sobre essa pedra, ele respondeu: “se você quiser saber sobre essa pedra, tem que ter muito tempo, porque nela tem o poder, nela tem a sabedoria, nela tem força dos antigos²⁹⁰, nela que eu vou buscar as rezas²⁹¹”. Dessa forma, passamos a conversar frequentemente nos fins de tarde. Gilvan permitiu que as conversas pudessem ser gravadas, mas quando surgiam questões que não poderiam ser registradas ele chamava minha atenção. No final, gravamos mais de dez horas de áudio com imagens. Tive a oportunidade de voltar à questão enunciada por ele quando nos encontramos pela primeira vez naquela noite sem lua depois das festanças de santo Antônio: “La embaixo é igualzinho aqui. Tem gente, tem chefe, tem festa, tem luz, tem casa, tem patrão, tem freguês”.

A maioria das vezes em que fui gravar com Gilvan Tuyuka, ele fazia questão de trazer a pedra, que ora e outra mencionava como sendo sua companheira. Ele confirmava que não poderia permanecer muito tempo sem a “pedra do trovão”, uma vez que nela estava sua força, que previne ataques de inimigos, seus espíritos auxiliares. De

²⁹⁰ Ele faz uso da palavra antigo para se referir aos ancestrais, o que é diferente de demiurgo, cuja referência é o criador, o que fez as coisas do mundo.

²⁹¹ Maia Figueiredo (2009) considera que os especialistas que conseguem desenvolver somente parte de rezas e benzimento se enquadram no vértice do xamanismo menor. Não farei distinção em xamanismo menor e xamanismo maior por considerar que os indígenas da região em estudo praticam um xamanismo com suas próprias peculiaridades.

acordo com Gallois (1996, p. 50), os espíritos auxiliares pertencem a diferentes classes de animais, de vegetais, de pedras e inclusive de elementos meteorológicos, como por exemplo, o trovão, o raio, a chuva, etc.

Essa pedra meu avô conta que encontrou debaixo das raízes de uma árvore no meio da mata. Essas pedras são lançadas pelo Deus do trovão. Elas são atraídas pelas as árvores. Quando o trovão lança, a árvore atrai. Somente pessoa com sabedoria pode encontrar essas pedras. Meu avô encontrou essa pedra há muito tempo. Ele me passou dizendo que eu era interessando em saber das coisas que não estão na nossa visão, pelas coisas difíceis. Então ele me deu e disse para onde eu andar carregar essa força. Não largue ela não, só se meu avô me pedir. (Gilvan Tuyuka, comunidade Campinas do Rio Preto, agosto de 2014)



Figura 25: A pedra do trovão tuyuka de posse de um xamã no rio Preto.

Durante as conversas Gilvan insistia em dizer que sabia de muitas coisas, mas estava esquecendo tudo porque agora era professor, passou a mexer com livros de papel, com dinheiro, comer enlatado e, sobretudo, deixou de ouvir as histórias do seu avô, pois as histórias e os ensinamentos do avô eram parte fundante da sua formação como pessoa e a pedra teria mais valor se ele estivesse escutando os ensinamentos do avô, em cujas mãos a pedra esteve pela primeira vez. Ele confirmou que as mudanças acabaram mudando seu corpo e o seu pensamento²⁹². Agora ele não sabe com profundidade os caminhos que outrora percorria e, para ele, esquecer os caminhos é perder a sabedoria, é enfraquecer o corpo, é “remelar os olhos”. Os mapas dos caminhos são um dos meios de

²⁹² De acordo com Viveiros de Castro (2002), o corpo é o aspecto singularizador dos seres, assim como percebo que o benzimento está nitidamente presente no pensamento xamânico.

maior importância para o xamã, pois os caminhos xamânicos são responsáveis pelos seus deslocamentos pelo cosmos. Todavia, o que ainda o mantém ligado a esse conhecimento é a posse da “pedra do trovão”, objeto indispensável para as suas atividades cotidianas:

Sabe, meu esquecimento das coisas tem muito a ver com o meu avô. Eu nunca mais conversei olho a olho com ele, nunca mais escutei dele. Agora converso com ele somente nos sonhos, mas os sonhos a gente tem ainda que trabalhar. Estou conseguindo fazer as coisas ainda aqui, porque tenho essa pedra. Papel não ensina; dinheiro não ensina; quem ensina é o chefe que já sabe bem das coisas. Com o pouco que tenho, ainda consigo me movimentar, ainda consigo olhar bem longe, embora turvo [escuro]. Por quê turvo? Porque aprendi a dançar com os amigos yanomami. Por isso ainda não me perdi, eu sei voltar por onde ando, pode está escuro ou com a lua clara, ainda volto, porque esse movimento é como se fosse o nosso alimento, sabe. (Gilvan Tuyuka, Campinas do Rio Preto, agosto de 2014)

Há uma série de adversidades que tornam a prática deste xamã iniciante muito difícil, como, por exemplo, o manuseio do papel na escola, a dependência do salário de professor, a falta de orientações de chefes especializados do seu próprio clã. Por outro lado, a ausência de orientações pela parte clânica levou o Tuyuka a se aproximar de outras experiências xamânicas com outras gentes no rio Preto, em particular com os Yanomami. Isso levou a algumas inovações em sua prática, como por exemplo o uso do paricá, uma substância muito utilizada entre os Yanomami. Gilvan passou a fazer uso da substância, pois para ele durante o processo de benzimento, o paricá substitui o *ipadu*²⁹³.

Entre os Yanomami, Gilvan passou mais de cinco anos, quando passou a dançar e alcançar visões.

Eu já cheguei lá do alto de posse desta pedra, ela me alimenta e segura meu pensamento. No rio Preto fui aprendendo outras maneiras de trabalhar, conheci os Yanomami, aprendi a fala deles, conheci muitos espíritos que visitam as malocas, eles chegam junto com o vento e os xamãs precisam está preparados para espantar os espíritos que trazem doenças e se deixar entrar na maloca somente os espíritos que ajudam na cura, sabe. Os espíritos vêm junto com o vento e eles são poderosos, por isso que os Yanomami têm muitos xamãs, porque lá têm que mexer com muitos espíritos e saber certo aquele que vai ajudar; aquele que vai entrar na maloca. Os espíritos são como o vento, ninguém enxerga, somente sente a sua força, por isso que lá tem muito benzimento para o vento. As rezas são diferentes, mas dá

²⁹³*Ipadu* é utilizado pelos indígenas tukano oriental para realização de cerimoniais. Ele é preparado com folhas de coca e misturado com folhas de imbaúba. O termo é de origem nheengatu.

pra usar aqui, perde um pouco a força, mas se usa se busca, porque o povo daqui mistura à reza da igreja e confunde o nosso pensamento. Agora a gente tem que usar algumas partes das rezas dos santos, senão fica mais fraco, confunde o nosso olhar, atrapalha ouvir a voz do trovão nosso verdadeiro professor que manda a força lá de cima. Cada um vai buscar ensinamento nos lugares e tem que saber usar. Se eu tenho condição de ver bem longe, é porque sei mexer com todos os ensinamentos diferentes. (Gilvan Tuyuka, comunidade Campinas do Rio Preto, agosto de 2014)

Mexer com todos os ensinamentos diferentes faz parte das práticas xamânicas locais. Neste caso percebe-se que as falas xamânicas vão se compondo com outras formas de comunicação espiritual, como por exemplo, as rezas aos santos e o benzimentos que evocam elementos considerados exógenos, mas com os quais as pessoas entram em contato periodicamente, principalmente durante as viagens às cidades.

Deus não entra em interação com os homens que têm fé? Então desse mesmo jeito nós nos encontramos com outros seres de ensinamento que não é o Deus que mora no céu, mas o que tem poder no rio, nas matas e que convive com nós indígenas desde os tempos dos antigos. Eu já fui catequista, aprendi com os padres salesianos. Você sabe que o catequista faz a ligação com o Deus, mas também nós indígenas fazemos outros tipos de ligação com Deus e com outros poderosos do mundo também, o trovão, a chuva, a tempestade. Nossos benzimentos evocam é para essas coisas, a gente chama o trovão, a chuva, o raio, os pássaros e raízes por que nas raízes que está todas as substâncias dos alimentos. Quando estamos na cidade, benzemos no encontro com as raízes. Ai o senhor não vai entender, porque vai ter raiz de todos os jeitos. (Gilvan Tuyuka, comunidade Campinas do Rio Preto, agosto de 2014)

Os argumentos acima confirmam o fluxo intenso de convivência xamânica. Meu interlocutor consegue transitar entre diferentes esferas de conhecimento. Na ausência do catequista oficial da comunidade, Gilvan frequentemente é solicitado para conduzir os encontros dominicais na capela, onde se fazem algumas reflexões da vida diária ligada às passagens das escrituras bíblicas. Numa ocasião em que assisti o Tuyuka coordenar a sessão, ele pregava sobre a existência dos alimentos, e se voltava para as bases da sociocosmologia rionegrina:

A bíblia diz que Deus criou todas as coisas do mundo. O homem cristão já encontrou os alimentos do jeito que foi criado por Deus. Diferente dos indígenas antigos. Os nossos antepassados comiam raiz podre, comiam folha podre, mas a gente não morria, vivia até não puder mais, virava outras coisas, animais, peixe, árvores,

por isso que a gente benze os alimentos. O nosso Deus mudou a forma dos nossos alimentos e aí agora os índios passaram a viver menos. Por isso que os velhos deixaram o ensinamento de benzer os alimentos, porque isso que segura a nossa vida. Deus tirou a fala dos animais, antes todos nós entendíamos a comunicação dos animais, anta falava, onça falava; queixada falava e todos se entendiam. Agora são poucos os que entendem o que os animais pensam. Por quê? Porque tem gente que fica sabido numa coisa e em outra não. Assim é o catequista, ele acompanhou o padre e agora ele ensina a gente falar com os santos, com o Deus lá do céu. Também assim os mais velhos deixaram o conhecimento do benzimento. Mas é só ter fé e sabedoria que a gente consegue caminhar junto de tudo isso. (Gilvan Tuyuka, pregação na capela de Santo Antônio, agosto de 2014)

“Caminhar junto de tudo isso” pode remeter ao movimento que os especialistas (rezar, benzedor, xamã, etc.) estão ocupando na esfera pública, como catequistas auxiliares, mestres de cerimônias nas festas de santo. Dessa forma, a inserção às práticas ligadas ao universo dos santos católicos está conectada às práticas dos benzedores e rezadores, combinando-se enquanto recursos necessários e estratégicos ao acesso a diversos seres que habitam o cosmos (santos, encantado, bichos, patrões, etc.). De acordo com Gilvan, interconectar e ocupar esses espaços é importante, no entanto, tal processo sobrecarrega os especialistas tornando-os frágeis:

Um benzedor quando faz um trabalho ele sai esgotado, perde força e fica cansado. O senhor sabe que depois do serviço prestado, o benzedor não presta pra caçar, pescar, nem pra fazer relação com a mulher porque gastou suas forças, sua visão. Depois que eu passei a ser professor minha visão ficou turvo não consigo ver muitos caminhos, o senhor sabe né, mas ainda vou porque é a minha sabedoria é a sabedoria do meu avô e a sabedoria do antigo, o senhor sabe aquele que tem mais poder do que o livro de papel do professor. (Gilvan Tuyuka, comunidade Campinas do Rio Preto, agosto de 2014)

Durante uma viagem onírica, Gilvan conseguiu visualizar com grande detalhe as condições ambientais dos arredores da comunidade e detectou potenciais pontos de desequilíbrio e ameaça. Sonhou que estava participando de uma festa com os peixes e estes cantavam, dançavam e pronunciavam em seus cânticos guerra e feitiçaria. Ele conseguiu ouvir que cobra-grande teria o propósito de aliciar as crianças da comunidade. Ele disse: “a cobra-grande quer levar a nossas crianças”.

5.8.4. “A cobra-grande quer levar nossas crianças”

As visões xamânicas e os sonhos são visto com muito cuidado pelos indígenas. Mas, de acordo com os especialistas, é fundamental um diagnóstico preciso das visões oníricas antes tornar o assunto público. Em uma situação específica, Gilvan aguardou

vários dias antes de revelar suas visões. Ocorreu que três mulheres na comunidade estavam para dar a luz e uma delas teria que viajar até a cidade, por se tratar de um parto de risco que havia sido detectado pela enfermeira local. Nesse contexto, Gilvan procurou o catequista para comunicar que a comunidade estava em perigo e que as mães parturientes teriam que ter muito cuidado porque a “gente do fundo” queria fazer vingança, atacando as suas crianças.

As crianças, como já demonstrado em outros capítulos, são pessoas bastante desejadas por “gente-do-fundo” e também são as mais vulneráveis, sobretudo quando não receberam os cuidados próprios aos rituais de iniciação. Desde os tempos antigos se observam investidas de encantados para cima das crianças. Barbosa Rodrigues (1890) coletou uma narrativa no rio Negro denominada de *Tinkuan* cuja ênfase recai na negociação de crianças entre encantados e chefes indígenas.

