

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL**

Jakeline De Souza

**YEPÁ BAHUARI MAHSÔ CRIA O MUNDO E A
ANTROPOLOGIA. UMA ETNOGRAFIA DO CONHECIMENTO
ENTRE INDÍGENAS “TUKANOAN” E FILHOS DO
CANDOMBLÉ CRUZADO COM UMBANDA, DESDE MANAUS.**

Tese submetida ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal de Santa
Catarina para obtenção do grau de
Doutora em Antropologia Social
Orientador: Oscar Calavia Sáez

Florianópolis

2011

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina .

D278y De Souza, Jakeline

Ye'Pá Bahuari-Mansô Büren Ümükoho e Antropologia /
etnografia. Mähsinsé Yepamahsã, "Tukanoan" Põrã Candomblé
Cruzado com Umbanda, Manao Tó Wateró [tese] / Jakeline De
Souza ; orientador, Oscar Calavia Saez. - Florianópolis,
SC, 2011.

311 p.: il., tabs., mapa

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina,
Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia social. 2. Etnologia - Manaus (AM) –
Relações étnicas. 3. Cosmologia. 4. Interação social – Manaus
(AM) - Nativos. I. Calávia Saez, Oscar. II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social. III. Título.

CDU 391/397

Jakeline De Souza

**YEPÁ BAHUARI MAHSÔ CRIA O MUNDO E A
ANTROPOLOGIA. UMA ETNOGRAFIA DO CONHECIMENTO
ENTRE INDÍGENAS “TUKANOAN” E FILHOS DO
CANDOMBLÉ CRUZADO COM UMBANDA, DESDE MANAUS.**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutora”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Florianópolis, 27 de junho de 2011.

Orientador

Prof. Dr. Oscar Calavia Saez – UFSC

Membros Internos

Profa. Dra. Antonella Maria Imperatriz Tassinari – UFSC

Profa. Dra. Evelyn Martina Schuler Zea – UFSC

Prof. Dr. Scott Correll Head – UFSC

Membros Externos

Prof. Dr. Antonio Carlos de Souza Lima – Museu Nacional UFRJ

Prof. Dra. Priscila Faulhaber – MAST/Museu Goeldi

Suplente

Profa. Dra. Míriam Pillar Grossi – UFSC

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina; à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas pela bolsa de pesquisa com duração de quatro anos; ao Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia em especial ao Laboratório de Etnoepidemiologia e Etnoecologia pelo apoio às reuniões para a elaboração do artigo assinado pelos Mestres Tradicionais, assim como, por manter meu vínculo como pesquisadora voluntária do instituto, o que me permitiu utilizar as dependências do INPA quando fosse necessário; ao Programa de Pós-Graduação em História – UFSC pelo apoio à realização da mesa-redonda que teve como palestrante principal a Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira; ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas pelo apoio ao I Seminário “Sábios Tradicionais e a produção de conhecimento científico/acadêmico”, ao Departamento de Pedagogia e ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas pelo apoio à realização do II Seminário “Sábios Tradicionais e a produção de conhecimento científico/acadêmico”, ambos ministrados pelos Mestres Tradicionais que assinam o artigo citado; à coordenação da VIII RAM pela hospedagem da Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira durante o evento. À Dra. Maria Helena Ortolan pelo apoio à realização do GT “Antropologia dos Nativos” na VIII RAM, sem o seu apoio o GT não teria acontecido, obrigada professora Maria Helena.

A meu orientador Dr. Oscar Calavia Saez pela presença e pela referência, à professora Dra. Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros Weigel, Msc. Frederico Arruda, Dra. Ilka Boaventura Leite, Dr. Lino João de Oliveira Neves, Dr. Artur Cesar Isaia, ao doutorando Gerson Machado, ao Dr. Victor Py-Daniel pelo apoio durante todo o meu período de trabalho de campo e pelo apoio à publicação da coletânea “Antropología de los Nativos. Estrategias sociales de los sujetos en la investigación”, pela Editora da Universidad Nacional de La Plata, à estudante de graduação em Antropologia Lis Schumacher Freitas, UFSC, e ao estudante de Artes Plásticas Fabiano Barros, UFAM, pelas filmagens, respectivamente, da mesa redonda e do I Seminário dos Mestres Tradicionais.

A Bu’ú Kennedy, descendente do clã Yremirĩ Sararó, mesmo clã em que fui batizada, à minha parceira de reflexões doutoranda Carolina Maidana (Becaria CONICET, Argentina) e a minha amiga e colega de

doutorado Bárbara Arise, que gentilmente fizeram as versões do título, do resumo e das palavras-chave, respectivamente para Tukano, castelhano e inglês. À Ilustre Dra. Regula Rüegg pelas sugestões para o resumo em inglês. Às minhas colegas Nádia Heusi, Denia Romano e Valéria Barros, pelas leituras dedicadas ao meu trabalho. À Inês pelas inestimáveis sugestões, pela atenção, pela presença e revisão.

À minha querida sobrinha Marilse Bisognin e ao nosso menino Gabriel. Às amigas e amigos valaguenhos. Aos amores, todas/os. À Tetê, ao Vico, ao Tarles, à Rose, Simone, Marina, Yasmin, Julia, ao Rob, Felipe, Ramy, Arthur, Dé, Man, Thierry, João, Helen, Marconi, à Tribo do Vento, meu mestre de vôo Jonas, enfim, a todos que contribuíram para a realização deste trabalho dando suporte físico e afetivo no cotidiano da escrita da tese. Às famílias, Socorro, Olívia, às crianças, Daniel, Samuel, Dina, Ingrid, Suíra, Pedro, Pedrinhos, Paulinho, Íris, dona Rossilda, Neto, Andréia, Adriana, Vovó, Kūmu Cláudio, Filadelfia, Imaculada, dona Fátima, dona Ana, dona Isabel, Ivan, Lu pela farinha, aos dançarinos cantores Tuyuka, a todas as famílias indígenas e do Candomblé que me receberam, alimentaram e confiaram em mim.

Quero registrar a dívida que os resultados deste trabalho têm especialmente para com a Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira por sua excepcional parceria, que ultrapassou qualquer limite imaginável de expectativas de apoio. Por seus aconselhamentos nos momentos mais difíceis para a realização do trabalho, pela viagem de carona de São Luís do Maranhão até Florianópolis, que ela enfrentou para a apresentação de nosso artigo na XVIII RAM. Sua presença naquele momento mudou os rumos de nossa história. Dona Maria da Conceição, obrigada hoje e sempre.

Aos Mestres Indígenas peço perdão por oferecer apenas este trabalho. Fazer antropologia é definitivamente pertencer ao pensamento nativo.

Aos Orixás, Encantados, Caboclos, Santos, Exús, Pombas-Giras, ao Povo da Rua, ao Povo do Oriente, ao Povo Cigano, à Ye'Pá Bahuari-Mahsô, ao Curupira, Deus e Nossa Senhora. Que todos sejam sempre respeitados. Como disse Bu'ú Kennedy dois dias atrás, “nossa espiritualidade é saúde, é arte, cultura”, e eu complementei: Bu'ú, estou dizendo na tese que política é espiritualidade para os Mestres, por isso eu fui batizada e abençoada. Isso é política.

À memória de Ilza Lemos, que eu cante as palavras que ela me ensinou, que eu viva a vida que ela a mim desejou.

A meu pai e a nossos antepassados, deste e de outros continentes.

“Me chamaram de analfabeta, mas Eu não preciso ler para aprender. Meu Mestre é Deus. É Deus, Maria e José.”

(Dona Joana D’Arc. Encantada. Manaus, dezembro de 2008.)

RESUMO

Esta é uma etnografia das negociações entre uma antropóloga e nativos para a realização de uma pesquisa. Apresento, portanto, a interdependência entre produção de conhecimento e relações sociais a partir da análise nativa das estratégias antropológicas para a produção de conhecimento enquanto produção de relações sociais, em suas dimensões locais e internacionais. Para conduzir a antropóloga a esta análise, os nativos apresentam suas cosmologias e práticas de pajés e do Candomblé Cruzado com Umbanda; apresentam também relatos do processo migratório “Tukanoan” do Alto Rio Negro à Manaus, processo esse que se entrelaça às trajetórias dos afro-religiosos, indígenas e não-indígenas. Essas cosmologias, práticas de Pajés e do Candomblé, somadas a suas trajetórias, orientam as negociações em pesquisa e apresentam os interesses nativos para as relações entre pesquisados e pesquisadora. Esses interesses indicam pressupostos constitutivos de uma socialidade nativa atualizada aos, também novos, contextos sociais e antropológicos implicados em estratégias para a produção de um conhecimento que mude o “mundo da antropologia”, ou seja, as relações entre sujeito e objeto de conhecimento, enquanto categorias que reificam espaços sociais para nativos e antropólogos/os. As mulheres aparecem como elo de ligação entre identidades exogâmicas, como a criadora primordial, Ye’Pá Bahuari-Mahsõ, numa posição central para a criação do mundo. E o mundo a ser criado deve ter homens nascidos em corpos de mulheres e mulheres nascidas em corpos de homens. Das transformações históricas e sociais que definem os rumos da propriedade e autoridade para os conhecimentos tradicionais, conforme prescrito pela Legislação Brasileira, somadas aos também novos contextos reflexivos emergentes no debate antropológico, rui o muro entre sujeito e objeto do conhecimento como relação social assimétrica historicamente enraizada; e do campo etnográfico emerge uma proposta para as relações produtoras de conhecimento em antropologia. Objetivamente falando, os nativos exigem a mudança nas regras do jogo antropológico.

Palavras-chave: conhecimento como relação social; sujeitos e objetos do conhecimento em antropologia; conhecimento tradicional e etnografia; o fim do “mundo” e atualizações cosmológicas indígenas e afro-religiosas.

RESUMO

Ate'é bükurã na tuoña'ã ükunkê buerã bue'eto'ó. To'ó we'gô nõ'õ ate'é wakê mahsinsé tuo nã ükunker ükunseh'rinwākārōsá na pêkãhsá ni'í wākārōren na'ã niro curakārã na'ã ahpé'yeê kurakārã ño'õ na yai'wá we'kê do Candomblé Cruzado com Umbanda; nõ'õ wa'há dahseá na Manao wa'kê'é na warimã ñirinkurakārã ñuberã , poterikārã, oterikārã ni'itirã bohkareá' tuoña Yaí'wá bahsesé do Camdomblé, tuoñanemo mãhsinemo weh ükünemô tuonã ño'õ ükunemô na bue'sirirã tüorã. Na ü'ahse' mahsã'waterô ukum ma'mapo' mahsã waterô tuoña wamenükô mãhsinsé kiorô ükü ñükô to'ó kün mahsinsé kuogü we'é rô tuoña heõpeoro merã na buerã tuonã ka'sahrô ni'in numiã na'ã ati'í pahti'í bürenkê nikarã nirã we'emã Yepá Bahuari Mahsô Ye'pa bürenkê dekô duhimô. Ye'pa bürenkê ümün buha'pin numiõ üpüpü, nomiõ buha'põ ümün üpüpü. To'ó wakê'é Kêhti to'ó niwākã wiopesahromerã mahsinsé bükurituri'í, conforme wa'kê pela legislação brasileira, wanemô mamã ñakasih tuoña ükunsé'niin mahsinsé marã'ta'á diah biâkunkê turi'í ditá ñekunkê ukum wakô mahsin wāknato'ó ukuwã'rätirô Bükurã ükunrinkura kārã wiopesah romerã üamã antropológico.