Um chefe teve em outro tempo um filho que levou encantado, com a pele riscada, na barriga de uma piraiba. Esta piraiba encantada comia a gente que passava pelo lago. Os índios diariamente punham uma criança ao velho piraiba para engolir e deixar passar aqueles que iam pescar no lago. Os chefes viam que diariamente a gente desaparecia no lago e disseram: “vamos já cortar um uambé para fazer uma corda para pescar a piraiba que tem um filho na barriga”. Eles foram depois disso, ao mato buscar uambé para fazer uma linha de pescar para puxar a piraiba, e a isca deles foi uma criança bem bonita que atiram bem ao meio do lago. A piraiba pegou no anzol que puxaram, porém, a piraiba era valente e arrebentou a linha e fugiu. Depois um feiticeiro chamou os chefes e lhes disse: “meus netos, vocês não peguem a piraiba porque ela não é boa, é coisa má. Vocês agora façam uma linha de pescar com os cabelos de vossas mulheres para então a pegarem”. As mulheres imediatamente cortaram os cabelos e fizeram uma linha de pesca bem grossa e depois puseram para isca uma criança e puxaram a velha piraiba. Os pajés disseram: “vocês a matem, abram-lhe a barriga e nela acharão um pássaro que é um espírito. Vocês não o deixem fugir ou voar porque quando ele cantar Tinkuan! Nós todos morreremos”. Acharam o pássaro na barriga, mas fugiu da mão deles. O pássaro subiu e cantou: Tinkuan! Tinkuan! O céu ficou completamente escuro, a terra tremeu, o lago secou e a gente toda morreu, e só ficou no mundo o pássaro cantando: Tinkuan! Tinkuan! O pássaro feiticeiro que nós vemos hoje foi outrora o filho do chefe que estava na barriga da piraiba [...]. (Barbosa Rodrigues, 1890, p. 91-92)

O especialista explicou o motivo que levaria a gente-do-fundo a fazer vingança. O xamã pontuou que se tratava de rixa antiga protagonizada pelos antepassados, como, por exemplo, quebra de acordo e a forma como os indígenas estão usando os espaços. Porém, o que despertou a ira imediata dos chefes do fundo foram os constantes barulhos ocasionados pelo funcionamento dos motores das embarcações e o cheiro da gasolina

que se espalhou pelos rios. Como os especialistas trabalham na perspectiva de manter o equilíbrio dos espaços, das pessoas, dos espíritos. Gilvan e o catequista decidiram informar as mães gestantes sobre o perigo iminente, orientando-as sobre os cuidados que teriam que observar.

A gestante que teria que viajar para a cidade logo recorreu a santo Expedito²⁹⁴ fazendo preces e uma promessa ao santo. Comunicou ao catequista que se tudo corresse bem com o seu filho, ela seria responsável pelas despesas da festa do santo do ano seguinte. Quanto ao Gilvan, a mãe imediatamente solicitou que ele fizesse um benzimento. No dia do embarque para a cidade, mãe da gestante montou um pequeno altar no interior da sua casa, onde fixaram uma imagem de santo Expedito, amarraram algumas fitas coloridas e acenderam algumas velas. Depois um rezador conduziu uma sessão silenciosa, fez fumaça de breu que se espalhou por toda a casa e em seguida se direcionou até a canoa da viagem e silenciosamente, por alguns minutos, observou concentradamente ao longe e adentrou para o interior da embarcação sem falar com ninguém. A viagem seguiu sem nenhuma incidente.

No hospital, a parteira e o benzedor fizeram vigia até o nascimento da criança, quando essa nasceu, não chorou. Isso trouxe uma preocupação imediata para a mãe do bebê, porque durante a gestação ela teria frequentado a casa de uma mãe de santo na cidade de Santa Isabel, onde foram passadas algumas orientações. A mãe de santo primeiramente confirmou o sexo da criança e depois avisou na sessão que aquele bebê que estava no ventre teria que receber cuidados especiais, pois ele teria forças diferenciadas. Muitas hipóteses foram cogitadas. Pensou-se que ele poderia ser um benzedor, um professor, enfermeiro, vereador ou mesmo sair do rio Negro e ganhar a vida em outros mundos, no Rio de Janeiro ou Brasília, tornando-se uma pessoa distante. Após o nascimento, a criança ainda permaneceu dez dias na cidade antes de retornar para a comunidade. Antes da mãe adentrar com a criança na embarcação que a levaria de volta, um especialista realizou uma sessão de benzimentos, molhou a cabeça da criança com água do rio e passou cera de abelha na parte inferior do crânio do bebê, fixando um pedaço de breu.

Durante a viagem de volta para a comunidade, quando a embarcação navegava nas proximidades do lajeado próximo à comunidade de Espírito Santo, na margem esquerda do rio Negro, o sol já se aproximava das copas das árvores quando o rezador

²⁹⁴ Santo Expedito é festejado na comunidade de Mangueira, no Médio Rio Preto.

escutou um choro de criança que vinha do lado oposto ao qual eles navegavam. Ora se escutava com intensidade e próximo, ora se escutava distante como se estivesse em movimento. Durante alguns minutos o som do choro desapareceu e ninguém observava sinal de nenhuma embarcação nas proximidades. Essa situação foi confirmada pelo benzedor como um sinal dos encantados.

Quando se está navegando e um prenúncio de ataque de encantados é percebido, um conjunto de providências devem ser tomadas. Primeiramente, a mãe suspende momentaneamente a amamentação da criança, redobram os cuidados para evitar-se fazer *saruã*, o que implica suspensão de ingestão e preparação de qualquer tipo de alimentos no interior da embarcação. Cortinas de fumaça de breu são erguidas, ao fogo lançam-se breu e pedaços de resina de almecega²⁹⁵, risca-se com breu uma linha horizontal sobre a palma do pé da criança e amarram-se fitas coloridas, de preferência de cor vermelha, no pulso do bebê. Depois uma sequência de benzimentos é executada pelo especialista. Esse procedimento é destinado a mudar o estado corpóreo da criança, retirando o cheiro de humano, a aparência de humano, ato que se concretiza quando suspendem a amamentação, pois o leite materno é carregado de substância que os encantados relacionam diretamente aos humanos e o cheiro da almecega camufla a presença humana, confundindo a visão dos bichos e dos encantados, que passam a olhar a criança como um deles. A viagem prosseguiu e a criança ficou envoltada até a sua chegada à comunidade.

Quando a criança chegou à comunidade, imediatamente o rezador realizou uma sessão, demonstrando para a criança que agora ela estava junto dos parentes e que os bichos-do-fundo, os encantados e os bichos do mato iriam se afastar dela, porque ele havia rezado na essência dos elementos, da água, da terra, do ar e do fogo, respectivamente terra do fundo dos rios; o sangue; a fumaça de breu e raio. A terra do fundo dos rios possui elementos de todas as gentes (humanos e não humanos); o sangue tem na terra, mas tem nos animais, nos animais voadores, nos peixes; a fumaça de breu proteção quem vem do ar e o raio que é o responsável por emitir o fogo.

O rezador antecipou que as mães não poderiam descuidar porque o desejo da cobra-grande de raptar as crianças persistia. O rezador e os outros companheiros de força teriam que mapear as moradas dos bichos para tentar controlar os ataques. Na viagem seguinte para o rio Negro, combinaram de invocar uma reza nas moradas da

²⁹⁵ Breu branco retirado da casaca de uma árvore conhecida localmente como pau de breu.

arraiaçu, porque uma mãe havia sonhado que seu filho pequeno havia sido ferroadado por uma *arraiaçu* no rio Negro. Dona Valdiza de Jesus foi muito convicta ao associar o sonho ao propósito da cobra-grande, porque “cobra-grande e arraia pertence à mesma raça”.

Sempre ouvi dizer que esses bichos são tudo parentes. Eu ouvi dizer que eles não têm sangue quente, mas é parente, parente não tá só no sangue, tem parente que a gente nem sabe que é parente e vive junto da gente. A cobra-grande é companheira da arraia é parente também é igual ao sol e a lua que não tem o mesmo sangue, mas vivem do mesmo lado lá no céu. O sangue do sol é quente e o da lua é frio, mas eles são parente legítimo mesmo. Com a arraia e cobra-grande é do mesmo jeito. Se você enxergar uma arraia você pode ter certeza, tem também uma cobra-grande. Isso são coisas que a gente nem sabe dizer mesmo o que é, sabe, eles se conhecem. Esses bichos também são danados para encantar. (Valdiza de Jesus, Baré, comunidade Campinas do Rio Preto, julho de 2014)

A anciã baré relacionou o sonho da mulher à questão levantada por Gilvan Tuyuka quando ouviu que a cobra-grande teria o propósito de levar as crianças para o fundo, pois para a anciã baré, a arraia é aliada e companheira da cobra-grande, portanto qualquer ataque de arraia poderia estar associado à cobra-grande, confirmando o que o xamã havia pressagiado²⁹⁶.

5.8.5. A casa da *arraiaçu* no rio Negro.

Como vem sendo demonstrado, o rio Negro é ocupado por uma infinidade de seres (humanos, não humanos), cada um ocupando espaços de forma singularizada. Por exemplo, a morada de *arraiaçu*, um ser com alto grau transformacional. Os indígenas não consideram este ser como peixe²⁹⁷, mas sim como bicho, encantado, coisa que se transforma. As pessoas sabem identificar no curso dos rios onde existem moradas de encantados, no entanto é no rio Negro que habita a mãe da *arraiaçu*, temida por possuir poder de encantado.

As moradas de encantados são muito atrativas, pois nesses lugares os animais (peixes, quelônios, etc.) abundam. No entanto, poucas pessoas conseguem transitar por

²⁹⁶ Para os Makuna, de acordo com Arhem (2001, p. 275): “Los Padres de los peces son las anacondas y las rayas que viven en las profundidades de los ríos y las lagunas”. Em um mito tukano, as arraias aparecem como aliadas da cobra que devorara uma mulher no alto rio Uaupés

²⁹⁷ As arraias nas fases iniciais são classificadas como peixes ornamentais, no entanto peixes ornamentais não estão na mesma ordem dos peixes comestíveis. De acordo com Freitas (2007, p. 64), “a raia é considerada peixe ornamental”. Veremos no próximo tópico, a posição da arraia a partir do ponto de vista dos indígenas locais.

esses espaços sem correr riscos²⁹⁸. Dessa maneira, se evitam esses espaços, embora no limite não haja como respeitar rigorosamente tais proibições:

Desde os tempos dos antigos que cada gente teve o seu lugar pra morar. Não importava se era gente, bicho, onça, sucuriju, arraia se a *manjuba*. O Deus deixou cada um no seu lugar. Só que vão mudando, igualzinho a gente, se espalha, volta, faz parente e vai aumentando, vai se misturando. Hoje estamos aqui no rio Curuduri, amanhã posso está no Aracá, no Padauri. Desse mesmo jeito é o animal, o bicho, sabe né. A gente conhece a morada deles, às vezes ele tá lá, às vezes não, mas é dele, a gente sabe. Casa de bicho é lugar bom pra se mariscar, mas também é bom de encosto, parece que animal fica escondido nesses lugares porque eles sabem que o bicho não mexe, eles devem ser parentes e, parente não vão comer o próprio parente, né. No rio Negro e mesmos no Curuduri tem muita casa de bicho, onde peixes e animais de casco gostam de ficar. A fartura faz a gente enfrentar para garantir o nosso sustento. A gente vai buscar onde a gente sabe que tem, então enfrentamos os bichos. (Chico Santos, rio Curuduri, outubro de 2013)

Os rios são, portanto, habitados por cobra-grande (espíritos), encantados, bichos, entre outros, e que cada espaço²⁹⁹ possui um dono, como bem demonstrou Arhem (2001, p. 275):

Cada casa tiene su dueño; los dueños de las malocas de peces son llamados los "padres de los peces" (wai hacu masa). Ellos son las anacondas y monstruos de agua gigantescos llamados hawa. Ellos protegen los peces; no comen peces. Hawaes plano y tiene dientes como una sierra; come gente. Habitan en las partes profundas y oscuras de Irío, y chupa hacia abajo a la gente en remolinos. Cuando emerge de las profundidades, crea inmensas tormentas conolas.

Comenta-se que abaixo da ilha do Humaitá na margem direita do rio Negro há uma morada de *arraiaçu*, mãe de todas as arraias. A característica do local é descrita como um espaço que ferve como se estive em pleno redemoinho. A embarcação do filho de Antônio Buyawaçu uma vez cruzando o local foi sugada pela *Arraiaçu* que por pouco não alagou a canoa. Os indígenas confirmam que a bordo da canoa vinham duas

²⁹⁸ Somente pessoas especializadas conseguem mergulhar nesses locais sem serem acometidas por quaisquer ataques. Existem pessoas que se preparam antes de mergulhar em moradas de encantado. Pessoas mastigam folhas de uma planta conhecida como *sacaca*. Bruzzi (1994, p. 47) apresenta que alguns habitantes do rio Negro fazem uso de uma planta da família das *Euforbiáceas*, cujo nome científico é *Crotoncajúcara*, para enriquecer de poderes mágicos: "Tal pessoa, por exemplo, mergulha nas águas escuras do rio e do fundo traz qualquer objeto que ali perdera ele ou outro indivíduo".