Ukunrin pãrõ: Mãhsinsé Tuoña Nikārõmerã Waá; Kuoseh Mãhsinsé Antropologia; Mãhsinsé Tradicional e Etnografia; Mãhsinsé Bükurã'yé, Ümü'kó Peti'isé Ükun Wāmen Reõnükô Poterikārã Bükurã Tuoña'kê e Afro-religiosa.

RESUMEN

Esta es una etnografía de las negociaciones entre una antropóloga y nativos para la realización de una investigación. Presento, por lo tanto, la interdependencia entre producción de conocimiento y relaciones sociales, a partir del análisis nativo de las estrategias antropológicas para la producción de conocimiento en cuanto producción de relaciones sociales, en sus dimensiones locales e internacionales. Para conducir a la antropóloga a este análisis, los nativos presentan sus cosmologías y prácticas de pajés y de Candomblé Cruzado con Umbanda; y presentan también relatos del proceso migratorio “Tukanoan” del Alto Rio Negro a Manaus, que se entrelazan a las trayectorias de los afro-religiosos, indígenas y no-indígenas. Esas cosmologías, prácticas de Pajés y de Candomblé, sumadas a las trayectorias, orientan las negociaciones en la investigación y presentan los intereses nativos para las relaciones entre investigados e investigadora. Esos intereses indican presupuestos constitutivos de una socialidad nativa actualizada a los, también, nuevos contextos sociales y antropológicos implicados en estrategias para la producción de un conocimiento que cambie el “mundo de la antropología”, o sea, las relaciones entre sujeto y objeto de conocimiento en cuanto categorías que reifican espacios sociales para nativos y antropólogos/os. Las mujeres aparecen como enlace entre las identidades exogámicas, como la creadora primordial, Ye’Pá Bahuari-Mahsô, en una posición central para la creación del mundo. Y el mundo a ser creado debe tener hombres nacidos en cuerpos de mujeres y mujeres nacidas en cuerpos de hombres. De las transformaciones históricas y sociales que definen los rumbos de la propiedad y autoridad para los conocimientos tradicionales, conforme lo prescrito por la legislación brasilera, sumado a los, también, nuevos contextos reflexivos emergentes en el debate antropológico, se sortea el muro entre sujeto y objeto de conocimiento como relación social asimétrica, históricamente enraizada; y del campo etnográfico emerge una propuesta para las relaciones para la producción de conocimiento en antropología. Objetivamente hablando, los nativos exigen la transformación en las reglas del juego antropológico.

Palabras-clave: conocimiento como relación social; sujetos y objetos de conocimiento en antropología; conocimiento tradicional y etnografía; el fin del “mundo” y actualizaciones cosmológicas indígenas y afro-religiosas.

ABSTRACT

This is an ethnography on the negotiations between an anthropologist and the natives to accomplish a research. I present, therefore, the interdependence between knowledge production and social relations, from the native analysis on the anthropological strategies for the production of knowledge as a production of social relations, in their local and international dimensions. To lead the anthropologist to this kind of analysis, the natives present their cosmologies, their 'pajé' (shaman) practices and their Candomblé Cruzado com Umbanda practices, they also present their narratives of the "Tukanoan" migration process from the Upper Negro River towards Manaus, such a process being intertwined with afro-religious, indigenous and non-indigenous trajectories. These cosmologies, Pajés' (shamans) and Candomblé's practices, together with their trajectories, give direction to the negotiations here researched and present the native interests concerning the relations between the researcher and the researched ones. These interests also indicate constitutive premises of a native sociality that are contemporary to the, also new, social and anthropological contexts implied in strategies towards knowledge production that changes "the world of Anthropology", that is, the relations between subject and object of knowledge as categories that reify the social places for natives and anthropologists. The women appear as a link among the exogamic entities, as the primordial creator Ye'Pá Bahuari-Mahsô, in a central position to the world's creation. For the world to be created there have men to be born in women's bodies and women born in men's bodies. Considering the historical and social transformation defining the paths of properties and authorities for the traditional knowledge according to Brazilian Law, plus the also new reflexive contexts that emerge in the anthropological debate, the wall between subject and object of knowledge as a social asymmetric relation historically rooted collapses; and from the ethnographic field emerges a proposal for the productive relations of knowledge in Anthropology. Objectively speaking, the natives cry for a change in the rules of the anthropological game.

Key-words: knowledge as social relation; subject and object of knowledge in Anthropology; traditional knowledge; ethnography; the "end of the world" and indigenous and afro-religious cosmological actualizations.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Título de Pesquisador Honorário de Gabriel dos Santos Gentil.....	39
Figura 2 – Capa do livro “Povo Tukano, Cultura, História e Valores.....	75
Figura 3 – Pajé Esmerinda Trindade da Silva.....	79
Figura 4 –Pajé Esmerinda. À direita da Pajé está a Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira e o Kūmu Justino Melchiol Pena.....	106
Figura 5 – <i>Yai Avelino Trindade</i>	113
Figura 6 – Escavação para a remoção de uma urna funerária no centro de Manaus. Foto em agosto de 2007.....	146
Figura 7 – Pajé Umbandista João Costa entre as ervas medicinais que cultiva em sua casa.....	158
Figura 8 – Na Umbanda se diz assim: ‘Não mexas em coisas Sagradas, não se intrometa em que não conheces.’ Yalorixá Graça de Xangô.....	169
Figura 9 – XANGÔ.....	175
Figura 10 – Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira.....	182
Figura 11 – Bayá Justino e Grupo Bayaroá, 12 de maio de 2009.....	194
Figura 12 – Kūmu Ovídio Lemos Barreto.....	198
Figura 13 – Bahsákawi’í Primeiro de março de 2009.....	202

ABREVIATURAS

AACIAM	Associação de Arte e Cultura Indígena do Amazonas
FACED.....	Faculdade de Educação
FAPEAM.....	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas
FEPI/AM	Fundação Estadual de Política Indigenista/AM
Fiocruz.....	Fundação Oswaldo Cruz
FOIRN.....	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI.....	Fundação Nacional do Índio
IEA	Instituto de Educação do Amazonas
INPA	Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISA/SP.....	Instituto Sócio-Ambiental/SP
MEC	Ministério da Educação
MERCOSUL.....	Mercado Comum do Sul
OMC.....	Organização Mundial do Comércio
OMPI.....	Organização Mundial de Propriedade Intelectual
PPGAS	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PPGE.....	Programa de Pós-Graduação em Educação
PPGH	Programa de Pós-Graduação em História
PPSCA.....	Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia
PWA.....	Programa Waimiri-Atroari
RAM.....	Reunião de Antropologia do Mercosul
SECOYA.....	Serviço de Cooperação Yanomami
SEDUC.....	Secretaria do Estado da Educação do Amazonas
SUS	Sistema Único de Saúde
UFAM.....	Universidade Federal do Amazonas
UFSC.....	Universidade Federal de Santa Catarina
VIII RAM	Oitava Reunião de Antropologia do Mercosul

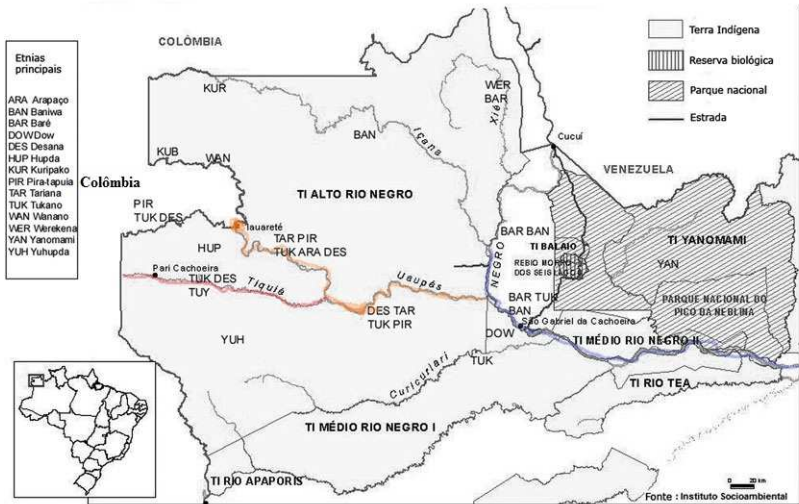
SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	27
	Mapeamento das relações em pesquisa	29
	Resposta às negociações para as relações em pesquisa	32
	Estrutura da tese	34
1	PRIMEIRA PARTE	39
1.1	SUJEITOS DO CONHECIMENTO SÃO SUJEITOS SOCIAIS.....	40
1.1.1	A perspectiva do “outro” sobre a “minha”	43
1.1.2	“Me chamaram de analfabeta, mas eu não preciso ler para aprender.” (Cabocla Joana D’Arc, Candomblé Keto Cruzado com Umbanda)	56
1.2	LEGITIMIDADE DO CONHECIMENTO TRADICIONAL E DE SEUS MESTRES.....	60
1.2.2	Dos pajés aos afro-religiosos	63
1.2.3	Tempos, espaços e trajetórias	66
1.3	BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA	67
2	SEGUNDA PARTE	71
2.1	GABRIEL DOS SANTOS GENTIL	75
2.2	PAJÉ ESMERINDA TRINDADE DA SILVA	79
2.2.1	Da Colômbia ao Brasil: brancos matam quando mentem	85
2.2.2	Do interior da mata no Wi’ígarapé: não tenha medo do Curupira.....	91
2.2.3	Conhecendo os brancos e outros indígenas	95
2.2.4	O aviamento: padrões, hierarquia, exploração e reconhecimento	97
2.2.5	Sacacaria e Encantados. Afro-religiosos: reciprocidade inclusiva.....	101
2.2.6	Compartilha de conhecimento entre os Baré	104
2.2.7	Iniciações Yaiawá, Kumuã e Bayaroá	107
2.3	YAÍ AVELINO TRINDADE.....	113
2.3.1	Uma primeira nota de campo	114
2.3.2	“Eu não sei bem, meu pai é quem sabia mesmo.”	115

2.3.3	“Livro só ensina cinquenta por cento. Só ensina metade.”	121
2.3.4	“Perguntaram pra mim: ‘Ei, você é Filho de Santo?’; aí eu respondi: Não, meu pai não era santo.”	122
2.3.5	Da vida no interior da mata ao aviamento	1273
2.3.6	Gênero e identidade Piratapuia e/ou Tukano? - primeira evidência.....	130
2.3.7	Do aviamento à Marinha	135
2.3.8	Manaus – chegada	137
2.3.9	Afro-religiosos e Pajelança	137
2.3.10	Gênero e o “fim do mundo”	141
2.3.11	Diferentes formas de exploração econômica e escravização	147
2.3.12	Três importantes presenças femininas	148
2.3.13	Algumas considerações às reflexões do Yaí.....	150
2.3.14	Curupira.....	156
2.4	PAJÉ-UMBANDISTA JOÃO COSTA.....	158
2.4.1	Das fugas para o interior da mata à Manaus.....	160
2.4.2	Primeiros contatos com religiões afro-brasileiras	162
2.4.3	Três bairros, o centro da cidade e o centro da mata	163
2.4.4	O Curupira, os Exús e o diabo cristão.....	164
2.4.5	Iniciação do Babalorixá Daniel Costa	165
2.5	CANDOMBLÉ KETO MINA NAGÔ CRUZADO COM UMBANDA	165
2.5.1	Encontros afro-religiosos: da diáspora às novas combinações emergentes.....	172
2.5.2	Entrando nos Terreiros: autoridade e hierarquia.....	173
2.5.3	Demandas pesadas: proteção e humildade.....	175
2.5.4	Trajetórias afro-religiosas	177
2.5.4.1	SACERDOTISA GRAÇA DE XANGÔ.....	179
2.5.4.2	YALORIXÁ MARIA DA CONCEIÇÃO DE ABREU OLIVEIRA, FILHA DE IANSÃ E OXÓSSI	182
2.5.5	Aproximações e encontros	186
2.6	CLÃS PAMOPOÃ E YREMIŘ SARARÓ.....	193

2.6.1	Kumu e Bayá Justino Melchiol Pena – Pamopõã	194
2.6.2	KUMU E BAYÁ OVÍDIO LEMOS BARRETO	198
2.7	BREVE NOTA SOBRE MINHAS INICIAÇÕES E BATISMO	202
3	TERCEIRA PARTE.....	205
3.1	SOCIEDADE “TUKANOAN”, IDENTIDADES EXOGÂMICAS E EXOLINGUÍSMO.....	205
3.1.2	Observações sobre identidades exógamias e exolinguísmo em contextos contemporâneos	224
3.2	ORIGEM “TUKANOAN” PARA DIFERENÇAS ENTRE NEGROS, ÍNDIOS E BRANCOS	227
3.3	A EMERGÊNCIA DO FEMININO-CENTRAL NA MITOLOGIA “TUKANOAN”	230
4	O PREJUÍZO DAS CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	237
	Reunião de Curupiras	239
	O prejuízo das considerações finais.....	244
	REFERÊNCIAS	259
	GLOSSÁRIO	273
	ANEXOS (documentos fotografados)	279
	APÊNDICE	281

MAPA GEOGRÁFICO DA REGIÃO DO ALTO RIO NEGRO



INTRODUÇÃO

Para o título desta tese, *Ye'Pá Bahuari-Mansô Büren Ümükoho e Antropologia/Etnografia. Mâhsinsé Yepamahsã, "Tukanoan", Põrã Candomblé Cruzado com Umbanda, Manao Tô Wateró*¹. Para a versão em Yepamahsã², a palavra *Ye'Pá* significa Terra, local sobre o qual se estabelece a vida das "humanidades"³, *Bahuari* indica uma qualidade de quem aparece ou surge por conta própria, o que não foi criado, portanto, uma divindade original. A noção de divindade é apresentada em sua expressão feminina pela palavra *Mahsô*, que significa mulher, então trata-se de uma deusa que não foi criada, uma deusa original, primeira. *Büren* é a ação de criar, significa, portanto que *Ye'Pá* Cria. *Ümükoho Pâti* refere-se ao mundo, portanto, à criação do Mundo, *Ye'Pá* Cria o Mundo e a Antropologia/etnografia. A criação do Mundo e da Antropologia estão, portanto, implicadas uma na outra.

Para as versões em línguas não-indígenas, seguindo o original em português para as traduções em catelhano e inglês, separo Antropologia, Etnografia e conhecimento. Na primeira parte do título em Tukano, reúno os conceitos Antropologia e Etnografia, em seus respectivos campos de estudos disciplinares, enquanto partes do Mundo sujeitas à criação de *Ye'Pá*. A noção de conhecimento é apresentada na segunda parte do título em Tukano, resultado de conversas com Bu'ú Kennedy, que traduziu o resumo da tese para o Tukano e com quem, após sua tradução, elaborei o título em Tukano. Excluimos a idéia de etnografia na segunda parte, centrando atenção à palavra *Mâhsinsé*, que significa conhecimento. Esta centralização da noção de conhecimento na segunda parte do título tem como propósito evidenciar o encontro conceitual, em Tukano, entre o que chamamos de Etnografia e o que chamamos de

¹ A versão original, elaborada por mim e que está na capa deste volume, a partir da qual Bu'ú Kennedy compôs a versão em língua Tukano/Yepamahsã, que inicia o texto introdutório, é *Yepá Bahuari Mahsô Cria o Mundo e a Antropologia. Uma Etnografia do Conhecimento entre Indígenas "Tukanoan" e Filhos do Candomblé Cruzado com Umbanda, desde Manaus*. Preparamos também uma versão do título em castelhano, traduzido pela doutoranda Carolina Maidana da UNLP, *Yepá Bahuari Mahsô Crea el Mundo y la Antropología. Una Etnografía del Conocimiento entre indígena "Tukanan" y Filhos do Candomblé Cruzado con Umbanda en Manaus*. E outra versão em inglês traduzido pela doutoranda Bárbara Arise, PPGAS, UFSC, com sugestões muito bem vindas da Dra. Regula Rüegg, *Yepá Bahuari Mahsô creates the world and the Anthropology. An ethnography on knowledge among the "Tukanoan" Indians and Filhos do Candomblé Cruzado com Umbanda in Manaus*.

² Yepamahsã é palavra usada pelo tradutor em substituição à palavra Tukano que é usualmente utilizada para indicar um dos grupos exógamos "Tukanoan".

³ Palavra utilizada por Gabriel dos Santos Gentil para indicar a diversidade de povos humanos.

campo etnográfico. Para o pensamento Tukano, Māhsinsé significa conhecimento, se este conhecimento é apresentado em forma de etnografia, então sua própria forma lhe atribui sentido às relações que o constituem. Ou seja, Mahsinsé, aqui, portanto, é a própria Etnografia: conhecimento emergente do encontro entre indígenas “Tukanoan”⁴ e Filhos do Candomblé Cruzado com Umbanda desde a cidade de Manaus, criado por Ye’Pá, que cria o Mundo.

O encontro entre indígenas “Tukanoan”, apresentados em uma das línguas que fazem parte dos “Tukanoan” e, portanto, em sua especificidade exógena e lingüística *Yepamahsã*, acontece desde a cidade de Manaus. Quero dizer com isso que não se trata de uma etnografia resultado de pesquisa de campo realizada exclusivamente nas fronteiras geográficas da cidade de Manaus, mas em relação a um início que parte de Manaus, *Manao Tó Wateró*. Ao acompanhar as relações sociais nesta etnografia, tive como resultado desdobramentos do campo etnográfico que abrangem outros espaços geográficos, ainda que o local a partir do qual tenham surgido estes desdobramentos seja a cidade de Manaus. Quero dizer que através desta etnografia Manaus se estende a Buenos Aires, Florianópolis, São Luís do Maranhão, entre outros lugares que participam, em maior ou menor medida, da etnografia.

Para a tradução em língua portuguesa, a que seguem às versões em castelhano e inglês, específico na categoria etnografia a idéia do texto, grafia que versa sobre o conhecimento, como indicativo da proposta da tese: *Uma Etnografia do Conhecimento*. Etnografar o conhecimento, aqui, enquanto tese em Antropologia, significa registrar, pela a escrita, escrever, o conhecimento enquanto vida social, ou vice-versa.

A seguir, vemos que a partir de Manaus, os tempos e espaços desta pesquisa orientam seus resultados, pois estes resultados abrangem várias inserções no campo etnográfico, o que exigiu um redimensionamento de tempos e espaços do campo. Apresento a seguir um mapeamento de tais variações.

⁴ “Tuakanoan” está entre aspas por tratar-se de uma palavra inventada pela Antropologia e pela lingüística para denominar a sociedade que aqui chamo de sociedade exolingüística, formada por grupos exógenos falantes de diferentes línguas. Como veremos, afirmo que a partir do meu campo e das informações obtidas em pesquisa bibliográfica não encontrei um nome assumido pelos sujeitos sociais para indicar esta sociedade. Por este motivo uso a palavra “Tukanoan”, acompanhando as etnografias do casal Hugh-Jones, publicadas em 1979, e Jean Jackson (1983). Esta é uma das temáticas a qual dedico um capítulo desta tese.

Mapeamento das relações em pesquisa⁵

Em 2002, início junto a Gabriel dos Santos Gentil, minha pesquisa de campo para o mestrado em Educação pela Universidade Federal do Amazonas. Neste período, Gabriel já havia publicado o livro “Mito Tukano” (GENTIL, 2000) e participava como pajé no Movimento pela Propriedade Intelectual dos Conhecimentos Tradicionais que reivindicou a mudança nas regras postas pela Organização Mundial do Comércio, OMC, e Organização Mundial de Propriedade Intelectual, OMPI, que legitimavam o roubo dos conhecimentos tradicionais por parte de laboratórios de biotecnologia.

Neste período, Gabriel apresentou-me ao Yaí Avelino Trindade. Imediatamente, o Yaí Avelino apresentou-me a sua irmã mais velha, a Pajé Esmerinda Trindade da Silva e ao irmão mais novo de ambos, o Pajé Umbandista João Costa, que durante o mestrado eu não sabia que se tratava de um Pajé Umbandista. Neste período, Seu João assumiu o papel de tradutor da “Mana Velha”.

Após a conclusão de meu mestrado, em 2004, Gabriel dos Santos Gentil torna-se Pesquisador Honorário da Fundação Osvaldo Cruz; em 2005, publica um novo livro “Povo Tukano: cultura, história e valores.” pela editora da Universidade Federal do Amazonas; em 2006 falece, após meu ingresso para o doutorado.

O período entre a pesquisa de campo para o mestrado e para o doutorado corresponde a um intervalo de sete anos. Este período é quebrado em agosto de 2007, por uma semana de pré-campo, quando anunciei aos Pajés Avelino e João que retornaria no próximo ano para trabalharmos.

Durante o pré-campo, verifiquei também a possibilidade de trabalhar com dona Ana Cabral, viúva de Gabriel Gentil. Ela foi receptiva, fizemos uma gravação em áudio, mas ela não queria expor sua vida e seus conhecimentos. Pela relação de confiança que sabia ter existido entre eu e Gabriel, dona Ana decide contribuir para o meu trabalho sem participar dele e, junto à prima de Gabriel, dona Maria Isabel Sampaio, leva-me à casa do Kūmu Justino Melchior Pena.

Volto em junho de 2008 e retomo o trabalho com o Yaí Avelino e Seu João, que em novembro de 2008, cinco meses após o início da pesquisa de campo, leva-me pela primeira vez a sua casa, um Terreiro

⁵ Este mapeamento das relações ao curso da pesquisa serve de guia ao áudio para o filme de abertura da defesa da tese, apresentado em 27 de junho durante a cerimônia pública de defesa. Para assistir o filme acesse: <http://youtu.be/nUYWj8sDrrw>

de Candomblé Cruzado com Umbanda, e me apresenta a seu filho e Babalorixá Daniel Costa, a sua filha, nora e netos, todos Filhos do Candomblé⁶. O Pajé Umbandista João Costa também me apresentou às Yalorixás Graça de Paiva Pereira e Maria da Conceição de Abreu Oliveira.

Neste mesmo período, procuro pelo Kūmu Justino, apresentado pela viúva de Gabriel Gentil. O Kūmu convida-me para uma reunião da Associação de Arte e Cultura Indígena do Amazonas, associação da qual ele é sócio fundador. Nesta reunião, conheço o clã Yremiri Sararó, o Kūmu Ovídio Lemos Barreto⁷, seus filhos, Pedro e José, e netos, Ian e Bu'ú.

O Yaí Avelino e o Pajé João já haviam prometido apresentar-me ao Kūmu Ovídio, pois os três iniciavam o trabalho pela recuperação da perna da neta do Kūmu Ovídio, uma menina de doze anos, cujo diagnóstico médico encaminhava-a para a amputação da perna. Contrapondo o diagnóstico médico, os pajés impedem a amputação da perna da menina e tratam-na a partir de seus conhecimentos de pajelança sem suspender o tratamento médico. Este fato ganha projeção no estado do Amazonas e passa a calçar um projeto de trabalho conjunto entre médicos e pajés para o sistema público de atendimento à saúde no estado. Lembro aqui, que o contato com diagnósticos e tratamentos médicos apontados como errados em queixas de pacientes, faz parte do cotidiano do Yaí Avelino Trindade, que todos os dias atende dezenas de pessoas.