²⁹⁹ Esses espaços que são considerados perigosos e podem também ser "casas de *manjuba*", sendo o acesso a esses locais mais restritos mesmo para aquelas pessoas que usam o poder das plantas e aquelas que buscam permissão através de benzimentos para adentrar em espaços considerados como perigosos.

crianças e, por sorte, ambas teriam passado pelos principais rituais de iniciação, inclusive o batismo de água. Esse feito livrou todos.

A gente vinha descendo e distraídos não desviamos da baixa do Humaitá. Sorte nossa que era de dia e as crianças que viajava com a agente eram batizadas na força do índio. Seu Augusto, a gente sentia a coisa puxando a canoa. A polpa parecia que encostava bem perto da boca de um bicho, o motor quase foi para o fundo. Minha irmã começou a chorar, gritando para não levar o filho dela. Meu Irmão começou a rezar. Quando mais com um pouco ficou tudo calmo, mas deu cansaço. Aquele lugar é casa de *arraiaçu*.

Na época deste ataque era o tempo da aparição da constelação de Antares, que localmente é identificada como “estrelas de buyawaçu” e estava próxima de ser vista na linha do horizonte. Esse fato reforçou o presságio do xamã, pois estava no tempo de *arraiaçu* encantada descer do rabo da buyawaçu que vive no céu, porque, diferentemente dos peixes, as arraias não descem da chuva para povoar os rios e igarapés e isso confirma a concepção de que arraia não é peixe e que são as principais aliadas da cobra-grande.

A arraia é um bicho que tem muitas caras sabe; tudo pra enganar a gente. Quando ela é pequena, ela vira borboletinha, igual ao neon, acará [espécie de peixes ornamentais], vive junto dessas raças. Ela se transforma até em folha velha que aparece quando o rio tá seco para ferroa a gente. A gente não come arraia, bicho bruto é quem se aproveita delas. Eu já peguei muitas arraias borboletinhas para trocar com o patrão da piaba. Resolvi parar porque meus netos só viviam doentes. Essas borboletinhas não são peixes, são filhas da *arraiaçu*. (Ailton – Baré, comunidade Tapera, rio Padauri, setembro de 2013)

Em algumas narrativas amazônicas, a raia ou arraia (*Batoideasp*) é considerada um ser encantado, predador feroz que não faz parte da dieta dos humanos³⁰⁰. Ela se transforma em folha, borboleta, encantado e é vista como um animal agressivo, por isso não comestível. Na região do Alto Juruá, Dias (2004) observou que os moradores de uma Resex consideram as arraias (raias) como animais imundos. Os animais imundos no contexto do rio Negro são classificados como necrófagos, portanto, evitados pelos humanos.

³⁰⁰ Os animais ferozes geralmente são colocados de fora da dieta local, como, por exemplo, a onça, considerada predador de alto nível trófico.

No Médio Rio Negro, a arraia é tida como um ser encantado que desceu do rabo da buyawaçu e que sempre viveu mexendo com as pessoas no rio Negro³⁰¹. Circulam muitas histórias em que humanos mantiveram relações sexuais com raias, principalmente a arraia lixa³⁰², tida como sedutora.

Os indígenas confirmam que quando a constelação buyawaçu ou *Boiassú* [cobra-grande] se posiciona sobre a linha do horizonte e encosta o seu rabo nas cabeceiras dos rios, muitos peixes descem da sua calda povoando lagos e igarapés, adentram no igapó e nesse movimento estão juntas as arraiais disfarçadas de peixes. A aparição da constelação de buyawaçu ou Antares marca, entre muitas coisas, a chegada da piracema, sinalizando a fartura de peixes, principalmente os peixes considerados de carne boa, como, por exemplo, aqueles da família dos *anostomidae* aracu, matrinxã; pacu; corvina, entre outros. A constelação de Antares, quando se movimenta para o “centro do céu”, marca o tempo do verão (dezembro a maio), assim como apontam uma série de fenômenos, como, por exemplo, as noites de friagens, a desova dos quelônios, principalmente de irapucas ao longo das praias e o tempo de coivarar a roça.



Figura 26: Antares vista no hemisfério sul nos meses de maio e junho. Imagem Observatório Nacional UFRJ.

³⁰¹ Estorniolo (2012, p. 207), aponta que para os Baniwa a arraia (*ñamaro*), não seria um peixe verdadeiro. Para eles, a placenta de Amaru (tia de *Napirikuri*) se transformou em arraia, e sua ferradura é perigosa porque ela seria venenosa como o *Kuwai*.

³⁰² A raia lixa (*Dasyatis Guttatus*) vive geralmente solitária, costuma formar pequenos grupos no período da migração, quando adultas chegam a pesar 100 kg.

Quando a constelação de buyawaçu desaparece³⁰³ há uma diminuição de peixes na região. Antimar de Jesus confirmou que “a buyawaçu que trás fartura e a mesma que retira”. Esse movimento é que garante que “as raças de peixes não acabem”. Portanto, não se trata apenas de considerar que buyawaçu significa exclusivamente piracema³⁰⁴, mas que a constelação influencia, além da direção dos peixes, a direção de chuva, tempo, nascimento de frutos e a própria escassez de peixes. Carvalho ([1949] 1983, p. 55) coletou informações no rio Negro a respeito do movimento da constelação de buyawaçu ou *boiaçu* e constatou:

Aprendi com os índios a distinguir algumas estrelas e constelações. Entre estas, a boiaçu ou cobra grande. Eles dizem que, quando ela desaparece no céu, é porque vem comer os peixes do rio, não havendo, pois razão para pescar nesses dias. [...] mostraram-me a araripari ou três-marias e logo a seguir o cacuri (cruzeiro do sul) tendo entre suas estrelas alguns peixes como o iuarauá ou peixe-boi (mancha de carvão), e também dois piracaçaras ou pescadores (alfa e beta do centauro), sendo que o mais moço deles (beta) está na proa da canoa pronto para arpoá-lo. A Via-Láctea parecia querer mostrar-nos seus milhões de pequeninas estrelas, apenas com ligeiras névoas ali ou acolá.

A reflexão do ancião baré Antimar de Jesus de que “a buyawaçu que trás fartura e a mesma que retira”, nos leva a confirmar que o movimento da constelação de Antares consiste no ato de dar para alimentar e retirar para preservar. Bruzzi (1994, 90) descreve o movimento em que a buyawaçu do céu recolhe e depois volta devolvendo peixes para os rios:

Dizem os indígenas que no céu ha uma Cobra-Grande formada por diversas estrelas, a qual denominam *Buyawaçu*. Em certa época do ano, quando caem as maiores chuvas no rio, *Buiauaçu* procura o leito dos rios, subindo-lhes até as cabeceiras. Devido ao grande volume do seu corpo, rio enche até transbordar. Nessa passagem pelos leitos dos rios, a *Buiauaçu* vai engolindo os peixes que encontra e, quando volta, devolve-os todos. Essa é a causa da falta de peixe por ocasião das grandes enchentes ou do *Buiauaçu*.

³⁰³ Berta Ribeiro (1995, p. 172) percebeu entre os Desana um movimento contrário, pois o desaparecimento de Antares corresponde à piracema: as piracemas estão associadas ao desaparecimento no horizonte de certas constelações, identificadas pelos Desana, as quais são acompanhadas de chuva que recebem os mesmos nomes. A partir de novembro, quando se observa no poente a constelação *aña poleró beró* (jararaca, rabo, redondo), provavelmente a calda do escorpião, ocorre à primeira piracema de aracu, mandi, pacu, surubis.

³⁰⁴ Silvia (2011) afirma que o período da piracema é conhecido como *Buyawaçu* pelos Baré.

Do ponto de vista dos indígenas, as arraias se disfarçam de peixes e se deixam engolir por *Buyawaçu* a fim de chegar aos rios, espalhando encantos, sedução e dor. A arraia é considerada dona da dor.

Esse bicho é enganador, é encantado. Ele engana até os bichos mais sabidos. A arraia se transforma em peixe para ser engolido pela *buyawaçu* do céu. Mas quando é o tempo da *buyawaçu* voltar para comer peixes, a arraia fica escondida igual uma folha velha, tem outras que cavam iguais ao tatu e se esconde que ninguém acha. Assim ela vai ficando nos rios. Por isso que a gente tem muito sofrimento, porque a dor desse bicho é a pior, nem o choque do poraquê é igual, nem a dor da mordida da jararaca é igual. A arraia é a dona do dor é um bicho encantado mesmo, porque é com as coisas dela mesma que a gente trata, sabe. A gente usa o esporão, a banha, o sangue. (Rubinho, colocação Buração, rio Preto, setembro de 2013)

A natureza dos encantados é deliberadamente paradoxal, na maior parte dos casos eles estragam, mas seus poderes são invocados para auxiliar no tratamento de alguns males. As chagas relacionadas às arraias são difíceis de tratar³⁰⁵. Para se buscar o tratamento de enfermidades que causam aflição, o pensamento vai até o centro da dor, de onde eles vão buscar o contrario da causa da dor. Durante os benzimentos para dor (dente, barriga, cabeça, etc.) é invocada a carne da arraia. Quando a dor é resultado de um ferimento que possui sangramento ou fratura exposta, a força do pensamento adentra ao sangue da arraia. A justificativa é que a ferroadada de uma arraia é considerada uma dor muito profunda e, dessa maneira, se trata a dor penetrando na carne e no sangue de um animal que eles reconhecem como potente³⁰⁶:

No rio Negro tem gente que enfrenta tudo, mas eu nunca vi alguém que não chorou quando foi ferroadado por uma arraia. Não, não tem, não conheço. Aqui no rio Negro o único animal que faz o homem chorar mesmo é a arraia nem a tocandira, nem a mamangava que são tão violentas não faz a pessoa chorar igual à ferroadada da arraia. O bicho é tão forte que não tem remédio que faça passar a dor, nem do branco nem do índio. Depois da dor, aparece a ferida que custa muito sarar. Tem gente que fica muito tempo tratando. (Chico Santos, rio Curuduri, outubro de 2013)

³⁰⁵ Não me deixaram de admirar as muitas arraias, que sobre areias vi, e tão grandes que algumas tinham de quatro a cinco palmos de diâmetro. Este peixe, de cujo ferrão, que tem na calda, justamente se tem ter veneno, posto que não mortífero, mas que faz uma chaga dolorosa e de dilatada cura. [...]. (Cópia do diário de Francisco José de Lacerda, Imprensa nacional, Rio de Janeiro, 1780)

³⁰⁶ Durante os benzimentos para dor são evocados muitos insetos, como por exemplo, vespas, marimbondos, mamangava, formiga tocandira, etc. Enquanto o processo de cicatrização da ferroadada desses insetos dura cerca de um a duas semanas, dependendo de corpo da pessoa, por outro lado, a ferroadada de uma arraia dura de quatro a cinco meses para cicatrizar, quando não deixa sequela na pessoa.

Outras partes do corpo da arraia são utilizadas para o tratamento de encosto e outras enfermidades. Por exemplo, o esporão³⁰⁷ é usado para tratar a hérnia de disco. Essa doença na concepção local é introjetada no corpo das pessoas através de encosto. As pessoas entendem que a força da arraia faz roer a hérnia porque as *batoidea* são animais que roem e conseguem serrar o disco com os dentes do esporão que são similares às de uma serra³⁰⁸. Outra substância da arraia que é muito utilizada no tratamento de enfermidade é a banha, que auxilia no tratamento do derrame. Seguindo a perspectiva indígena, o encantamento é enunciado como uma transformação de corpos, pois o exemplo ilustra bem essa questão. O derrame está relacionado a um processo de transformação porque as pessoas acometidas por essa enfermidade são aquelas assopradas por encantado, todavia elas não perecem, tampouco ficaram encantadas em definitivo, mas passam por transformações do corpo e da mente, perdendo partes do movimento, da fala, da visão.

As coisas no mundo não são erradas e não estão atoa. Tudo tem o seu movimento. A arraia que estraga é a arraia que remenda. A cobra que ofende é a cobra que cura. É assim que são as coisas, nada é errado. Arraia não é errada, cobra não é errada, elas obedecem apenas o seu movimento. Assim mesmo é o boto, tem gente que diz que ele é malina, tem gente que diz que ele é homem formado, encantado, tudo do boto eu já escutei. Assim são todas as coisas, nada é errado; a gente tem que saber também a intenção do bicho, mas não, ninguém procura saber a intenção e dizem, esses bichos agridem, esse outro faz panema e assim não entende, sabe. (Gilvan Tuyuka, comunidade de Campinas do Rio Preto, agosto de 2014).

Compreender que no mundo nada é “errado” faz parte do pensamento de poucas pessoas, mas é uma ideia que me parece infusa na filosofia dos especialistas rionegrinos. Alguns deles conseguem enxergar a essência das coisas e, ao invés de enxergar ambiguidade, enxergam complementaridade.