Dou continuidade à pesquisa de campo atenta aos fatos que reúnem pajés e Candomblé. Passo a desenvolver a pesquisa de campo com três clãs: Yogã, formado pelo Yaí Avelino Trindade, Pajé Esmerinda Trindade da Silva e o Pajé Umbandista João Costa que também pertence ao Candomblé Cruzado com Umbanda junto a seu filho, Babalorixá Daniel Costa e às Yalorixás Conceição e Graça de

⁶ Durante o intervalo entre as duas pesquisas, no período de minha pesquisa de mestrado, Daniel, filho mais velho do Pajé Umbandista, é encaminhado pela Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira, para ser seu Irmão, Filho de Santo de sua Mãe de Santo. Neste período se configuravam as condições de meu campo de doutorado para as relações estabelecidas a partir do Pajé João.

⁷ Conheço neste mesmo dia conheço os filhos do Kūmu Ovídio e seu sobrinho-neto Bu'ú, João Kennedy Barreto, que, por sua vez, me apresenta a seu pai Yúpuri, Cláudio Barreto que me leva à Bahsákawi'í construída por ele, na companhia de sua mãe Dona Antônia e do jovem Ângelo, que permanecia cuidando da Bahsákawi'í na ausência dos outros. É na primeira noite que passamos na Bahsákawi'í que fico sabendo que o Kūmu Yúpuri é irmão de Otacila Lemos Barreto, que foi minha colega numa disciplina ministrada pelo Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida, no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, da UFAM.

Xangô; ao clã Pamopôã apresentado pelo Kūmu Justino Melchiol Pena; e ao clã Yremiri Sararó, cujo principal pajé é o Kūmu Ovídio Lemos Barreto e que reúne cerca dez acadêmicos entre graduados, pós-graduados, estudantes de graduação e pós-graduação, entre estes Otacila Lemos Barreto, que foi minha colega de pós-graduação. Destas relações emergem as demandas dos sujeitos sociais por reconhecimento enquanto sujeitos do conhecimento antropológico.

“Você precisa de mim para escrever sua tese”, O Yai Avelino faz compreender que relações de poder assimétrico em pesquisa são relações sociais assimétricas. A assimetria para as relações entre antropóloga e nativos aparece como continuidade de relações históricas entre indígenas e não-indígenas: “Este mundo tem que acabar, surgirá um novo mundo em que as mulheres vão nascer em corpos de homens e os homens em corpos de mulheres”, esclarece o Yai: a mudança nas relações de gênero é chave para a transformação nas relações sociais.

“O que ganhamos com esta tese?”, perguntam os pajés. Meu esforço está em responder às expectativas de reconhecimento equitativo entre antropóloga e nativos, única possibilidade de retorno satisfatório pelo trabalho realizado, segundo os sujeitos sociais com os quais trabalho.

Assim sendo:

1. minha primeira inserção neste campo etnográfico aconteceu durante a pesquisa de mestrado que realizei entre 2002 e 2003;
2. segundo momento de inserção no campo é relativo ao pré-campo de doutorado, que durou a primeira semana de agosto de 2007;
3. a terceira entrada no campo aconteceu entre julho de 2008 e julho de 2009 e corresponde ao campo de doutoramento propriamente dito;
4. o quarto e último período, que será apresentado mais detalhadamente a seguir, está entre julho de 2009 e março de 2010, quando realizamos o último seminário Sábios Tradicionais e conhecimento acadêmico/científico, primeiro seminário que reuniu indígenas e Yalorixás, e que oficializou o reconhecimento equitativo para as participações da antropóloga e dos Mestres tradicionais na produção de conhecimento em antropologia social, enquanto sujeitos do conhecimento.

Resposta às negociações para as relações em pesquisa – IV Campo

O quarto momento de pesquisa de campo, que considero mais desafiante e importante para a definição do eixo de atenção do debate apresentado, corresponde ao período relativo à resposta para as negociações emergentes desde a primeira entrada em campo. Este momento define a orientação da tese e corresponde aos trânsitos por Buenos Aires e Florianópolis com retorno à Manaus, e acontece entre setembro de 2009 a março de 2010. Neste período, as palestras em Buenos Aires e Florianópolis, assim como os debates realizados em Manaus, são acompanhados de momentos densos dos registros etnográficos realizados. As respostas às expectativas dos sujeitos sociais com os quais trabalho, em relação ao retorno que a pesquisa dá a eles, são apresentadas. Ou seja, o reconhecimento oficial de suas participações enquanto sujeitos do conhecimento antropológico.

Para todo o tempo de pesquisa, os sujeitos sociais reservaram especial atenção a este último momento, durante e após a primeira apresentação do artigo (em anexo) que assinamos juntos e que oficializa o reconhecimento de suas participações enquanto sujeitos do conhecimento antropológico.

Apresentei a estes sujeitos sociais as dificuldades para torná-los autores desta tese, por isso propus a apresentação de um artigo com autoria compartilhada, no qual eles apresentam suas críticas à estratégia assumida por mim enquanto antropóloga para a realização desta pesquisa. Para a tese reservei a responsabilidade de apresentar o processo de negociação para a realização da pesquisa. Esta é, portanto, uma etnografia do conhecimento enquanto relação social. Neste sentido, apresento como o conhecimento é negociado em pesquisa, enquanto relação social.

A atenção voltada ao processo de negociação da pesquisa em campo, conforme enfatizada pelos sujeitos sociais, aponta para a identificação e análise dos interesses voltados à produção da tese nas relações sociais emergentes do campo etnográfico. Conforme veremos, a orientação da apresentação e análise etnográfica é proposta pelos sujeitos sociais com os quais trabalho, ao se apresentarem enquanto sujeitos do conhecimento antropológico.

Para este último desdobramento dos espaços e tempos de minha pesquisa de campo, apresentamos o artigo na VIII Reunião de Antropologia do MERCOSUL, no grupo de trabalho “Antropologia dos Nativos: estratégias sociais dos sujeitos na pesquisa”, coordenado por mim junto à Dra. Maria Helena Ortolan Matos da Universidade Federal

do Amazonas – UFAM, ao Dr. Carlos Alberto Casas Mendoza, da Universidad Autónoma de San Luís Potosí – UASLP, México e à Doutoranda Carolina Andrea Maidana da Facultad de Ciencias Naturales y Museo – UNLP, Becaria CONICET, Argentina. Apresento o artigo junto à Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira que realiza uma viagem desde São Luis do Maranhão até Florianópolis, de carona de caminhão. Seguimos, eu e a Yalorixá Conceição, de ônibus junto aos colegas dos cursos de pós-graduação e graduação, de Florianópolis para Buenos Aires, onde somos recebidas com hospedagem paga pela coordenação do evento⁸.

Após a apresentação do artigo na VIII RAM em Buenos Aires, realizamos uma mesa redonda, na UFSC, no dia 8 de outubro de 2009, tendo como conferencista a Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira acompanhada das colaborações, minha e do doutorando Gerson Machado, do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC. Contamos com o apoio do PPGAS e PPGH, UFSC, através das pessoas dos professores Dr. Artur Cesar Isaia, Dr. Oscar Calavia Sáez e Dra. Ilka Boaventura Leite.

Em Manaus apresentamos dois seminários, o primeiro no dia 16 de outubro de 2009 e o segundo no dia 17 de março de 2010. O primeiro contou com o apoio do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas, iniciativa do professor Dr. Lino João de Oliveira Neves, contou com a participação dos palestrantes indígenas, a Pajé Esmerinda Trindade da Silva, o Bayá Justino Melchior Pena, a indígena Msc. Otacila Lemos Barreto e eu, não-indígena e doutoranda em antropologia.

O segundo seminário recebeu apoio do Departamento de Pedagogia e do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFAM, apoio da Dra. Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros Weigel, tendo como palestrantes a Pajé Esmerinda, o Bayá Justino, a Yalorixá Maria da Conceição, a Yalorixá Maria da Graça de Paiva Pereira e contando com a minha presença para a apresentação da mesa.

Somente após este período de resposta às negociações realizadas em pesquisa foi possível dedicar-me a apreensão dos dados de campo e

⁸ Encaminhei à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas o pedido para o financiamento das passagens aéreas dos indígenas e da Yalorixá, autores do artigo. Porém, como o regimento da FAPEAM não previa o reconhecimento da produção intelectual de pessoas sem vínculo com instituições de ensino e pesquisa, a solicitação foi negada. Após esta tentativa, encaminhei a mesma solicitação à Fundação Nacional do Índio. Apesar de não haver uma recusa formal, o presidente da FUNAI não se pronunciou, e a FUNAI também não financiou as passagens.

à escrita da tese. É quando inicio o trabalho de transcrição de filmes e fitas com o objetivo de situar-me no denso material apreendido em campo. Como resultado da pesquisa, reuni um acervo de cerca de cinquenta horas de filmagem, algumas dezenas de fotografias e algumas horas de registro em áudio.

O trabalho de transcrição destas filmagens foi interrompido e, considerando que para cada hora filmada contam-se aproximadamente quarenta páginas de transcrição, de acordo com a formatação aqui apresentada, tenho um projeto engavetado com cerca de seiscentas páginas de transcrição a serem editadas, pois os limites de tempo para a escrita da tese, somado ao volume de trabalho, não permitiram sua conclusão.

O objetivo das transcrições, além de uma apreensão detalha do campo, esteve voltado a transformar o trabalho de campo em fascículos que servissem como referência às reflexões apresentadas, seguindo o modelo de citações utilizado em teses. A idéia era aproximar a estética da tradição da escrita acadêmica às reflexões e análises apresentadas oralmente pelos sujeitos sociais em campo, num esforço por superar a distância entre estruturas estéticas de comunicação, escrita e oral, pela evidência do sentido que orienta o debate voltado à produção de conhecimento em antropologia⁹.

Estrutura da tese

A estrutura da tese, após esta apresentação, é orientada a partir de quatro subdivisões em primeira, segunda, terceira e partes, e ao final algumas considerações conclusivas da tese.

A primeira parte apresenta um diálogo com outros campos etnográficos, etnografias e algumas referências ao recorte teórico a partir do qual apoio a proposta desta tese¹⁰. Logo após, apresento o ponto de

⁹ Para o momento de minha primeira data de defesa, que se transformou em uma pré-defesa, apresentei a banca, o programa de pós-graduação e meu orientador com um pequeno arquivo de sessenta páginas relativas a uma hora e dois minutos de filme, o que acompanhou a versão anterior de minha tese. Meu objetivo ao entregar este filme e transcrições, foi de sensibilizar a banca quanto à importância de eu ter dedicado tempo para as transcrições. Uma maneira de fazer compreender minhas insuficiências quanto aos prazos dentro do programa, pois a apresentação de um arquivo com cerca de metade das transcrições dos filmes feitos em campo, sem revisão, foi apresentado no momento de meu último pedido de prorrogação para o doutoramento, o que não foi aceito e levou-me ao desligamento, ao pedido de recurso e a uma sequência de dificuldades para a produção de trabalho, até a data da última defesa.