No nosso mundo todos tem roupas diferentes, sabe. O camaleão veste muitas roupas para se defender e buscar alimento. As cobras trocam de roupas por causa da chuva e do sol; a paca veste roupa de sucuriçu pra ficar andado na beira dos igarapés para enganar o caçador. Só que cada um com os seus poderes. No nosso mundo é assim, a gente tem que ficar parecido com gente que vive em nossos caminhos, até na cidade é assim. Porque nós indígenas vestimos as

³⁰⁷ Cabalzar (2005, p. 76) em pesquisa sobre a ictiofauna no Tiquié, demonstrou que “quando o peixe possui esporão este é caracterizado na reza como uma arma, por isso o peixe precisa ser desarmado”.

³⁰⁸ Silva (2008, p. 351) evidenciou que as arraias marinhas são largamente empregadas na medicina caseira entre os ‘caiçaras’ da Mata Atlântica. Os ovos da arraia marinha são utilizados contra hemorragia por mulheres.

roupas de vocês? Porque a gente precisa complementar, ficar igual aos outros, sabe. (Gilvan Tuyuka, comunidade Campinas do Rio Preto, agosto de 2014)

Dentre os animais que mais se metamorfoseiam estão os cetáceos. O boto é visto como um ser plural, ora peixe, ora gente, ora encantado, sedutor, amante, azarento, enfim, parafraseando Gilvan Tuyuka, “um ser que veste muitas roupas”.

5.8.6. “O boto veste muitas roupas”.

Na região do rio Negro, os indígenas afirmam que existem três principais variedades de botos³⁰⁹, os quais são nomeados em nheengatu de: *piraiuara* (vermelho grande); *oiara* (róseo), e o *tucuxi* (cinzento), sendo esse último o mais comum no Médio Rio Negro. Os botos são vistos como seres de distintas ordens (peixes, homem, encantado, etc.). As relações do boto com os rionegrinos e com as populações amazônicas em geral são bem marcantes, pois nas narrativas, assim como na vida cotidiana, os botos participam de cerimoniais de humanos, como, por exemplo, as festas de santo; a celebração de alianças matrimoniais encantadas (já descrita no terceiro capítulo da tese), bem como são associados aos infortúnios que afetam as pessoas. Há também outros atributos associados, como azarento, sedutor, amigo, inimigo, mediador e xamã.

O interesse neste tópico é apontar a pluralidade da posição do boto, subsidiado pela afirmação de Gilvan Tuyuka, de que ele “veste muitas roupas”. A ideia não é teorizar profundamente as narrativas do boto, mas sugerir que, apesar do ceticismo do pensamento ocidental ao conceber as histórias de botos como anedotas, lendas e falácias³¹⁰, no contexto rionegrino essas narrativas mantêm uma relação com um passado não muito distante, elas fazem parte de um presente operante e passam por um processo de “reinvenção contínua” no sentido empregado por Wagner (2010).

Como já visto no terceiro capítulo, o boto na região amazônica já foi pesquisado em diferentes vertentes: ecológica; fisiológica e etnológica. Os trabalhos de ecologia e fisiologia são bem mais específicos, enquanto que nos de etnologia o boto aparece de

³⁰⁹ Os botos são animais que vivem tanto nos mares oceânicos quanto nos rios, por isso suponho a existência de tantas narrativas relacionadas a ele, observando uma estrutura com algumas variações relacionadas ao contexto em que se narra.

³¹⁰ Esse posicionamento vai ao encontro dos argumentos de Lima (2014, p. 186), quando considera que as narrativas do boto exemplificam o desencontro persistente, em que o embate entre concepções de mundo diferentes é posto em termos de verdade e mentira, razão e crença, poder e submissão.

maneira marginal, exceto para a pesquisa de Slater (2001), que toma as narrativas relacionadas aos cetáceos amazônicos como centrais de suas análises³¹¹.

Stradelli ([1949] 2009) lançou algumas notas preliminares sobre o boto quanto à sua classificação. Em suas principais obras, questões relacionadas ao boto aparecem de forma dispersa, quando não classificatória. O pesquisador italiano, no “Vocabulário português-nheengatu e nheengatu-português” de 1929, apresenta de forma sintética as variações de cetáceos que povoam os rios Amazônicos, dando ênfase para os três já citados acima. Wallace ([1853], 2004, p.183) presenciou e ouviu algumas narrativas relacionadas ao boto, quando trata com certo ceticismo:

Seja como for, esta ainda existe. Não há muito tempo que ouvi dizer de um boto que, sob formas humanas, fora alta noite render finesas da sua rapariga, e os que narravam os fatos o faziam com a maior boa-fé. Desta crença no boto resulta uma enfermidade nervosa, que acomete homens e mulheres, sob a denominação de *uiara* – ataque de nervo [...]. É *uiara*, é *uiara*, conquanto algumas pessoas menos crédulas me observassem que era antes a aguardente a causa mais próxima daquilo.

Wallace é informado sobre uma das manifestações mais corriqueiras relacionadas ao boto, como, por exemplo, a sedução de mulher, mas se depara também com uma situação em que um homem estava sendo acometido por uma doença denominada pelos indígenas de *uiara*³¹², uma enfermidade nervosa cujos sintomas são tremedeiras no corpo semelhante a um ataque epilético. Os indígenas associam as crises desencadeadas pela *uiara* à manifestação de encantados. Slater (2001), a partir de pesquisa na região amazônica (Parintins, Manaus, Santarém, Ilha de Marajó, etc.), empreendeu um estudo das narrativas referentes ao boto. A autora defende a tese que as narrativas do boto na Amazônia “mostram uma visão definitivamente nada ocidental do mundo e que revelam uma perspectiva não antropocêntrica e uma noção excepcionalmente fluida do eu e do outro”. É sob essa perspectiva que os rionegrinos concebem sua relação com o boto.

As pessoas sabem da existência das variedades de boto, como já demonstrado, no entanto nem todos têm a ciência de distinguir quando estão à frente de um peixe-boto

³¹¹ Lima (2014), a partir da leitura do livro “Dance of the dolphin: transformation and disenchantment in the amazonian imagination” de Candace Slater (2001), faz uma análise brilhante a partir da teoria do perspectivismo ameríndio, quando procura buscar um entendimento amplo das narrativas no contexto colonial. Maués (2006) relaciona o pensamento amazônico do boto à gente-do-fundo, a encantaria. Herris (2000) vai analisar o boto como um animal transformacional. Bruzzi (1994) apresenta importantes questões relacionadas ao boto no contexto do Alto Rio Negro.

³¹² *Uyara*, de acordo com compêndio de palavras em nheengatu de Miranda (1944), é uma palavra que significa boto.

ou de um boto-encantado. A narrativa abaixo denominada “*pira iauára*”, narrada por Antônio Buyawaçu, se aproxima dessa concepção:

Pira iauára

Certo dia, dois irmãos, o mais novo solteiro e o mais velho já casado, saíram para pescar para juntar alimentação para distribuir para as pessoas que iriam participar de um *ajuri*³¹³ na roça da sua mãe. Durante as remadas, um grupo de boto – *pira iauára* - acompanhava a canoa dos rapazes. Um deles ficou muito irritado com os botos, alegando que eles estavam espantando os peixes. O irmão mais velho disse: “*meu irmão isso é boto-peixe, não mexe com ninguém. Eles querem brincar com a gente. Deixe os botos quietos*”. O irmão mais novo estava muito zangado, ignorou o conselho do irmão mais velho. Então o rapaz pegou uma zagaia se aproximou do grupo de boto e acertou um deles. A zagaia perfurou o olho de um dos botos. Logo em seguida os botos desapareceram. Os rapazes então continuaram subindo do rio. De repente, começa a cair um temporal e o rio fica cheio de banzeiro. A canoa deles se alaga. Os dois irmãos ficaram desorientados e se separam durante o temporal. Quando a tempestade cessa, o rapaz solteiro que havia acertado o boto desaparece. O irmão mais velho fica chamando pelo irmão mais novo, mas nada. O irmão mais velho volta para a comunidade para avisar os pais que o irmão mais novo havia desaparecido. Os pais perguntaram o que havia acontecido. O rapaz explicou o que havia se passado. Eles seguiram viagem e veio uma tempestade que fez banzeiro no rio e alagou a canoa, a chuva estava muito forte e ele se perdeu do irmão. Um grupo de homens da comunidade resolveu ir até o local do alagamento para procurar o rapaz. Rastreamos todo o local, mas não encontraram nenhum sinal do desaparecido. Voltaram para a comunidade na certeza que ele havia morrido, a mãe chorava muito. Mas ele não morreu não! Uma tropa de boto levou o rapaz para o fundo para ele curar o boto que ele havia zagaiaado no olho. Chegando ao fundo, ele viu muitos peixes doentes, com anzol quebrado na boca, viu boto arpoado, viu que ali parecia um hospital para curar gente-do-fundo. O boto que ele tinha acertado estava deitado numa laje. A tropa de botos levou o rapaz até a laje e perguntou se ele se lembrava daquele boto. O rapaz respondeu que sim, pois ele havia acertado um boto no olho, porque ele estava espantando os peixes. Os botos responderam que ele [o rapaz] só voltava para o seu mundo se curasse o olho do boto. O rapaz disse que não era pajé, mas que aprendeu algumas rezas com seu avô. Os botos disseram que o povo do rapaz sabe muitas coisas, e ele deveria saber como curar o olho do boto. O rapaz começou a rezar sobre a escolta de um grupo de botos, que foram designados para matar o rapaz caso o boto enfermo não se recuperasse. Por sorte do rapaz, a reza estava funcionando e o boto melhorou. Então o chefe dos botos, chamou o rapaz e explicou: “*você tá vendo tudo isso aqui*”. Ele apresentou os peixes, cabeçudos, botos, todos aqueles que foram agredidos por “gente” de cima e disse depois: “*nós não sabemos curar os arpões fñcados por vocês em nossa gente, nós não sabemos tirar*

³¹³Em nheengatu significa ajuda coletiva, uma espécie de mutirão muito comum entre as populações multiétnica do rio Preto.

os anzóis que vocês arremessam em nossas bocas, ou seja, as agressões causadas pelos seus parentes nós não damos conta de curar, mas nós temos a nossa força de atacar vocês, assim quando estamos fortes, vamos buscar os agressores para curar e mostrar como é a vida dos doentes daqui”. Depois disso, o chefe dos botos pediu para os companheiros vendarem os olhos do rapaz e retornar com ele para o mundo de cima. O rapaz foi encontrado depois de passar dois dias desaparecido. Por um tempo ele ficou variando e contava aos poucos o que havia visto quando estava desaparecido.

Para o narrador, o boto-peixe é diferente do boto encantado, pois ele e as pessoas mais vividas sabem diferenciar quando é um e quando é outro:

Se você encontrar um boto chafurdando malhadeiras, pode ter certeza que é um boto encantado. O boto-peixe sabe pescar, o encantado não, este só vem pra estragar. Até o cheiro dele é diferente. O boto-peixe não fede tanto a peixe quanto o bicho encantado sabe. O encantado tem um fedor muito forte de tudo que não presta. De longe a gente já sente aquele cheiro forte, pode ter certeza, é o encantado se aproximando, é o bicho boto mesmo. Tem gente que vem pra cá e fica duvidando do que esse bicho pode fazer. (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campinas do Rio Preto, julho de 2014)

O ancião baré chama atenção para uma questão bastante suscitada quando o assunto é o boto. “Muitas pessoas duvidam se os botos ainda malinam?” Porque -- continua o ancião -- “as pessoas, principalmente aquelas que vão para cidade estudar, ficam duvidando das malinagem dos botos e dizem que não existe boto homem, encantado e que não estão mais no presente”, sugerindo que as narrativas e a crença no poder transformacional do boto dizem respeito à imaginação dos antigos³¹⁴.

Vinculada a essa concepção, uma garota³¹⁵ *caraiu* servidora do Governo do Estado do Amazonas visitou o rio Preto durante uma das minhas etapas da pesquisa de campo a fim de conhecer os piaçabais da região. A moça se envolveu em uma situação muito sugestiva e recorrente acerca do modo como as pessoas concebem suas relações com o boto e outros seres invisíveis das águas.

O caso se inicia quando estávamos nos preparando para uma expedição para o Alto Rio Preto, local onde estão concentrados os maiores piaçabais da região. Quando estávamos preparando a embarcação, abastecendo, organizando os espaços, uma mulher baniwa que estava nos acompanhando na condição de recenseadora chamou o

³¹⁴ Slater (2001), no curso da sua pesquisa, encontrou entre seus interlocutores aqueles que se omitiam de contar histórias por acreditar que tudo era coisa do passado e que para o contexto não se passava de falácias, mentiras. Por exemplo, uma mulher de 49 anos relatou para a pesquisadora que se contasse para ela tudo que sabia sobre o boto, as pessoas da cidade iriam chacoalhar.

³¹⁵ Na ocasião, a garota servidora do Governo do Amazonas se encontra no rio Preto e Padauri para realizar fiscalização nos piaçabais voltadas ao trabalho escravo.

responsável pela expedição e solicitou que a liberasse dessa viagem. O responsável não aceitou de imediato a solicitação da mulher baniwa. Depois de muita insistência ela explicou os motivos que não lhe permitiam subir o rio -- estava menstruada e essa situação iria colocar em risco a viagem. A justificativa foi aceita pelo chefe da expedição. Com sua ausência, a equipe era de três *brancos*, uma mulher baré, uma mulher tariana, um homem baniwa e a garota *branca*. Começamos a subir o rio Preto por volta das dezesseis horas, o sol ainda castigava as nossas cabeças, mas instantes depois ele foi baixando lentamente e mergulhou silenciosamente no rio. No momento do crepúsculo, o céu estampava um tom avermelhado.

A partir de então, vários acontecimentos se sucederam: antes da noite chegar, dois peixes da espécie cúbio esbarram no casco do bote e pulam para dentro da embarcação. Um ficou na proa enquanto o outro ficou na popa. Ficaram se debatendo, mas ninguém da tripulação deu importância, pois naquela hora estávamos todos aflitos, já que, de acordo com o prático, havíamos perdido o canal correto e a noite já nos envolvia. Continuamos a navegar sem direção e quando demos conta estávamos em um lago de águas paradas, sem qualquer pista sobre qual direção seguir, os homens pularam da embarcação para averiguar se havia um local de terra firme para pernoitarmos. Resolvemos então parar e armamos um acampamento improvisado à beira do lago. Depois de acender o fogo, disputamos entre nós os melhores espaços para armar as nossas redes, pois o medo de predadores e encantados era grande, sobretudo para os menos experientes, como eu e a moça branca. Ela preferiu dormir dentro do bote, junto com os dois peixes cúbio que continuavam em nossa embarcação. No entanto, ninguém sabia que ela estava menstruada. À noite os botos começaram a rondar o bote, soltando estrondos, deixando a moça inquieta e acordada. Para ela a noite foi terrível, sentiu calafrios e teve febre.

Quando amanheceu, as mulheres indígenas providenciaram um remédio para a garota. Prosseguimos a viagem agora acertando a direção. Depois de duas horas de viagem chegamos a um sítio. No porto, o prático perguntou o que iríamos fazer com os peixes cúbio, mas um havia desaparecido. O prático sugeriu que jogássemos fora o que ficara. Foi então que a mulher baré descobriu que a moça branca estava menstruada. A indígena resumiu assim a situação:

“A culpa de nós nos perdermos ontem foi por causa dessa garota; vocês viram que nada mais deu certo em nossa viagem. A gasolina foi embora, não chegamos ao piaçabal, pegamos chuva forte”. E concluiu: “mas foi melhor não termos ido ao piaçabal, pois

todos com o corpo em risco, chamando a gente-do-fundo e gente-encantada para junto de nós. O corpo de vocês 'brancos' é diferente, nós indígenas temos o corpo diferente de vocês, mas é preciso ter cuidado. Poderiam acontecer coisas piores, mas como meu pai sabe rezar, fechou meu corpo, mas 'gente-do-fundo' é malina, invejoso e sabe se aproveitar da situação de cada pessoa”.

A mulher baré explicou que aqueles peixes não saltaram no bote por acaso. Eles são gente-do-fundo. Eles vieram mandados para desviar a nossa rota para acontecer alguma coisa com algum de nós, para que fôssemos levados para o mundo deles, o que não haveria ocorrido porque os indígenas do rio Negro fecham o corpo quando são batizados na água. Ela ainda alegava que carregavam uma cabeça de alho e pedras a almíscar. De acordo com a indígena, o alho espanta os animais, “gente-do-fundo”, os espíritos, e a maioria dos seres maléficis, devido ao seu cheiro forte. O almíscar tem o poder de tornar as pessoas invisíveis aos olhos dos encantados. No entanto, para ela, os dois peixes que invadiram a nossa embarcação tinham a missão de estragar algum de nós, mas eles acabaram salvando a garota dos ataques dos botos. Os botos são inimigos de muitas gente-do-fundo, mas eles têm os amigos também. Esses peixes que nos acompanharam seriam seus inimigos. Os dois peixes passaram a noite lutando com os botos por causa da garota ‘branca’. Primeiro os peixes queriam estragar a garota, mas passaram a defender porque seus inimigos, os botos, queriam levá-la. A luta foi grande e nem um nem outro conseguiu levar a garota para o fundo. O peixe que desapareceu teve que voltar para o mundo-de-baixo para avisar os seus companheiros o que estava acontecendo, deixando o companheiro vigiando nossa tripulação. O diagnóstico todo é finalizado da seguinte maneira pela mulher baré:

“Nós fomos avisados. Agora temos que ter cuidado. A interrupção da viagem foi muito boa, porque se continuar, gente-peixe vai estragar um de nós, principalmente nós mulheres indígenas que estamos acompanhando vocês”.

A situação configurou o prenúncio que estávamos adentrando em um mundo perigoso, mas também, demonstrou as teias de relações que são constituídas entre pessoas do mundo de baixo. As relações do boto, tanto no mundo de baixo quanto no mundo de cima, são marcadas por oposições: amigos-inimigos; peixe-boto-boto-encantado; peixe-homem, protetor-azarento³¹⁶, conotando que os boto “se vestem de muitas roupas”.

³¹⁶ Diz-se que os botos tomam conta do rio e de seus seres, funcionando como vigias subaquáticos. Essa missão protetora não é estranha aos golfinhos, os quais são tratados pela mitologia clássica como amigos e aliados dos humanos. (SLATER, 2001, p. 99)

A gente conhece muitas histórias de botos. Conheço muitas delas. Um dia trabalhando no piaçabal sozinho com a mulher, parei para pensar, fiquei pensando, pensando. Chamei a mulher e disse para ela: Acho mesmo que boto é igual ao jeito do nosso povo. O bicho é malina, o bicho que bisbilhota as coisas dos outros, gosta de festa e caminha por todos os lugares. Tem história que ela anda bem vestido, com roupas bonitas. O povo daqui também gosta de andar bonito. Sabem se os nossos rezadores não aprenderam mesmo foi com eles. Boto é pajé, tem gente que gosta, tem gente que não gosta. É igualzinho mesmo. (Antônio Buyawaçu, comunidade Campinas do Rio Preto, junho de 2014)

As reflexões do interlocutor apontam os Baré como semelhante ao boto em seus aspectos gerais. Essa reflexão conduz-me a esboçar a ampla relação que os baré mantêm com o boto, no entanto, não dá para explicitar quem aprendeu quando quem: boto com os Baré ou os Baré com os botos, todavia as pessoas da região asseveram que os botos são quem invejam os baré e, por isso, procuram fazer todas as coisas que os humanos gostam, como exemplos, participar das festas de santo, andar bem vestido, saber de benzimentos, ser pajé e inúmeros outros comportamentos. Portanto, Baré é gente-boto? Essa pergunta não é fácil de responder, no entanto, o que se observou ao longo da tese foram situações em que os Baré são povos cuja posição é marcada por ambiguidades, assim com os botos, que se movimentam entre idas e voltas nos rios. Os baré navegam constantemente entre as cidades, porém, a comunidade é sempre o porto de regresso. Mas uma semelhança bem evidente é que os botos, assim como os Baré são povos do rio.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Como demonstrei ao longo da tese, as relações entre patrão e freguês na região Amazônica são antigas, registram-se desde os tempos da colonização, intensificando-se no século XIX com o ciclo da borracha. No Médio Rio Negro, o extrativismo da piaçaba reproduziu e atualizou o regime do aviamento, uma modalidade de exploração econômica associada ao crédito, à dívida e às trocas de produtos naturais por bens e produtos industrializados, onde a circulação de moeda é restrita. A lógica do sistema de endividamento continua firmemente enraizada na mentalidade dos povos indígenas locais, porém com novos formatos, como por exemplo, a não fidelidade ao patrão e a diversificação das negociações, que não se restringem apenas a trocas por produtos naturais. Esse enfoque representa a parte que menos sobressaiu na tese, embora represente as bases para argumentos centrais. A partir de elementos estruturais centrais do regime de aviamento, outras pistas foram nos conduzindo para outros campos. No entanto, essas abordagens que empreendi nesta tese não deve ser tomada como um artifício discursivo para encobrir a exploração que a maior parte da literatura pertinente reafirma.

Percebeu-se que relações patrão-freguês vão além de um mero contrato econômico, incidindo em aspectos de ordens bem distintas, como a relação paternalista, a socialidade que envolve uma variedade de gentes, a aceitação da convivência com os encantados, estes considerados seus vizinhos próximos, assim com a importância do xamanismo, dos donos e das festas de santo, estas vistas como um cerimonial agregador e aberto para as alianças políticas e matrimoniais. O cerimonial da festa é um momento de suspensão temporária de algumas restrições impostas aos fregueses, como, a liberdade de expressar suas angústias perante o patrão através de várias manifestações, como da dança do freguês piaçabeiro e a dança dos mascarados.

Embora o regime de aviamento no seu aspecto econômico não tenha sido enfatizado, é importante salientar o quanto este aspecto está presente na memória das pessoas que viveram durante o tempo dos grandes patrões, em geral apontados como muito violentos, como o demonstra o exemplo dos patrões militares Sargento Guilherme e Lopes de Sousa, lembrados como os que mais derramaram sangue na região do Padauri e Preto. A soberba e o destemor desses patrões não são comparados a nenhum outro animal, encantado ou “bicho bruto”, pois para os fregueses, os animais mais valentes da mata e do rio e, até mesmo os “bichos brutos”, têm a seu momento

amistoso. Não era o caso desses patrões, os protótipos de patrão rionegrinos, vistos por um prisma paradoxal. Uma série de adjetivos vincula-se a eles, como patrão bom, patrão grande, patrão feroz, patrão festeiro, patrão-pai, patrão-encantado, entre outros. Esse tipo de patrão é o que mais intensificou relações com os fregueses indígenas na região do Médio Rio Negro e sua ambiguidade marca o campo relacional patrão-freguês. Citando o freguês Genésio Gereba: “para ser bom patrão não basta ser somente bondoso, tem que *ralhar*, mas também tem que ter muita mercadoria, não sovinar e saber negociar com nós [fregueses] e com os donos da mata grande, esses os principais”. Esses atributos se afastam da noção de predação, enfatizada por boa parte da etnologia amazônica. Não obstante, os enunciados e as situações observadas durante a pesquisa nos sugerem que na relação patrão-freguês há mais que predação, que ariscamos caracterizar simultaneamente como paradoxal e amistosa. Essa relação é bem ilustrada no caso do *caricawara* ou gente-onça. O encontro entre humanos piaçabeiros e *caricawara* se caracteriza pelo aspecto amistoso, paradoxal e de suspense, onde nenhum dos lados tenta a agredir o outro ou impor as sua própria perspectiva. Ao contrário, parece haver aí uma certa sintonia de propósitos, cujo desfecho é cada um seguir o seu caminho após um momento de sociabilidade.

Gentes de ordens variadas são percebidas como integrantes de um campo amplo de socialidade, por exemplo, as palmeiras de piaçaba, os pés de *maniwa*, os pés de arumãs, os donos, estes vistos como mediadores fundamentais, pois qualquer intervenção nas coisas da floresta e dos rios conduz para uma negociação direta com eles. Estes não se apresentam na sua forma corpórea ou na sua fisicalidade, pois as pessoas no rio Negro não os descrevem morfologicamente, no entanto, percebe-se e se reconhece que para cada coisa nos mundos há um dono.

Os donos estão presentes em todos os espaços. Suas intervenções se dão em prol da manutenção dos espaços e do controle das coisas dos mundos. Eles, os xamãs e os benzedores-rezadores são responsáveis por um mínimo “alinhamento” entre mundos, embora muitas pessoas afirmem que os xamãs são condicionados pelos donos; outras já esboçam que os donos podem também ser um auxiliar de xamã. Poucas pessoas expressam abertamente a importância dos xamãs, mas seus serviços são acionados diariamente. Como observei, o xamanismo no rio Negro é levado a sua maneira, é invisível aos olhos de um observador não especializado, seus rituais não são celebrados em grandes atos públicos, mas reservados, sobretudo no meio do piaçabal, onde os encontros com outras gentes são latentes. Como enfatizou uma interlocutora aguardando

um freguês sair do piaçabal para benzer seu neto: “os fregueses têm mais força porque vivem mais próximos dos donos e de outras gentes no meio da mata grande”. Portanto, o espaço do piaçabal é visto como uma fonte de sabedoria, é o espaço do conhecimento.

Os especialistas (xamãs, rezador, benzedor) transitam em outras esferas da vida pública rionegrina. Como vimos, há casos de xamãs coordenando reuniões bíblicas na capela, fornecendo orientações para o levantamento dos mastros e na condução das ladainhas durante as festas de santo. O próprio xamã que me auxiliou em boa parte da pesquisa, reconhece a necessidade de se aliar a outras forças, a outras rezas e benzimentos, inclusive se juntar a todos os tipos de santo porque, segundo ele, nos rios Padauri e Preto tem muita mistura.