¹⁰ As possibilidades de debate teórico a partir do que apresenta esta etnografia, obviamente, são muito maiores do que as eleitas por mim. Trago modestamente algumas das reflexões que me

partida que identifico como marco referencial aos contextos históricos e sociológicos contemporâneos, a partir dos quais emerge o debate desta tese. Este marco referencial eleito é o movimento pela propriedade intelectual dos conhecimentos tradicionais, movimento social que abrangeu relações locais e globais, estados nacionais e relações transnacionalizadas, e está em conexão com os campos de relações e negociações dos sujeitos sociais que participam desta etnografia. Apresento quem, como e por quais motivos acontece a interdependência para a relação entre o debate apresentado em minha tese, enquanto proposta dos sujeitos sociais com os quais trabalho, e o movimento pela propriedade intelectual dos conhecimentos tradicionais. E, como vimos, marco também o ponto de partida de minha inserção nas relações estabelecidas para a pesquisa etnográfica a partir da presença de Gabriel dos Santos Gentil, o que acontece durante a pesquisa de campo para a dissertação de mestrado.

Após, faço uma breve apresentação de períodos históricos relativos ao contato dos povos indígenas com os brancos na região de origem dos indígenas com os quais trabalho, Alto Rio Negro, mais especificamente, seus afluentes Papuri, Caiari¹¹ e Tiquiê. A seguir, apresento uma sucinta contextualização histórica para a segunda parte da tese.

A segunda parte da tese apresenta os sujeitos sociais, mais especificamente, suas abordagens, considerando as diversas entradas no campo etnográfico com o objetivo de mostrar os principais eixos que guiaram a orientação da tese, resultado das negociações entre antropóloga e nativos durante a pesquisa. Os termos de negociação dos sujeitos sociais para a realização da pesquisa para o doutoramento são apresentados a partir de análises próprias dos contextos históricos e sociológicos do contato abrangendo a cosmologia, as trajetórias de seus antepassados, assim como, o momento contemporâneo, ou seja, em Manaus durante a pesquisa de campo.

Cada história, relato e reflexão, apontam para a orientação sobre o que eles querem como retorno para suas participações nesta tese, quais são seus interesses, quais os motivos porque defendem seus interesses, propostas e críticas para as pesquisas em Antropologia. “Eles”, os nativos, querem todos a mesma coisa: reconhecimento da dependência de minha pesquisa em relação aos conhecimentos deles. Por outro lado,

ajudaram a fazer emergir o campo etnográfico enquanto proposta reflexiva para os termos da etnografia.

¹¹ Também chamado Uaupés.

explicitam o que eles não querem da Antropologia e porque não querem. Para tanto, indicam uma análise sobre quem sou/somos, eu/nós, antropóloga/s/os, e quem são eles, indígenas, afro-religiosos, nativos, pesquisados, enquanto sujeitos sociais em pesquisa. Por fim, indicam um caminho a ser seguido. Ênfase, portanto, que esta pesquisa acontece exclusivamente por que existem interesses por parte dos sujeitos sociais em relação à mesma.

Nesta segunda parte, as subdivisões trazem o campo etnográfico acompanhando a apresentação das trajetórias dos sujeitos sociais. A ordem de apresentação dos sujeitos ressalta em seu tecido o fio de tempo do campo etnográfico. Procuro acompanhar a cronologia de suas trajetórias e a centralidade de suas participações na pesquisa que determinam suas posições, conforme veremos. Assim, os termos de negociação dos sujeitos sociais para a realização desta etnografia estão ancorados na crítica aos modos de vida social impostos pelos brancos, que são apresentados pelos indígenas a partir da chegada dos brancos à região.

Início com a apresentação de uma síntese da trajetória de Gabriel dos Santos Gentil, Séribhi, como sujeito social a partir do qual as outras relações estabelecidas ao curso da pesquisa etnográfica se desenvolvem. Após uma breve biografia de Gabriel Gentil, apresento os descendentes do Clã Yogã, a Pajé Esmerinda Trindade da Silva, o Yaí Avelino Trindade e o Pajé-Umbandista João Costa.

O texto de cada subtítulo apresentado pelo nome da Pajé e pelos nomes dos Pajés, está dirigido a apresentação dos argumentos desses sujeitos enquanto propostas reflexivas, críticas e análises de suas trajetórias em temáticas centrais. Ainda que a orientação de cada uma de suas análises esteja alinhada à orientação dos argumentos dos outros sujeitos sociais, é a complementaridade das análises que possibilita a realização do trabalho, estrutura a partir da qual apresento a etnografia.

Aparece, de modo especial, a participação dos Filhos do Candomblé Cruzado com Umbanda, pois entre estes estão descendentes do clã Yogã. Como disse, a casa do Pajé-Umbandista João Costa é um Terreiro de Candomblé e um de seus filhos, Babalorixá. As religiões afro-brasileiras entram, portanto, com perspectivas singulares para as relações em pesquisa, perspectivas apresentadas de modo diferente aos argumentos indígenas em defesa da sua participação enquanto sujeitos do conhecimento antropológico, ainda que a convergência das abordagens seja a ênfase dos sujeitos sociais, indígenas e do Candomblé.

Por outro lado, como uma segunda apresentação de referências pautadas na vida social de um grupo específico, Candomblé Cruzado com Umbanda, torna mais evidente o modo como as referências sociais, em ambos os casos, entre indígenas e afro-religiosos, indicam na tese os termos para as negociações em pesquisa. Para o fechamento desta parte apresento a participação dos outros dois clãs do grupo exógamo Tukano, Yepamahsã¹².

A terceira parte da tese é composta por dois subtítulos principais dedicados ao diálogo entre as referências dos sujeitos sociais com os quais trabalho e os estudos voltados aos grupos exógamos “Tukanoan”, ou sociedade exolinguística “Tukanoan”¹³.

A ênfase desta tese nas negociações encontra diversos desdobramentos teóricos, procuro centrar atenção nas implicações voltadas à compreensão de quem e como são os indígenas com os quais trabalho em relação ao modo de vida social ressaltado para a realização da pesquisa. Ou seja, suas reflexões, análises e críticas têm origens nos diversos modos de vida social compartilhados durante suas trajetórias entre diferentes grupos sociais, porém, a principal referência apresentada por eles é a vida entre seus antepassados, pais e avós.

Estas referências são apresentadas como principal fonte de seus argumentos e base de formação para a orientação de suas vidas. Ou seja, é no período em que viveram entre seus antepassados que os indígenas apresentam como o momento em que desenvolveram condições físicas, psíquicas e sociais para a travessia das circunstâncias sociais e históricas deste último século na região. Estas referências, portanto, são definitivas para os argumentos nativos sobre quem são os brancos e quem é a antropóloga/s/os. Assim, apresentam a análise enquanto crítica à sociedade dos “brancos” e, obviamente, das negociações em pesquisa, como veremos.

No segundo subtítulo da terceira parte da tese, apresento um diálogo entre a mitopoética “Tukanoan” em diálogo com as reflexões

¹² Acácio Piedade (1997) traz esse mesmo nome para o grupo exógamo. Apesar da grafia um pouco diferente, Ye’Pâ-Masa. Seus argumentos são elaborados a partir de breve pesquisa de campo e trazem a ênfase nativa para o uso deste nome em substituição à palavra Tukano. O que também acontece em meu campo, especificamente entre os descendentes do clã Yremirî Sararó.

¹³ Utilizo aspas por entender que se trata de uma sociedade sem nome, até o momento. Conforme sabemos, das etnografias que tratam sobre os modos de vida social entre os grupos exógamos do noroeste amazônico, os textos mais contemporâneos abstraíram preferencialmente as identidades exógamas. Entendo que isso acontece justamente por que estas identidades, assim como os clãs, são nominadas. Com a sociedade “Tukanoan” em seu conjunto acontece exatamente o contrário, não é identificada a partir de um nome.

apresentadas sobre a estrutura da vida social entre os grupos exógamos “Tukanoan”.

1 PRIMEIRA PARTE

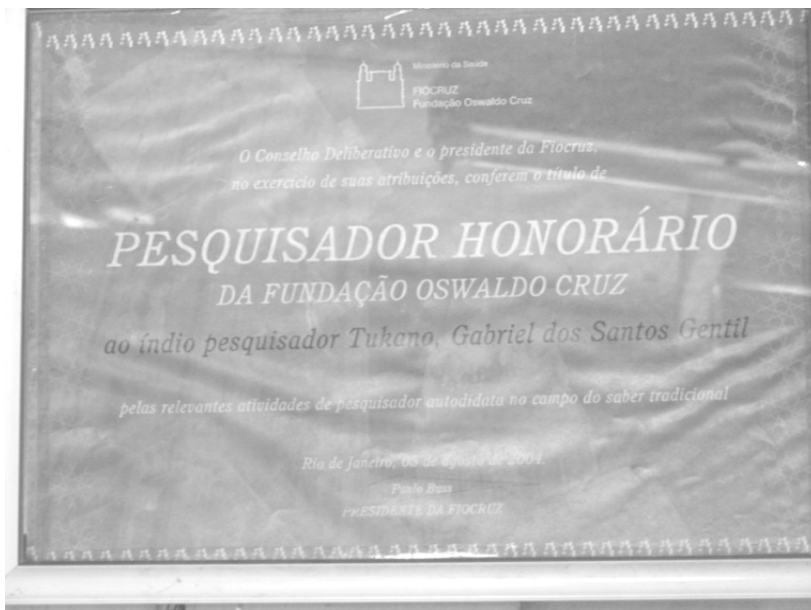


Figura 1 – Título de Pesquisador Honorário da Fundação Oswaldo Cruz recebidi pelo “índio pesquisador Tukano, Gabriel dos Santos Gentil, pelas relevantes atividades de pesquisador autodidata no campo do saber tradicional. Rio de Janeiro, 05 de agosto de 2004.”

1.1 SUJEITOS DO CONHECIMENTO SÃO SUJEITOS SOCIAIS

Este texto introdutório tem como propósito situar minha tese nos campos de debate das antropologias de modo a explicitar a orientação que assumo nesta etnografia para a produção de reflexões sobre a maneira como são apresentados os resultados da pesquisa de campo. Entendo que esta posição pode apresentar uma resposta metodológica para as negociações em campo etnográfico. A orientação metodológica para a realização da pesquisa de campo é o centro do debate dos sujeitos sociais com os quais trabalho. Por este motivo, meu esforço neste texto está voltado para a apresentação das discussões disciplinares que julgo terem me permitido escrever esta tese. Assim sendo, esta tese é pensada a partir do que a disciplina propõe antes da pesquisa ser realizada.

A antropologia é uma disciplina que surge recentemente, pouco mais de um século e meio, e desde seu surgimento sofre transformações no que diz respeito a suas estratégias de acesso ao modo de vida social dos grupos e sociedades estudados. Estas mudanças estão explicitadas nas reflexões teóricas e metodológicas, indicando sempre a dependência que suas emergências têm em relação a cada novo momento.

A observação comparativa desses momentos de transformação aponta, sempre - como fonte do movimento propulsor da diferença para o que é a disciplina antes e depois de cada mudança registrada na história da antropologia -, novas respostas às implicações para a relação entre antropólogos e nativos.

Quero dizer com isso que a relação entre antropólogos e nativos determina as transformações na disciplina. O poder de ambos, enquanto sujeitos de produção do conhecimento em antropologia, é revisitado, analisado, discutido em suas possibilidades e limitações no debate antropológico e, a cada nova transformação, são apontadas perspectivas diferentes das até então apresentadas. Porém, estas perspectivas também são, sempre, definidas a partir do que já existia em negociação com os novos contextos de pesquisa junto à revisão crítica da nossa parte, antropólogas/os.

Interessa apontar a implicação da evidência da participação do nativo, também chamado “o outro” em antropologia. Neste sentido, este trabalho pode ser visto como uma resposta à questão apresentada por Eduardo Viveiros de Castro em seu texto “O Nativo Relativo”: “O que acontece se recusamos ao discurso do antropólogo sua vantagem estratégica sobre o discurso do nativo? O que sucede se, insatisfeitos com a mera igualdade passiva, ou de fato, entre os sujeitos desses discursos, reivindicarmos uma igualdade ativa, ou de direito entre os

discursos eles mesmos?” (2002: 115). Entendo que respostas para estas questões podem ser encontradas numa etnografia da produção de conhecimento, enquanto vida social dos sujeitos “pesquisados”. Os direitos sobre os discursos são identificados, apontados e criticados no debate sobre as relações sociais em pesquisa enquanto demanda do campo etnográfico.

Desde esta perspectiva, obviamente, não sou sujeito que determina a mudança. O que determina a mudança, de um lado, são os sujeitos sociais com os quais trabalho que exigem uma diferença para a resposta antropológica às condições sociais implicadas na relação “antropólogo/pesquisado”. Por outro lado, o que determina a forma como se apresenta esta tese é a própria antropologia, pois o debate antropológico problematiza esta relação “antropólogo/pesquisado”. Assim sendo, esta pesquisa não apresenta algo novo, mas apenas acompanha um caminho que a disciplina vem amadurecendo, numa prática disciplinar que caracteriza a antropologia desde sua origem: a revisão constante de seus termos, herança dos princípios de uma epistemologia da Ciência (KUHN, 1992).

Esta etnografia está reduzida, portanto, a uma entrega metodológica ao que propõe a disciplina a partir do que me ensinaram minhas professoras/es em seus debates junto a autores que me apresentaram. A principal estratégia indicada nestes debates e textos para a realização da pesquisa em antropologia é seguir o campo etnográfico (PEIRANO, 1995), apreender as condições que a pesquisa de campo e, portanto, os “pesquisados” nos oferecem, de modo a estabelecer diálogos com as condições apresentadas, e a especificidade destas condições é o que nos leva a produzir reflexões que contribuíam para o debate antropológico. Esta estratégia metodológica de inserção em campo pareceu-me infalível e ao mesmo tempo simples: é preciso ouvir o que dizem os nativos desde que compreendamos que “o conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social” (VIVEIRO DE CASTRO, 2002: 113).

A condição da pesquisa antropológica como relação social emerge das etnografias clássicas enquanto desafios metodológicos da pesquisa de campo. Podemos observar, por exemplo, que Evans-Pritchard (2002) apresenta suas dificuldades em desenvolver a sua pesquisa, na introdução da etnografia sobre os Nuer, e sugere não existir outra possibilidade de realizar a pesquisa a não ser flexibilizar, ceder, à orientação de quem determina as respostas às questões apresentadas pelas antropólogas/os, ou seja: os sujeitos pesquisados.

Pritchard mostra a tensão porque passa, pela tentativa de responder à projeção inicial de sua pesquisa, sobre o sistema político Nuer. Conseqüentemente, sua etnografia é reorientada à compreensão dos interesses dos Nuer pelo gado. Os desafios enfrentados por mim para realizar esta pesquisa, me levam a ponderar: Pritchard poderia ter tentado identificar, analisar e compreender como se estabeleceu a agência dos Nuer em sua pesquisa. Ou seja, ao expor suas limitações para executar seu projeto inicial de pesquisa, o antropólogo indica de modo subliminar a presença de um conteúdo reflexivo emergente de seu campo, capaz de desdobrar pistas para a compreensão de algumas questões: quais os interesses que moveram os Nuer a agirem, intervirem e modificarem a orientação de seu projeto inicial de pesquisa? De onde surgem estes interesses Nuer que movem suas posições nas relações em pesquisa? Por que o antropólogo está submetido aos interesses Nuer?

Respondidas pelo autor estas e outras questões, teríamos ultrapassado quase uma centena de anos da produção antropológica que experimenta condições similares em outros campos etnográficos e por outras antropólogas/os. Isso nos levou, e levaria Pritchard, a ponderar sobre a produção de conhecimento enquanto produção de relações sociais emergentes em contextos políticos, econômicos e históricos que determinaram as condições de nossas etnografias. Mas ele não fez isso, ainda que certamente os Nuer tenham apresentado suas análises críticas à própria pesquisa desenvolvida pelo antropólogo. Pritchard lamenta o ocorrido e naturaliza as dificuldades que participam das relações em sua pesquisa de campo.

De 1930-1936, período em que acontece a pesquisa de campo de Pritchard, a probabilidade é de que a resistência dos habitantes da colônia britânica do Sudão - que conquista sua independência em 1956-(PERRONE-MOISÉS, 2001), trouxesse uma densa reflexão sobre as condições políticas, econômicas e históricas que contextualizavam a pesquisa.

É coerente supor que estas reflexões não teriam espaço na redação da etnografia, ainda que estejam presentes alguns lampejos das circunstâncias ao curso da evolução do texto, pois, como diz Pierre Bourdieu, “é na medida em que o discurso heterodoxo destrói as falsas evidências da ortodoxia, restauração fictícia da doxa, e lhe neutraliza o poder de desmobilização, que ele encerra um poder simbólico de mobilização e de subversão” (2002: 15). Sendo assim, a emergência dos interesses Nuer para a pesquisa desenvolvida por Evans-Pritchard produziria um discurso heterodoxo passível de destruir as falsas evidências da ortodoxia e neutralizar-lhe o poder de desmobilização.

Pritchard explicita - ao apresentar sua/nossa condição passiva diante do poder dos nativos, em expor e não expor seu conhecimento sobre sua própria vida social - que nossas pesquisas de campo são governadas pelos interesses dos nativos que negociam as etnografias de acordo com as possibilidades sociológicas determinantes e reorientam o que havíamos projetado para a realização da pesquisa a partir de seus próprios interesses.

Penso ser esta a maior superação a qual uma etnografia deve se propor a realizar. Diz nosso herói:

Desafio o mais paciente dos etnólogos a abrir caminho face a esse tipo de oposição. A gente fica maluco com ela. De fato, depois de algumas semanas de manter relacionamento unicamente com os Nuer, a gente exhibe, se for permitido o trocadilho, os sintomas mais evidentes de 'neurose' (EVANS-PRITCHARD, 2002: 19).

Assim como aconteceu com Pritchard, nossas etnografias passam por desafios ao curso das negociações em campo e, de um modo geral, estes desafios prescrevem alterações em nossos projetos de pesquisa, o que emerge dos interesses nativos. Podemos refletir sobre os motivos que nos levaram a dissociar a emergência da análise nativa sobre o sentido de suas orientações das pesquisas? É nesse sentido que apresento esta tese.

1.1.1 A perspectiva do “outro” sobre a “minha”

O conflito que sofri para a realização desta tese não emerge num tom pessoal como o de Pritchard em campo. No entanto, a etnografia que apresento busca responder aos mesmos desafios sofridos há quase um século atrás pelo autor citado, com outros argumentos, argumentos esses que não podem ser tomados simplesmente como meus ou como dos nativos, mas como emergentes de contextos sociais e históricos aos quais pertencemos¹⁴. Nesta tese o desafio em acompanhar o que os

¹⁴ A diferença entre paradigmas, por Edgar Morin (1991), compreende a orientação do pensamento desde as relações sociais; uma mudança de paradigmas, portanto, diz respeito à mudança do pensamento em sua expressão social e difere da epistemologia do conhecimento, que trata de um campo de estudos voltado às mudanças na estrutura do pensamento científico, especificamente. Considero, portanto, que a mudança na orientação da relação política entre antropóloga e nativos na produção de conhecimento é uma mudança epistemológica, do ponto de vista da disciplina, e paradigmática, do ponto de vista das relações sociais.

nativos propuseram para a análise e reflexão é tomado enquanto objeto da pesquisa etnografia.

Tal qual Pritchard, o modo como apresento a análise da vida social é definido pelos nativos. Assim, meu esforço foi, por um lado, o de responder simultaneamente à estrutura acadêmica e disciplinar de modo interdependente à política da produção de conhecimento e ao diálogo reflexivo com os pares; por outro lado, meu esforço está em responder aos interesses nativos conforme as atuais condições em que nossas negociações se estabelecem. Esta divisão tenta pontuar referências ao entendimento de como se estabelece a estrutura reflexiva da proposta nesta tese, mas é importante notar que estes desdobramentos analíticos das relações em pesquisa acontecem, de fato, interdependentes. A ênfase nativa foi a apresentação de sua vida social desde as relações em pesquisa.

Se o primeiro desafio foi responder às demandas dos sujeitos pesquisados para que fosse possível a realização da pesquisa de campo, o segundo foi transformar essas demandas numa etnografia voltada aos pares. Segundo Pritchard “a batalha decisiva não se trava no campo, mas depois da volta.” (2005 [1976]: 245). Considerando a diferença apresentada pelo autor para a pesquisa de campo e a produção do texto, reflito sobre a diferença entre a autoridade do antropólogo diante dos nativos e a autoridade do antropólogo diante dos antropólogos. Entendo que é esta diferença que provocou a definição, apresentada por Pritchard, de que o momento de escrita da etnografia é a “batalha decisiva”. Consideremos que escrevemos etnografias para antropólogos.

Entendo que a afirmação do autor de que o desafio maior, “a batalha decisiva”, está na produção do texto por tratar-se de contextos relacionais diferenciados. Em minha tese, esta diferença entre os campos de relações, campo etnográfico e escrita da etnografia, parece ser ultrapassada. Reflito que esta travessia para a diferença se estabelece graças ao fato de termos chegado a uma relação de poder equitativo para a minha participação nesta tese e a participação dos sujeitos com os quais trabalho. Ou seja, nesta tese assumi princípios equitativos para a estrutura do debate como condição à participação dos “pesquisados” na etnografia, conforme suas exigências: reconhecendo-os enquanto sujeitos do conhecimento, das reflexões, das análises, das críticas, das conclusões, questões, enfim, da etnografia que agora apresento.

Assumir relações equitativas para a condição de sujeito do conhecimento antropológico é nossa moeda de troca para a realização da pesquisa. Assim, explicitar como os nativos apresentam suas condições de análise para a etnografia, ou seja, como os relatos apresentados

produzem a análise crítica das relações sociais em pesquisa, escrever a etnografia, é um segundo desafio, porém não maior que o primeiro, e também, não independente do primeiro.

Para tanto se fez necessária a revisão detalhada das conversas filmadas após a realização do campo, de onde surge a necessidade de transcrever aproximadamente cinquenta horas de filmagens. É a partir desta verificação detalhada que consigo mapear a relação entre as exigências para a realização da pesquisa e o diálogo paulatino entre pesquisadora e “pesquisados”, a partir do qual os nativos permitem a exposição de suas trajetórias, narrativas, cosmologias, práticas espirituais, assim como o acesso aos grupos sociais que lhes legitimam. Ou seja, a negociação se dá por etapas, não existe um acordo anterior, como um documento escrito: a cada dia em que é realizada uma nova conversa, a pesquisa é renegociada e seus termos reafirmados, ou reorientados.

A orientação dada pelos sujeitos sociais à negociação em pesquisa é apresentada como estratégias que evidenciam, sempre, suas expectativas e interesses em relação ao trabalho, estratégias que apontam, sempre, para o modo como compreendem e pretendem que sejam orientadas as relações neste contexto. Assim sendo, se Pritchard foi pesquisar política e só ouviu os Nuer falarem sobre gado, eu fui pesquisar as trajetórias estéticas das habitações Tukano e só ouvi falar sobre **como a relação em pesquisa era insatisfatória para os sujeitos pesquisados e de onde surge essa insatisfação como parte das relações estabelecidas junto a não-indígenas e não-afro-religiosos no curso das trajetórias destes sujeitos sociais**. Ou seja, a antropologia vista como parte de relações políticas e econômicas em espaços sociológicos compartilhados por pesquisadores e “pesquisados”, quer seja diante de relações locais, nacionais, internacionais, ou transnacionais, desde as sociedades-estado, onde conjugam-se sujeitos sociais, nativos e antropólogos, conforme prevê Lévi-Strauss (1962 [1961]).