A mistura na festa de santo nos permitiu trazer para a reflexão a questão do *dabukuri*. Não obstante, não observei abertamente as pessoas sugerirem tal correlação. Porém, em alguns atos durante o cerimonial (distribuição de frutas), parece-me possível apontar alguma semelhança ao *dabukuri*. No entanto, como enfatizam algumas pessoas do rio Preto, “a festa de santo é para o santo, se a gente junta tudo é porque os antigos já faziam e, assim a gente continua fazendo, mas diferente”.

Uma liderança política local enunciou que a festa de santo “é parte da cultura baré”. Nesse sentido, essa afirmativa nos levou pensar, além do *dabukuri*, em uma série de outras questões, como, por exemplo, as alianças políticas e cerimoniais e a própria posição dos Baré, pois a festa de santo como “cultura baré” alinha-se às discussões acerca de seu processo interminável de “virar branco”.

A estrutura da festa constitui um *locus* privilegiado para se pensar os paradoxos baré do “virar branco”, tornar-se diferente do que se é. Os encantados “desejam namorar os Baré”, por acreditarem que eles sejam uma espécie de gente que se diferencia em corpo e substância dos outros coletivos indígenas rionegrinos. Essa concepção, transmitida por um xamã sobre o modo pelo qual os encantados vêem os Baré, reforça ainda mais o pensamento local muito difundido no rio Negro quanto à indianidade do grupo, pois se afirma que eles sempre foram vistos como pessoas que sempre estiveram caminhando na direção dos *caraiu*. Os Baré retrucam impetuosamente, afirmando que no pensamento local, como afirma Orlando Baré, “é como se os índios não pudessem melhorar de vida. É uma concepção do mundo social que entra em choque com o pensamento indígena – são dois mundos que estão em eterno conflito, mas que precisam ser reunidos, pois esse é o mundo baré”. Orlando Baré aponta ainda que além dessas questões é a inveja de outros que leva à afirmações de que os Baré estão virando branco

ou “quase branco”. Nesse sentido, intenta-se muitas vezes negar aos Baré uma condição indígena no contexto do atual movimento indígena regional.

Dançar durante as festas de santo ao som das bandas estilizadas produz nas pessoas o sentimento de não estarem tão distantes dos *caraiu*, pois as músicas e o estilo de dançar a moda regional atendem à vontade de “virar branco”, ou o “estar branco”, ou ser o “quase branco”, configurando um sentimento de acesso às coisas que são próprias do meio citadino. Essa situação pode ser demonstrada na importância que as pessoas depositam às indumentárias. Durante os bailes, as pessoas, inclusive os fregueses, procuram usar as melhores roupas, esbanjam elegância em detalhes, fazendo uso de objetos industrializados, como aparelhos de celular de última geração, demonstrando o quanto já não estão tão distantes dos *caraiu*.

O acesso a bens industrializados pode assim ser tomado com uma metamorfose, no sentido de que quanto mais a pessoa adquire, mais demonstra estar “virando branco”, principalmente quando se contrapõem aos vizinhos próximos ou àqueles que estão nas cabeceiras dos rios, considerados desprovidos dessas inovações. Neste sentido, compartilhando do argumento de Kelly (2005), o contexto de “virar branco” possui uma referência tanto histórica quanto sincrônica, temporal e espacial. Boa parte da literatura etnológica referente ao noroeste Amazônico, Hugh-Jones ([1979]2013), Andrello (2004, 2006, 2010, 2012), Andrello *et al* (2015), demonstra o quanto os povos do rio Negro passaram por grandes processos de transformação, tanto nos aspectos sociocosmológicos quanto históricos, sobretudo os Baré, que são vistos pelos demais povos indígenas rionegrinos como os primeiros povos a “virar branco”. Em um mito tukano, por exemplo, citado por Andrello (Idem.), em um momento do processo de transformação de gente-peixe em gente-humana, os Baré são os primeiros a se transformar em brancos. O “virar branco” no contexto histórico constitui a marca de uma contínua aproximação com as pessoas da cidade, bem como uma diferenciação em relação àquelas que estão a montante, mais distantes dos centros urbanos e desprovidos de mercadorias industrializadas e do poder de realizar e participar das festas com todos os requintes de uma festa de *caraiu*³¹⁷. No entanto, percebo que o “virar branco” é muito ambíguo. Essa ambiguidade é a marca distintiva dos Baré, pois assim como os botos, os Baré também vestem muitas roupas: são patrões, fregueses, xamãs, rezadores,

³¹⁷ Percebo que o referencial de *caraiu* citadino se deslocou. Agora os referenciais passam para os *caraiu* que moram nas grandes cidades, como, por exemplo, São Paulo e Rio de Janeiro.

benzedores, *caraiu*, enfim, eles demonstram uma inclinação toda particular a vários processos de transformação simultâneos.

Em suma, diante do exposto, apontamos que os Baré nas suas diversas posições demonstram flexibilidade e resistência, isto é, demonstram a capacidade de se adaptar criativamente às novas condições e se manter enquanto coletividades. A capacidade de conseguir negociando as condições do presente é a razão básica de seu sucesso adaptativo e a característica elementar deste coletivo peculiar. Por fim, toda variação ambiente no qual os Baré estão inseridos parece responder à sua capacidade de abraçar a mudança, sem que isso resulte no fim de seu modo de vida corrente. Eles não vêm nenhum problema em se submeter a situações adversas, ser patrão, freguês, xerimbabo, adotivo, xamãs, rezador, namorar encantados entre outras, assim como não vêm problemas em reconhecer que são misturados. A mistura não cancela o que são. Fazendo um contraponto ao pensamento de Braz França, uma liderança política baré, que enfatiza que “nós não éramos índios”. Observo nessa afirmativa que eles suspenderam a sua condição de ser e agora pretende permanecerem indígenas do jeito deles, “virando branco” ou “quase branco”, vereadores, professores, presidente da Foirn. Nesse caldeamento, a expressão de um jovem baré faz jus a tudo exposto: “não poderíamos ser chamados de índios, mas, sim, povos diferentes”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. Revista de Antropologia da UFSCar. V 5, n 1, p.7-28, 2013.
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa. **As colocações**: formas sociais, sistema tecnológico, unidade de recursos naturais. Mediações: Londrina, v 17, n 1, p.121-152, 2012.
- ALMEIDA, Mauro. **Rubber tappers of the upper Juruá River**: the making of a forest peasantry. Tese de Doutorado. University of Cambridge, 1992.
- ALEXANDRE FERREIRA. R. **Viagem filosófica**. Pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Valer Editora. Manaus, ([1776] 2008).
- AMORIM, Antonio Brandão de. **Lendas em Nheengatu e em Português**. Manaus, Fundo Editorial – Associação do Comércio do Amazonas - ACA, [1893]1987.
- ANDRELLLO, Geraldo. **Nomes, posições e (contra) hierarquia**: coletivos em transformação no alto rio Negro. Mimeografado, versão final integrou um período de estágio pós-doutoral no PPGAS/Museu Nacional no segundo semestre de 2014.
- ANDRELLLO, Geraldo. **“Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces” Um comentário a Piense, luego creo**. No prelo, resenha Anuário Antropológico, 2016.
- ANDRELLLO, Geraldo. **Rotas de criação e transformação**. Narrativas de origem dos povos do rio Negro. Instituto Socioambiental, Foirn, São Paulo, 2012.
- ANDRELLLO, Geraldo. **Falas, objetos e corpos**. Autores Indígenas no alto rio Negro. Revista Brasileira de Ciências Sociais 25(73): 5-26. 2010.
- ANDRELLLO, Geraldo. **Escravos, descidos e civilizados**: índios e brancos na história do rio Negro. Revista de Estudos Amazônicos. Vol. V, nº 1, 2010, p. 107-144
- ANDRELLLO, Geraldo. **Cidade do índio**. Transformação e cotidiano em Iauaretê. São Paulo, Editora da UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.
- ANDRELLLO, G & BUCHILLET, D. **Os Baré do Alto Rio Negro**. Narrativas coletada. Sem data, Foirn. www.foirn.org.br.
- APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas**. As mercadorias sob uma perspectiva cultural. Ed.UFF, Niterói, RJ, 2008.
- ARISTÓTELES, **Relatos das paixões**. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- ARNAUD, Expedito. **O sobrenatural e a influência cristã entre os índios do rio Uacá (Oiapoque, Amapá)**: Palikur, Galibi e Karipuna. In LANGDON, Jean. **Xamanismo no Brasil – novas perspectivas**. Editora da UFSC. Florianópolis, 1996.
- ARHEM, Kaj. **Ecocosmologia Y Chamanismo em el Amazonas**: variaciones sobre un tema. Revista colombiana de Antropologia, Bogotá, Volume 37, 2001.

- ATHIAS, Renato. **Hierarquia e Fragmentação**. Análises das relações interétnicas no rio Negro. 34º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, Minas Gerais, 2002.
- ATHIAS, Renato. **“Hupd”e-Maku et Tukano – Relations inégales entre deux sociétés du Uaupés Amazonien**. Tese de doutoramento, Université de Paris X, Nanterre, 1995.
- ASSUNÇÃO, Luiz. **Dos mestres da jurema, culto da jurema em terreiros de umbanda no interior do nordeste**. In encantaria brasileira, o livro dos mestres, caboclos e encantados, Rio de Janeiro, Pallas, 2004.
- BARRA, Camila. *et al.* **Barcelos indígenas e ribeirinha**. Um perfil socioambiental. Instituto Socioambiental. São Paulo, 2013.
- BARROSO BARÉ. Marivelton. **Kurumim wasú – jovem**. In Baré. Povo do rio. Org. HERRERO, Marina & FERNANDES, Ulysses. Edições SESC, São Paulo, 2015.
- BARROS, Lilian Cristina *et al.* **Fronteiras étnicas nos repertórios musicais das festas de santo em São Gabriel da Cachoeira (Alto Rio Negro)**. Boletim do MPEG, Belém, v1, n1, p. 23-53, 2007.
- BARBOSA RODRIGUES, J. **Poranduba Amazonense ou Kochiyma-Uara Poranduba – 1872-1887**. Typografia & Leusinger & Filhos, Rio de Janeiro, 1890.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo, Civilizações, volume 1-2, 1971.
- BENTES, Rosineide. **Apropriação mercantil da terra**. Bases históricas do sistema de dominação na Amazônia. In L’oppression partelaliste au Brésil. Lusotopie, Editions Karthala, Paris, pp. 163-172, 1996.
- BIDOU, Patrice. **Le travail du chamane: essai sur la personne du chamane dans une société amazonienne, les Tatuyo du Pirá-Paraná, Vaupés, Colombia**. L’Homme, Paris: EHESS, 23 (1), pp.4-53, 1983.
- BONILLA, Oiara. **Os paumari dos rios Patauí e Cuniuá**. In **Álbum Purus**. (Org.) SANTOS; Gilton Mendes. EDUA, Manaus, 2011.
- BONILLA, Oiara. **Des Proies si desirables**. Soumission et prédation pour les Paumarai d’Amazonie Brésilienne. Ecole Des Hautes Etudes En Sciences Sociales, Paris, 2007.
- BONILLA, Oiara. **Cosmologia e organização social dos Paumari do médio Purus (amazonas)**. Revista de Estudo e Pesquisa. Brasília, FUNAI: CGEP-CGDOC, v2, n1, 2005.
- BONILLA, Oiara. **O bom patrão e o inimigo voraz**: predação e comércio na cosmologia Paumari. MANA 11(1): 41-66, 2005.

FRANÇA BARÉ. Bráz. **Baré-mira uipirungá – Origem do povo Baré**. In Baré. Povo do rio. Org. HERRERO, Marina & FERNANDES, Ulysses. Edições SESC, São Paulo, 2015.

BRÁZ FRANÇA. Narrativas do povo Baré, 2009. www.foir.org.br,

BRUZZI, Alcionílio. **Crenças e Lendas do Uaupés**. Ediciones Abya-Yala, Quito, Equador, 1994.

BUCHILLET, Dominique. **Contas de vidro, enfeites de branco e potes de malária**. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro. In. **Pacificando o branco: cosmologia do contato no norte-amazônico**. (Orgs). ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida. São Paulo, Editora da UNESP, São Paulo, 2002.

BUCHILLET, Dominique. **Nobody is There to Hear**. Desana therapeutic incantations. In L. M. Lagdon & Baer (eds). *Portals of power shamanism in South American*. University of New Mexico Press, 1995.

CABALZAR, Aluisio. **Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)**. São Paulo, Editora da Unesp/ISA/NuTI. 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradição**. MANA 4(1): 7-22, 1998.

CAETANO DA SILVA, Aline. **Falas Waikhana: conhecimentos e transformações no rio Negro (rio Papuri)**. Dissertação de mestrado, PPGAS-UFSCar, São Carlos, 2012.

CARVAHO, José Cândido. **Notas de Viagem ao Rio Negro**. 2ª Edição, São Paulo, Fundação da Memória Nacional, [1949], 1983.

CASTRO, Ferreira de. **A selva**. Guimaraes editores, digitalizado, 1976.

CAYÓN, Luís. **Penso, logo crio**. Teoria makuna do mundo. UnB, PPGAS, Brasília, Tese de doutorado, 2010.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. **Voir, savoir, pouvoir**. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne. Ed. de L'École des hautes études en sciences sociales. Paris, [1983]. 2000.

CHERNELA, Janet & LEED, Eric J. **As perdas da história**. Identidade e violência num mito Arapaço do alto Rio Negro. In. **Pacificando o branco: cosmologia do contato no norte-amazônico**. (Org.) ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida. São Paulo, Editora da UNESP, São Paulo, 2002.

- CHERNELA, Janet. **Constructing a Supernatural Landscape through Talk: Creation and Recreation in the Central Amazon of Brazil.** Journal of Latin American Lore 22:1 83–106, Printed in U.S.A. 2004.
- CHERNELA, Janet. **Social Meaning and material transaction: The Wanano-tukano of Brazil and Colombia.** Journal of anthropological Archaeology, V 11, p. 111-124, 1992.
- CHERNELA, Janet. **Estrutura social do Uaupés.** Anuário Antropológico, UnB, Brasília, 58- 1981.
- CHERNELA, Janet. **Hierarchy and Economy among the Kotiria (Uanano) speaking peoples of the Northwest.** Amazon, Ph.D. Columbia University, MS. 1983.
- CHERNELA, Janet. **Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism.** Tucson, Arizona, University Arizona Press, 1986.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado.** Pesquisa de antropologia política. Cosac & Naif, São Paulo, 2003.
- CORREA, François. **Organización social en el noroeste del Amazonas.** Revista Colombiana de Antropología, Volume 23 (1), 184-208, Bogotá, 1989.
- CORREA, François. **Por el camino de la Anaconda Ancestral.** Sobre organización entre los Taiwano del Vaupés. Revista Colombiana de antropologia, Volume 19; 38-108, Bogotá, 1980.
- CUNHA, Euclides. **À margem da história.** Martins Fontes, São Paulo, 1999.
- DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture.** Editions Gallimard, NRF, Paris, 2005.
- DESCOLA, Philippe. **Estrutura e sentimento: a relação com os animais na Amazônia.** Mana, 4(1): 23-45, 1998.
- DIAS CABALZAR. **Até Manaus, até Bogotá: os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos: Tese de doutoramento, PPGAS, USP, 2010.**
- DIAS, Carla de Jesus. **Na floresta onde vivem mansos e brabos.** Economia simbólica de acesso à natureza praticada na Reserva Extrativista do Alto Juruá- Acre. Dissertação, IFCH, PPGAS, Unicamp, Campinas, 2004.
- EMPERAIRE, L. Velthem, L. van, Oliveira, A. G. **Patrimônio cultural imaterial e sistema agrícola no Médio Rio Negro.** Ciência & Ambiente, 44: 141-154, 2013.
- EMPERAIRE, Laure. **Elementos e discussão sobre a conservação da agro biodiversidade: o exemplo da mandioca (Manihot esculenta Crantz) na Amazônia**

brasileira. In.: CAPOBIANCO, J.P. et al. (Org.) **Biodiversidade na Amazônia Brasileira**: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios. São Paulo, Estação Liberdade e Instituto Socioambiental. 2001

ENGRÁCIA DE OLIVEIRA, Adélia. **Depoimento dos Baniwa sobre a relação entre índios e civilizados no rio Negro**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, 72, 1979.

ERIKSON, Philippe. **Animais demais**. Os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazônia). Anuário Antropológico 2011-II, Departamento de Antropologia, UnB, Brasília, 15-32; 2012.

ESTORNILO, Milena. **Laboratório na floresta**. Os Baniwa, os peixes e a piscicultura no Alto Rio Negro. Dissertação de mestrado, FFLCH, USP, São Paulo, 2012.

FAUSTO, Carlos. **Donos demais**. Maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, 14 (2): 329-366; 2008.

FAUSTO, Carlos. **Banquete de gente**: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*. 8(2): 7-44, 2002

FAUSTO, Carlos. **O inimigo fiel**: História, guerra e xamanismo na Amazônia. Edusp, São Paulo, 2001.

FERRETI, Mundicarmo. **Encantados de “Barba Soeira”**. Codó, capital da magia negra. Editora Seciliano, São Paulo, 2001.

FRANÇOISE, Grenard *et al.* **Pequeno Dicionário da Língua Geral**. Série Amazonas-cultura regional, 6, Manaus, Seduc, 1989.

FREIRA, José R. **Nheengatu**: A outra língua brasileira. Mimiografado, 2007.

FREIRE, Jose R. Bessa. **Da língua geral ao português**: para uma história dos usos sociais das línguas amazônicas. Tese de doutorado, Instituto de Letras, UERJ, Rio de Janeiro, 2003.

FONSECA, Dante. **O trabalho do escravo de origem africana na Amazônia**. Revista Veredas, novembro, N 01, Vol. 01, 2011.

FULOP, Marcos. **Aspectos da cultura tukana**: cosmogonia. Revista de Antropologia Colombiana, Volume 22, 119-134, Bogotá, 1995.

GALLOIS, Dominique T. **Xamanismo Waiãpi**: nos caminhos invisíveis, a relação I-paie. In LANGDON, Jean. **Xamanismo no Brasil** – novas perspectivas. Editora da UFSC. Florianópolis, 1996.

- GALVÃO, Eduardo. **Aculturação indígena no rio Negro**. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979.
- GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**. Um estudo da vida religiosa em Ita, Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- GEFFRAY, Christian. **Le Modèle de l'exploration partenaliste**. In *L'oppression partelaliste au Brésil*. Lusotopie, Editions Karthala, Paris, pp. 153-159, 1996.
- GOLDMAN, Márcio. **Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem**. Mimeografado, Prelo, 2015.
- GOLDMAN, I. **The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon**. Urban, The University of Illinois, Press, 1963.
- GOW, Peter. **Christians: a transforming concept in Peruvian Amazônia**. Oxford. Oxford University Press, 2009.
- GOW, Peter. **An amazonian myth and its history**. Oxford University Press, 2001.
- HARRIS, Marc. **Life on the Amazon**. Oxford: Oxford University Press. 2000.
- HARTT, Charles Frederik. **Mitos amazônicos da tartaruga**. São Paulo, Editora Perspectiva S. A., 2ª edição, 1988.
- HEGEL, G. W. F. **A fenomenologia do espírito**. Petrópolis, vozes, 1992.
- HILL, Jonathan. **Ethnogenesis in the Northwest Amazon**. An emerging regional Picture. IN: *History, power and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, de. J.D. Hill, 142-60. Iowa City: University of Iowa Press, 1999.
- HILL, Jonathan. **Los misioneros y las fronteras**. *América Indígena*. 44 (1): 1 83-90. 1988.
- HILL, Jonathann. **Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspective on the past**. Urban-Champaign: University of Illinois Press, 1988.
- HILL, Jonathann. **Wakuenái Society: a Processual-Structural analysis of indigenous cultural life in the Upper Rio Negro region of Venezuela**. University of Indiana. Ann Arbor, 1983.
- HILL, Jonathann & Wright, R. **Time narrative and ritual: historical interpretation from an Amazonian society**. In HILL, Jonathann. (Org.). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspective on the past*, 1988.
- HUGH-JONES, Stephen. **La palma y las Pléyades**. Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental. Ediciones Universidad Central, Bogotá, 2013.

HUGH-JONES, Christine. **From the milk-river:spacial and temporal process in northwest Amazonia**. Cambridge: University Press, 1979.

HUGH-JONES, S. **Escrever na pedar, escrever no papel**. In ANDRELLO, 2012. Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2012.

HUGH-JONES, Stephen. **Clear Descent or Ambiguous Houses?** A Re-Examination of Tukanoan Social Organisation In: L'Homme, tome 33 n°126-128. La remontée de l'Amazone. pp. 95-120, 1993.

HUGH-JONES, Stephen. **Lujos de ayer, necesidades de mañana: comercio y trueque en la Amazonía Nororiental**. Boletín del Museo del Oro. No 21: 77-103, 1988.

HUGH-JONES, S. **The Palm and the Pleiades**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Tradução. Déborah Danowski, Ed. Unesp/Imprensa Oficial do Estado, São Paulo, 2000.

INGOLD, Tim. **Being Alive: Essays on movement, knowledge and description**. Londres e Nova York, ed. Routledge, 2012.

INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment**. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. Londres e Nova York, ed. Routledge, 2000.

INSTITUTO BRASILEIRO, GEOGRÁFICO E ESTATÍSTICO – Censo Populacional de 2010.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Santa Isabel do Rio Negro**. Situação socioambiental de uma cidade ribeirinha no noroeste da Amazônia brasileira. Org.

DIAS, Carla. ISA, São Paulo, 2008.

ITABORAHY, Wilde. Terras, florestas, barcos e barracões: padrões e fregueses no Médio Juruá. Dissertação, PPGDAS, UFRRJ, Rio de Janeiro, 2009.

IUBEL. Aline Fonseca. **Estados em transformação: movimento indígena e políticas no alto rio Nero (noroeste Amazônico)**. Texto de qualificação, PPGAS-UFSCar, São Carlos, 2014.

JACKSON *et al.* **Rituales Tukano de violência sexual**. Revista colombiana de Antropologia, volume 13 (1), 27-52, Bogotá, 1992.

- JOURNET, Nicolás. **Los Corripacos del Rio Isana: economia y sociedade.** Revista Colombiana de Antropologia, Volume 28, 122-182, Bogotá, 1989.
- KELLY, José Antônio. **Notas para uma teoria do “virar branco”.** Mana 11(1): 201-234, 2005.
- KOCH-GRUNBERG T. **Petróglifos Sul-Americanos.** Museu Paraense Emílio Goeldi. São Paulo, ISA. 2010.
- KOCH-GRUNBERG T. **Dois anos entre os indígenas.** Viagens no noroeste do Brasil 1903/1905. Manaus: EDUA /FSDB, [1913] 2006.
- LA CONDAMINE, Charles-Marie de. **Viagem pelos amazonas, 1735-1745.** Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira/Edusp. [1745]1992.
- LANGDON. E Jean. **Xamanismo no Brasil.** Novas Perspectivas. Florianópolis, UFSC, 1996.
- LASMAR, Cristiane. **De volta ao logo do leite.** Gênero e transformação no Alto Tiquié. Editora da UNESP, São Paulo, ISA, NUTI, Rio de Janeiro, 2005.
- LEA, Vanessa. **Riquezas intangíveis de pessoas tangíveis: os Mebengokre (Kayapó) do Brasil Central.** Editora da Universidade de São Paulo, FAPESP, São Paulo, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem.** Papyrus Editora. 4ª edição, Campinas, Rio de Janeiro, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural.** Biblioteca Tempo Universitário. 6ª edição, Rio de Janeiro, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural dois.** Biblioteca Tempo Universitário. 5ª edição, Rio de Janeiro, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A noção de casa.** In Minhas palavras. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1995.
- LIMA. Tânia S. **Um peixe olhou para mim.** O povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Editora da UNESP: ISA, Rio de Janeiro, NUTI, 2005.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 22 mar. 2012.

- LIMA, Deborah de Magalhães. **O homem branco e o boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (Médio Rio Solimões)**. Teoria & sociedade, número especial: Antropologias e Arqueologias. Belo Horizonte, 2014.
- LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Série Antropologia nº 322. Departamento de Antropologia/Instituto de Ciências Sociais/ UnB, Brasília, 2002.
- LOLI, Pedro. **As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos e das flautas Jurupari**. Tese de Doutorado, USP, São Paulo, 2010.
- LOLI, Pedro A. **Sopros de vida e destruição: composição e decomposição de pessoas**. 35º Encontro anual da ANPOCS, GT 23, Caxambu, MG, 2011.
- MAIA FIGUEIREDO, Paulo R. **Os Baré do Alto Rio Negro: breviário histórico**. In Baré. Povo do rio. Org. HERRERO, Marina & FERNANDES, Ulysses. Edições SESC, São Paulo, 2015.
- MAIA FIGUEIREDO, Paulo R. **Desequilibrando o convencional: estática e ritual com os Baré do Alto Rio Negro (AM)**. Tese de doutorado, PPGAS-UFRJ, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2009.
- MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Coleção Os Pensadores, São Paulo, Ed. Abril, 1986.
- MAUÉS, Raimundo H. **O perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia**. Mediações, Londrina, v17, n 1, p.33-61, 2012.
- MAUÉS, Raimundo H. **Outra Amazônia. Os santos e o catolicismo popular**. Norte Ciência, Belém, vol. 2, n. 1, p. 1-26 (2011)
- MAUÉS, Raimundo H. **Catolicismo e xamanismo: comparação entre a cura no movimento carismático e na pajelança**. Ilha, V 4, número 2, Florianópolis, 51-77, 2005.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Edições 70, Lisboa, 2001.
- MEIRA, Márcio. **Os índios do Xié e a fibra da floresta**. Org. EMPERAIRE, Laure. **A floresta em jogo**. O extrativismo na Amazonia central. Editora da Unesp, São Paulo, 2000.
- MEIRA, Márcio. **Índios e Brancos nas Águas Pretas**. Histórias do Rio Negro. Versão revisada da conferência apresentada no Seminário Povos Indígenas do Rio Negro: Terra e Cultura, organizado pela FUNDAM e FOIRN, Manaus, 1996.