É evidente, portanto, em minha pesquisa de campo, que os sujeitos sociais conjugam-se em relação de equivalência aos antropólogos. Esta é chave de minha tese. Concorro com eles; entendo, como antropóloga, que eles estão em relação de equivalência comigo em meu trabalho e que sem eles eu não seria capaz de realizar esta tese.

Convido os pares a refletirem sobre esta questão: refletirem sobre suas possibilidades de realizar etnografias, análises, reflexões, críticas, propostas, em sua relação com a participação dos sujeitos sociais com os quais trabalharam nestas etnografias. Convido-os a ponderar a

possibilidade da relação entre antropólogos e nativos ser legitimada enquanto participações equivalentes para a produção de conhecimento em antropologia.

Os sujeitos sociais pesquisados apresentam a emergência de um enraizamento histórico da política e da economia para as relações em pesquisa. Os nativos apresentam essas relações sociais anteriores a partir da narração de suas trajetórias, das trajetórias de seus antepassados mais próximos e de narrativas míticas que nos remetem a situações mais remotas, como a chegada dos brancos no continente. É a reunião dessas informações somada às referências dos registros escritos que nos possibilitam refletir desde a perspectiva proposta pelo conceito de etnohistória, conforme apresentado por Oscar Calavia Sáez (2006: 15-16; 363-378).

Os contextos sociais, políticos e econômicos contemporâneos à pesquisa de campo também são apresentados a partir de “perspectivas” próprias aos sujeitos sociais pesquisados. Sua ênfase está na evidência da antropologia enquanto desdobramento das mesmas relações entre os sujeitos sociais com os quais trabalho e os não-indígenas e não-afro-religiosos. Assim sendo, eu, como antropóloga, sou avaliada a partir das referências que os sujeitos sociais têm sobre os não-indígenas e não-afro-religiosos desde suas trajetórias e suas relações contemporâneas.

É possível notarmos o compartilhamento de alguns eixos reflexivos para a relação entre as narrações dos nativos e a orientação ao texto desta tese com o modo como Crapanzano (1980) apresentou as narrações de *Tuhami* em relação à elaboração de sua etnografia. *The portrait* apresenta a vida de Tuhami de uma perspectiva individual que se desdobra num acesso à história da sociedade da qual ele faz parte. Neste sentido, Tuhami pode ser também associado ao modo como os sujeitos sociais com os quais trabalho apresentam suas análises críticas sobre a sociedade dos brancos. Entretanto, quero ressaltar objetivamente a diferença em duas premissas que guiam as etnografias em comparação: a primeira, que considero a principal, é o fato de que em *Tuhami* não há uma implicação direta entre a estrutura do texto e uma análise crítica do modo como é orientada a produção do próprio texto etnográfico. *Tuhami* não propõe uma reorientação política e social das relações em pesquisa implicada na estrutura teórico-metodológica da antropologia. A segunda se deve ao fato de que Crapanzano estrutura sua narrativa antropológica em diálogo com análises psicanalíticas, o que não participa de meus interesses de análise, e também não me pareceu ser parte dos interesses críticos dos nativos com os quais trabalho.

Tuhami talks of ‘A’isha Qandisha and other demons, the Westerner is tempted to treat these demons as collectively sanctioned products of Tuhami’s imagination, as ‘projections’ or ‘collective representations’, that are somehow not quite ‘real’. He will look to ‘reality’ to understand them without questioning the status of that ‘reality’. ‘A’isha Qandisha and the other demons may be regarded accordingly, as refractions of ‘social processes’, ‘tensions within the society’, ‘conflicts within the individual’, ‘guilt’, ‘libidinal impulses’, ‘archetypical propensities’, or, on a slightly more concrete level, ‘historical events’. (CRAPANZANO, 1980: 22).

A ênfase na avaliação dos nativos sobre a pesquisa deve-se objetivamente ao fato de que o modo como eu orientava a minha pesquisa, inicialmente, fez emergir as marcas das diferenças políticas que acompanham as relações sociais a partir das quais minha proposta de pesquisa é analisada. A chave para a negociação é a minha dependência para com suas participações. Ou seja: se dependo de suas participações para realizar a tese, então eles exigem que seja mudada a orientação das relações políticas em pesquisa, enquanto relações sociais constitutiva da vida social dos sujeitos “pesquisados”. Ora, as relações em pesquisa são relações sociais (OLIVEIRA, J. P.: 2004). Eu sou uma branca-doutora-antropóloga com reconhecimento e legitimidade política, econômica e social desigual ao reconhecimento e legitimidade que a pesquisa oferece a eles.

Assim sendo, os “pesquisados” tornam evidente sua interpretação de que, do modo como eu orientei inicialmente minha pesquisa, é possível entender como as/os antropólogas/os dão continuidade ao processo de colonização e exploração das populações indígenas e afro-religiosas, nas etnografias, pelo fato de fundamentarmos nossas reflexões em seus conhecimentos e vida social e não reconhecermos que eles são sujeitos do conhecimento antropológico tanto quanto antropólogas/os, visto que o conhecimento antropológico depende da participação deles para constituir-se enquanto conhecimento disciplinar. Ou seja, embora as importâncias das participações de antropólogos e nativos sejam equitativas para a produção de uma etnografia, o reconhecimento de suas participações é assimétrico para a política e a economia das relações sociais entre sujeitos do conhecimento antropológico.

Como podemos apreender, por um lado, os sujeitos pesquisados apontam para a análise das relações políticas em pesquisa desde suas trajetórias; por outro, a história da antropologia apresenta correspondência direta entre as relações em pesquisa e a orientação teórica de suas reflexões e de suas estratégias metodológicas, mostrando-nos que a teoria e o método antropológicos passaram e passam por transformações acompanhando transformações históricas e sociológicas mais amplas (STOCKING, 1996).

Entre as “moedas de troca” para o acesso aos conhecimentos dos nativos, conhecimentos estes expressos nas mais diversas dimensões de suas vidas sociais, encontramos em etnografias recentes a descrição da presença dos *matehipë*¹⁵, objetos considerados valiosos para os “pesquisados”, levados por antropólogos como forma de “retribuir” por entrevistas, fotografias, filmes para a realização de nossos trabalhos e de nossa permanência, hospedados junto aos sujeitos sociais com os quais trabalhamos.

Nas últimas décadas, os termos de negociação para a realização das pesquisas passam a ser marcados por outras estratégias. Passamos a servir como mediadores, assessores, professores, técnicos em ações como a elaboração e execução de projetos, laudos periciais, participação nas definições de políticas públicas, regularização territorial, entre outras atribuições acessíveis ao nosso campo de formação e atribuíveis a nosso universo de trabalho¹⁶.

¹⁵ Há apenas seis anos, aprendi esta palavra Yanomami que categoriza os objetos valiosos para troca. Eu, meus colegas, funcionários da área da saúde, e todos os *napëpë*, não-indígenas, levávamos redes, facas, anzóis, panelas, facões, machados, entre outros, para realizarmos trocas com os Yanomami habitantes da Serra do Parima para a realização de nossas pesquisas. Além da cortesia expressa pela boa recepção Yanomami junto a nossas atividades, essas trocas eram feitas por hospedagem, ajuda para a manutenção da pista de pouso para monomotores, apoio em viagens a pé pelas trilhas nas montanhas, pois a maior parte dos Yano, casas comunais Yanomami, só eram acessíveis a pé, ou, em situações de emergência, criava-se espaço de pouso para helicóptero. O tráfego por rios é inviável na região devido à topografia acidentada.

¹⁶ Como tentativa de meu ingresso nas terras Waimiri-Atroari e Yanomami durante o mestrado, acompanhei estas circunstâncias emergentes como parte do meu cotidiano de pesquisadora e apresentei-me para trabalho voluntário ao PWA (Programa Waimiri-Atroari), um programa compensatório que surge a partir do alargamento das terras Waimiri-Atroari com a construção da Usina Hidrelétrica de Balbina (Baines, 2000) e à ONG SECOYA, Serviço de Cooperação Yanomami. Cito como exemplo duas antropólogas que obtiveram acesso às informações que fundamentam suas etnografias a partir de trabalhos prestados ao PWA: a Mestre em Sociedade e Cultura da Amazônia – UFAM Maria Carmem R. Do Vale (ver Do Vale, 2002) e a Dra. Ana Carla Bruno (ver, Bruno, 2003), atual pesquisadora do INPA. Para esta evidência também é possível simplesmente observar o número de etnografias realizadas a partir do envolvimento de antropólogos/os com processo de larga evidência nos contextos políticos, econômicos, jurídicos, que envolvem os grupos sociais com os quais trabalhamos. A lista de atuações em

Nesta última década os pesquisados passam a reivindicar relações equitativas para suas participações nas pesquisas como parte de projetos sociológicos mais amplos. Situação que, no Brasil de modo específico, e na Amazônia de uma perspectiva mais abrangente, está implicada no movimento pela propriedade dos conhecimentos tradicionais. Ganhando proporções internacionais, o debate - entre pesquisadores de diferentes campos disciplinares junto aos pajés - sobre legitimidade e direitos equitativos dos conhecimentos tradicionais e científicos passa a definir também os espaços sociais das pesquisas antropológicas, assim como seus debates¹⁷.

Por outro lado, o momento disciplinar do qual emerge esta etnografia é resultado de um movimento reflexivo interno à disciplina, apontado em seu marco referencial como “crise” da Antropologia e fundamenta a reorientação reflexiva para a participação de antropólogas/os e “pesquisados” nas etnografias. Somando as transformações sociais citadas ao mal-estar interno à disciplina, assumimos a revisão da metodologia, teoria e epistemologia que orientam a constituição das etnografias diante das novas condições que determinam as relações em pesquisa (OLIVEIRA, J. P.: 2004). Como marco deste momento reflexivo para a Antropologia, compreendo que o texto de Lévi-Strauss (1962), apresentado em 1961, ao assumir a perspectiva de que a disciplina esgotaria suas possibilidades de continuar sendo exercida - desde as transformações das sociedades “autóctones” a partir do contato com as sociedades que produzem e sustentam a disciplina enquanto parte de sua estrutura - resultaria no fim da “diferença” entre antropólogos e nativos. É o fim da diferença entre antropólogos e nativos, assumido pelo autor naquele momento, que implicaria no fim da antropologia¹⁸.

Entendo, portanto, que “a crise da antropologia” resulta de uma transformação nas relações entre antropólogos e nativos, que por sua vez resultou da transformação dos nativos dentro das relações sociais que constituem as pesquisas. Os nativos são, cada vez menos, identificados como um “outro” ao qual o antropólogo reserva distância cultural e social, e cada vez mais se tornam um mesmo para o antropólogo. É

correspondência ao número de etnografias produzidas em etnologia e que ganharam visibilidade nos espaços acadêmicos é grande, desde, pelo menos, os anos 1980.

¹⁷ Apresento adiante uma abordagem mais específica sobre as implicações deste movimento social como evento que é determinante para o quadro das políticas internacionais voltados à propriedade intelectual dos conhecimentos tradicionais (Ver Diegues e Arruda, 2001; Santilli, 2002; Almeida et alli, 2008).