MEIRA, Márcio. **Livro das Canoas**: documentos para a história indígena da Amazônia. São Paulo. Núcleo da História Indígena e do Indigenismo/ Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, 1994.

MEIRA, Márcio. **O tempo dos padrões**. Extrativismo da piaçava entre os índios do rio Xié (Alto rio Negro). Dissertação de mestrado, UNICAMP. 1993.

MEIRA, Márcio. **Baniwa, Baré, Warekena, Maku, Tukano**. Os povos indígenas do “baixo Rio Negro” querem ser reconhecidos. Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. São Paulo: CEDI. 1990.

MEIRA, M & POZZOBON, J. **De Marabitanas ao Apaporis**: um diário de viagem inédito do Noroeste Amazônico. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Vol. 15, Nº 2. 287-335. Belém/PA, 1999.

MELO, Juliana. **Identidades Fluidas**: ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus contemporânea. DAN, PPGAS, UnB, tese de doutoramento, Brasília, 2009.

MIRANDA, Vicente Charmont. **Estudos sobre o Nheengatu**. Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1944.

MORAES FILHO, Mello. **Revista da exposição anthropologica brasileira**. Typographia de Pinheiro, Rio de Janeiro, 1882.

MORIN, Edgar. **O método 1**: o conhecimento do conhecimento. 2ª edição, Sulina, Porto Alegre, 1999.

NASCIMENTO, L.A.S. **Relatório de fundamentação antropológica das comunidades habitantes dos rios Padauri e Preto no Médio Rio Negro**. Mimeografado, Brasília, Funai-Unesco, CGID, 2011.

NAVARRO, Eduardo. **Curso da língua geral. Nheengatu ao tupi moderno**. A língua das origens da civilização amazônica. PAYM Gráfica e Editora, São Bernardo do Campo, São Paulo, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Seleção de textos de Gérard Lebrum**. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 5ª edição, Nova Cultural, São Paulo, 1991.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Textos Indigenistas**. Org. SUESS, P. São Paulo, Ed. Loyola, 1982.

NORONHA, José Monteiro de. **Roteiro da viagem da cidade do Pará, até as últimas coloniais do sertão da província**. Escrito na vila de Barcelos, Typographia Santos & Irmãos, Belém, (1756 [1862]).

NUGENT, Stephen. **The Amazonian caboclo society**. Providence/Oxford: Berg Publishers. 1993.

- OLIVEIRA, Thiago C. **Os Baniwa, os artefatos e a cultura material**. Tese de doutorado, UFRJ, PPGAS, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2015.
- OLIVEIRA, Ana Gita de. **O mundo Transformado**. Um estudo da cultura de fronteira no Alto Rio Negro. Coleção Eduardo Galvão. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, 1995.
- OVERING, Joanna. **Elogio do cotidiano**: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana* 5(1): 81-107, 1999.
- OVERING, Joana. **A estética da produção**: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, v. 34, USP, São Paulo, 1991.
- OVERING, Joanna. **The shaman as a maker of wolds**. Nelson Goodman in the Amazon. *Man* 25(4): 602-620, 1990.
- PACE, Richard. **Abuso científico do termo ‘caboclo’?** Dúvidas de representação e autoridade. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, Ciências Humanas*, Belém, v. 1, n. 3, p. 79-92, 2006.
- PEDROSO, Diego. **Quem veio primeiro?** Imagem e hierarquia no Uaupés (noroeste amazônico). Dissertação de mestrado, PPGAS-USP, São Paulo, 2013.
- PEREIRA, Ricardo Neves. **Comunidade de Canafé**: história indígena e etnogênese no médio rio Negro. Dissertação de mestrado, DAN, PPGAS, UnB, Brasília, 2007.
- PERES, Sidnei. **A economia moral do extrativismo no Rio Negro**: aviamento, alteridade e relações interétnicas na amazonas. Texto apresentado durante a 30ª Reunião Anual da ANPOCS, Caxambu, 2007.
- PERES, Sidnei. **Cultura, política e identidade na Amazônia**: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro. Tese de doutorado. UNICAMP. IFCH, Campinas, SP, 2003.
- PÉREZ, Antonio. **Los Balé**: In: Lizot, Jacques (Ed). **Los Aborígenes da Venezuela**. *Etnologia contemporânea*, Volume 3. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales/Monte Avila Editores, 1988.
- PERÉZ, Antonio *et al.* **Los curandeiros y santeiros del Alto Rio Negro como exponentes de un sincretismo cultural amazónico**. In *Revista Española de Antropología Americana*, Volume XIII, Ed. Universidade de Madri, 1983.
- PERRONE-MOISES. Beatriz. **Bons chefes, maus chefes, chefões**. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V. 54 Nº 2, 2011.
- PIMENTA, José. **Índio não é todo igual**: a construção Ashaninka de história e da política interétnica. Tese de doutorado, PPGAS, UnB, Brasília, 2002.

- POHL, Lucilene. **Diversidade cultivada**: plantas indígenas no rio Negro. Dissertação de mestrado, PPGAS-UFAM, Manaus, 2010.
- PÓSTIGO, Augusto. **Penduraram as letras na parede da sala**: escrita e organização social no Alto Juruá. Dissertação de mestrado, IFCH, PPGAS, Unicamp, Campinas, 2003.
- PRANG, G. **A caboclo society in the Middle Rio Negro basin**: ecology, economy and history of an ornamental fishery in the state of Amazonas, Brazil. Tese (Doutorado). Wayne State University, Detroit, Michigan, 2001.
- RAMOS, Claudiane de M. **Percepções sobre mudanças climáticas entre os Baré no alto rio Negro**. Dissertação de mestrado, PPGADR, UFSCar, Araras, 2013.
- RESENDE, Justino S. **Presença salesiana no rio Negro**. Tópicos de contextos históricos. Encontro das Salesianas Junioristas. Santa Isabel, 2011.
- REID, Howard. **Some aspects of movement, growth, and change among the Hupdu Maku indians of Brazil**. Tese de Doutorado em Antropologia – Cambridge University, Cambridg, 1991.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Desana**: Simbolismo de los Indios Tucano del Vaupés. Bogotá. Universidad de Los Andes, 1990.
- REVIÈRI, Peter. **AAE na Amazônia**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v, 38, n 1. 1995.
- RODRIGUEZ, Alexánder Mansutti. Piaroa: Los guerreros del mundo invisible. Antropológica, 99-100. 97-116, 2003.
- RODRIGUEZ. Carlos *et al.* **Ocupacion y utilizacion del espacio por indígenas y colonos em bajo Caquetá** (Amazônia colombiana). In La Selva Humanizada. Instituto Colombiano de Antropologia, FEN, CEREC, Bogotá, 1990.
- RODRIGUES, Raphael. **Relatos, trajetórias e imagens**: uma etnografia em construção sobre o *Ye'pâ-masa* do Baixo Uaupés. Dissertação de mestrado, PPGAS-UFSCar, São Carlos, 2012.
- SÁES, Oscar Calavia. **Esse obscuro objeto da pesquisa**. Um manual de método, técnicas e teses em antropologia. 1ª edição, Ilha de Santa Catarina, 2013.
- SAHLINS, Marshall. D. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editio. 2003.
- SAHLINS, Marshall. **Sobre la sociologia del intercambio primitivo**. In Economia del la edad de piedra. 2ª Ed. Madrid. Akal Edition, 1977.

- SAMPAIO, Patrícia M. **O negro no Amazônia**. Recuperando a sua história. Afro-Asia, 45, 2012.
- SAMPAIO, Patrícia M. **Aleivosos e rebeldes**: lideranças indígenas no rio Negro no século XVIII. In Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro. Org. ALMEIDA, A & FARIAS JÚNIOR, E. Manaus, UEA edições, 2010.
- SANTOS, Gilton Mendes. **Um retrato do sistema de aviamento no Purus**: notas preliminares. In **Álbum Purus**. (Org.) SANTOS; Gilton Mendes. EDUA, Manaus, 2011.
- SANTOS, José Ribamar dos. **Rio Negro**. Aspectos históricos, geográficos e políticos. Editora Valer, Manaus, 2013.
- SCHWEICKARDT, J. C. & GENTIL, Gabriel. A “**manjuba**” e o encanto: relação natureza-cultura na explicação da doença. Boletim Rede Amazônia, ano 3, n. 1, 2004.
- SILVA, A. L. **Relatório Preliminar Ambiental da área denominada Rio Padauri**. Não publicado, PNUD, Funai, 2008.
- SLATER, Candace. **Festa do boto**: transformação e desencanto na imaginação amazônica. Funarte, Rio de Janeiro, 2001.
- SILVERWOOD-COPE. Peter. **Os Maku**: povo caçador do nordeste da Amazônia, Brasília; UnB, 1990.
- SOARES, R. Martelli. **Das comunidades à federação**: associações indígenas do Alto Rio Negro. Dissertação de mestrado, PPGAS-USP, São Paulo, 2012.
- SPIX J.B.R. & MARTIUS von C.F.P. **Viagem pelo Brasil (1823)**. Trad. all. Lahmeyer, Ed. Melhoramentos, São Paulo, [1817]1981.
- STRADELLI, Ermanno. **Vocabulário Português-nheengatu-Nheengatu-português**. Ateliê, São Paulo, 2014.
- STRADELLI, Ermanno. **Lendas e notas de viagem**. A Amazonas de Ermanno Stradelli (1887-1926). Martins Fontes. São Paulo, 2009.
- SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal**. A ação política ameríndia e os seus personagens. Editora da Universidade de São Paulo, FAPESP, São Paulo, 2012.
- SZTUTMAN, Renato. **Eduardo Viveiros de Castro**. Coleção Encontros, Azougue Editorial, São Paulo, 2008.
- TASSINARI, Antonella. **Xamanismo e catolicismo entre famílias caripunas do rio Curipi**. In. WRIGHT, Robin, Transformando os deuses. Editora da Unicamp. 1999, pp. 448-478.

- TAUSSIG, Michael. **O Diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul**. Editora da UNESP, São Paulo, 2010.
- TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**. Um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1993.
- TEIXEIRA, Carlos Corrêa. **Servidão humana na selva**. O aviamento e o barracão nos seringais da Amazônia. Valer Editora, EDUA, Manaus, 2009.
- TRUJILLO, F. et al. **The action plan for South American River dolphins**. 2010-2020. WWF. Fundação Omecha, Solamac, Bogotá, 2010.
- VIDAL, Silvia M & ZUCCHI, Alberta. **Efectos de las expansiones coloniales em las poblaciones indígenas del Noroeste Amazônico (1798-1830)**. Colonial Latin American Review, Vol 8, N 1, Caracas, 1993.
- VIEIRA, José Trajando. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Darahá-Preto**. Mimeografado, CGID-FUNAI, Brasília, 2008.
- VILAÇA. Aparecida. **O que significa tornar-se outro?** Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. RBCS, Vol. 15, 15-44, 2000.
- VILAÇA. Aparecida. **Comendo como gente: formas de canibalismo Wari (Paaka Nova)**. ANPOCS, Editora da UFRJ, Rio de Janeiro, 1992.
- VIVEIROS DE CASTRO. E. **O índio em devir**. In Baré, o povo do rio. (Org.) HERRERO, Marina & FERNANDES, Ulysses. SESC, São Paulo, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **O medo dos outros**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 54 N° 2, 2011.
- VIVEIROS DE CASTRO. E. **A floresta de cristal**. Notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. Caderno de Campo. São Paulo, número 14-15, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio**. *Mana*, 2(2):115-144. 1996.
- WAGLEY. Charles. **Uma comunidade Amazônica**. Belo Horizonte, Itatiaia, [1953]1988.
- WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Cosac & Naify, São Paulo, 2010.
- WALLACE, Alfred R. **Viagens pelo Amazonas e Rio Negro**. Edições do Senado Federal, Brasília, [1853] 2004.

- WAWZYNIAK, João Valentin. **Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós-Pará**. Mediações, Londrina, v 7, n 1, p. 17-32, 2012.
- WOLFF, Cristina Scheibe. **Mulheres da Floresta: uma história no Alto Juruá, Acre**. São Paulo: Hucitec. 1999.
- WRIGHT, Robin M. *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. University of Nebraska Press, 2013.
- WRIGHT, Robin. *Ialanawinai*. O branco na história e mito Baniwa. In. **Pacificando o branco: cosmologia do contato no norte-amazônico**. (Org.) ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida. São Paulo, Editora da UNESP, São Paulo, 2002.
- WRIGHT, Robin M. **O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa**. Em Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão dos povos indígena no Brasil. Campinas, SP, Editora da Unicamp, 1999.
- WRIGHT, Robin M. **Aos que vão nascer**. Uma etnografia religiosa dos índios Baniwa. Tese de Livre-Docência, IFCH, Unicamp, Campinas, 1996.
- WRIGHT, Robin M. **História Indígena do Noroeste da Amazônia: Hipóteses, Questões e Perspectivas**. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.
- WRIGHT, Robin M. **Cosmos, self and history in Baniwa Religion: for those unborn**. USA: University of Texas Press, 1988.