¹⁸ Ver também Cardoso de Oliveira (1998), Krotz (1982), Handler (1993), Stocking (1982).

interessante lembrar que esta aproximação entre o “eu” e o “outro” se evidencia no domínio e apropriação, por parte dos nativos, de conceitos, categorias e estruturas das estratégias políticas das relações sociais que sustentam a existência da disciplina. Tornamo-nos, nativos e antropólogos/os, sujeitos sociais de uma mesma sociedade em suas diferentes dimensões, locais, nacionais, internacionais e transnacionais. Esta também é uma evidência nesta tese, a que faço questão de apresentar nos primeiros capítulos do trabalho.

Esta tese apresenta um desdobramento específico para a orientação do encontro entre antropóloga e nativos de acordo com o que determina seus contextos. Claro, um desdobramento contemporâneo às transformações antropológicas, conforme citadas nos parágrafos acima. Após a concepção de uma morte para a Antropologia, cada vez mais as/os antropólogas/os cedemos legitimidade aos sujeitos sociais pesquisados enquanto sujeitos do conhecimento antropológico, e cada vez mais nossa presença na orientação dos textos etnográficos é explicitada como parte de um conjunto de negociações enraizadas social e historicamente. A partir da crise, ou mal-estar disciplinar, uma preocupação intensa por parte das principais escolas do debate antropológico, franceses, ingleses e americanos, onde vemos autores apresentarem reflexões sobre os limites disciplinares, sempre em busca de uma superação, que entendo tardar a chegar.

Entre os americanos o debate sobre a autoridade do texto antropológico, enquanto textos autorizados por e para antropólogas/os, ganha fôlego. Crapanzano publica, em 1992, suas reflexões sobre as ficções de objetividade, neutralidade e distância que amparam o ofício do antropólogo e apresenta a si próprio como implicado num jogo de poder e desejo. James Clifford (1998), em “Sobre a autoridade etnográfica”, reflete sobre as limitações do “autor(idade) na escrita”; situando historicamente as estratégias de autoridade experiencial e interpretativa, aponta modos emergentes de autoridade, partindo de exemplos ingleses, americanos e franceses para discutir a formação e a desintegração da autoridade etnográfica na antropologia social do século XX.

Estes trabalhos indicam que a antropologia é uma negociação que envolve dois ou mais sujeitos. Não há posição neutra no encontro etnográfico – nesse encontro conversam autores diversos. Afinal, “(...) quem é na verdade o autor das anotações feitas no campo?” (CLIFFORD, 1998, p. 48). Clifford Geertz (1997), em “Estar allí. La antropología y la escena de la escritura”, fala sobre a presença autoral na escrita, sugerindo que de maneira irreflexiva, todos os etnógrafos

inserem-se no próprio texto. A ênfase dos autores orienta esta tese na medida em que suas reflexões problematizaram a posição fronteira entre “o eu e o outro” enquanto sujeitos do texto antropológico. As condições contemporâneas em pesquisa impulsionam a análise das fronteiras entre “o eu e o outro” sujeitos sociais, o que traz novas perspectivas para a compreensão das implicações da fronteira estabelecida entre “o eu e o outro”, sujeito e objeto, na pesquisa antropológica.

A reflexão antropológica é uma busca pela ciência da vida social, o que faz emergir seus limites e possibilidades sobre a condição que lhe apreende os propósitos e a condição que lhe constitui enquanto objeto: a antropologia é vida social. A antropologia é apreendida em suas negociações entre “o eu e o outro”, assim como negociações “entre o eu e o texto”. O “eu e o texto” e o “eu e o outro”, nesta etnografia, são apresentados em seu território comum, ou seja, enquanto relações sociais. Trata-se, respectivamente, dos nativos e da/s/os antropóloga/s/os - conforme citado acima, na reflexão sobre as posições de Evans-Pritchard em relação aos desafios da produção etnográfica - e das/os antropólogas/os e outras/os antropólogas/os.

Se a relação entre o “eu e o outro” se dá desde os princípios epistemológicos e sociológicos que definem a disciplina, por outro lado, esse mesmo viés apontado por Lévi-Strauss para o fim da antropologia, se estabelece entre o “eu e o outro” como partes de uma estrutura que supera sua dicotomia: somos “o eu e o outro” simultaneamente, pois que nossas etnografias resultam num projeto de socialidade comum, e, mesmo que inicialmente não seja compreendido como tal, acaba por torna-se assim.

Esses limites são condições dadas ao encontro etnográfico. O fazer antropológico consiste no reconhecimento e afirmação de alteridades na condição de troca, diálogo, negociação, criação e atualização de diversas visões de mundo. Neste trabalho, os nativos orientam as negociações em pesquisa e o resultado dessas negociações define a etnografia. As orientações, do texto e das reflexões, como disse, são apresentadas a partir da exposição de situações vividas no passado ao curso de suas trajetórias de vida e, em outros momentos, a partir de fatos e situações contemporâneas à pesquisa.

No passado e no presente são acessados os termos necessários às análises comparativas entre circunstâncias sociais e a relação pesquisadora/pesquisados. Outras vezes, as análises são indicativas e a relação em pesquisa é diretamente apontada como implicada ou equivalente a uma determinada relação social que é narrada. Nesse

sentido, por exemplo, é o modo como os brancos do sistema de aviamento¹⁹ ignoravam a qualidade do desempenho, dos sujeitos sociais com os quais desenvolvo esta pesquisa, no trabalho, o que possibilitava a continuidade da vida social compartilhada, por indígenas e aviadores. Ou seja, em suas expectativas, seu esforço de trabalho cotidiano deveria obter como resposta o reconhecimento de sua importância para a continuidade da vida social, mas os brancos não queriam relações equitativas, queriam explorar e escravizar. Estes brancos são comparados ao modo como eu, antropóloga, cedia ou não espaço para uma reflexão sobre nossas participações, antropóloga e nativos, para o trabalho. Neste momento, eu teria que deixar minha suposta autoridade sobre o modo como deve ser realizada a pesquisa para estar receptiva às mudanças necessárias à apresentação das críticas a minhas estratégias em pesquisa, pois se eu queria entender o que são as relações sociais para eles, começaríamos sobre o que são as relações entre eu e eles para eles.

A principal questão da tese trata, portanto, de um rumo específico que a etnografia que escrevo assume ao curso de sua elaboração e diz respeito à produção da tese enquanto campo etnográfico desde a voz dos pesquisados. A produção de conhecimento em antropologia é o eixo a partir do qual os sujeitos pesquisados apresentam os assuntos da etnografia. A produção de conhecimento antropológico é evidenciada como parte central na etnografia. O texto é etnográfico é apresentado enquanto relação social e produção de conhecimento. Ou seja, apresento nesta etnografia o texto etnográfico enquanto relações sociais.

Limites e possibilidades do texto etnográfico são discutidos por Tedlock (1986) que propõem a elaboração das etnografias considerando-a em sua multiplicação de vozes, polifônica, onde antropólogo e “nativo” fazem vibrar suas vozes (TEDLOCK, 1986). Nesta etnografia, a voz da antropóloga acompanha a voz dos nativos, que orientam e

¹⁹ Aviamento é termo usado para indicar um sistema de crédito sem dinheiro. A dívida é contraída pelo consumo de produtos e o pagamento é quitado pela produção. Assim, quem fornece mercadorias a crédito é chamado patrão (aviador), e é chamado de freguês (aviado) quem as consome. Neste sistema é possível formar-se uma rede de aviadores e ávidos, ou seja, um aviado pode tornar-se aviador de outro aviado, desdobrando uma hierarquia entre credores e devedores. O sistema inclui, portanto, produtores, credores e intermediários, e chega a formar grandes redes de aviamento, sendo que quem extrai o produto na floresta é quem sustenta o sistema. O aviamento teve importância central para a economia especialmente no período de exploração intensa da borracha entre o final do século XIX e o início do XX (Ver Santos, 1980; e Weinstein, 1983). Entre os indígenas com os quais trabalho, duas pessoas fizeram este trabalho de extração da matéria prima, assim como seus pais e avós. Para o sistema de aviamento eles foram fregueses ou aviadores, na avaliação deles mesmos a condição de trabalho vivida era de escravidão.

definem a tonalidade e até mesmo o lugar da voz da antropóloga na composição, porque entendo que a minha receptividade é a decisão mais coerente. É importante ressaltar, porém, que essa posição não pretende uma neutralidade da antropóloga, pretende um reconhecimento por parte da antropóloga sobre as análises críticas dos nativos em relação às estratégias antropológicas de produção de conhecimento. Meu desafio como etnógrafa consiste em ser capaz de fazer emergir a regência das vozes a partir dos interesses “nativos”, desde que seus interesses respondam aos meus, enquanto antropóloga, sem esgotar qualquer das partes.

As análises e reflexões são apresentadas em campo pelos sujeitos sociais. A coerência da ordem da regência dos nativos sobre a pesquisa estabelece-se num processo vivo, dinâmico, de relações, durante a realização da mesma. Neste sentido, esta tese não está voltada para inflexões teóricas sobre a teoria antropológica. As críticas e reflexões apresentadas têm como referência o campo etnográfico. É o “campo etnográfico”, ou seja, os sujeitos sociais pesquisados que produzem uma análise da pesquisa enquanto parte de sua vida social. Esta versão específica de análise dos nativos, apresentada nesta etnografia, estabelece um encontro discursivo entre o campo etnográfico, enquanto vida social a ser estudada e o método, a teoria e a epistemologia da antropologia, pois quem apresenta uma análise do método, da teoria e da epistemologia da antropologia, enquanto parte de suas vidas sociais, são os “pesquisados”.

Nesse sentido, não há um esgotamento autofágico da reflexão sobre como deve ser pensada a antropologia e como deve ser orientado o método antropológico de modo a responder à consciência da disciplina sobre suas limitações de autoridade em relação ao conhecimento sobre este “outro” no modo como o antropólogo legitima um discurso sobre o campo etnográfico (CLIFFORD, 1998). Há sim, a presença deste “outro” co-extensivo à reflexão.

Esta etnografia é, portanto, continuidade da constante revisão da relação “antropólogo/nativo” ao curso da história da disciplina. “Somos todos antropólogos e somos todos nativos”, sim, para nós antropólogas/os, e, para os sujeitos sociais com os quais trabalho, não, não somos todos antropólogos/os e nativas/os. Pelo contrário, somos diferentes, e a diferença determina nossas possibilidades em relação.

Não pretendo apresentar uma discussão pautada na diferença epistemológica para as categorias, ainda que tenha subsídios para tanto. A armadilha que a antropologia apresenta está no fato de que esta tese é uma etnografia e, enquanto etnografia pretende ressaltar uma

compreensão sobre a vida social dos nativos desde uma perspectiva singular de análise, um recorte de um objeto de pesquisa; este recorte limita-se e ramifica-se a partir do entendimento nativo para o saber como relação social. As estratégias dos sujeitos sociais para apresentar esta análise crítica para minhas estratégias em pesquisa estão no centro de minhas atenções, pois além de trazerem a direção e o sentido do debate posto pelos nativos, também apresentam suas trajetórias do século XIX até o momento presente, apresentam pressupostos para as relações para a produção de conhecimento entre pajés e Candomblé desde suas práticas e cosmologias, com análises dos contextos sociológicos e históricos, o que considere o maior desafio.

Do ponto de vista dos nativos, a diferença entre os saberes, antropológico e nativo, é legítima. Não há dúvida sobre o fato de que são conhecimentos diferentes. A questão apresentada pelos nativos diz respeito à pesquisa enquanto parte de sua vida social. Ou seja, meu propósito nesta tese é acompanhar o campo etnográfico e priorizar trazê-lo à visibilidade da análise a que se propõe.

Em síntese, minha preocupação ao curso desta etnografia é apresentar para os pares como e o que ouço os nativos dizerem. Ouço-os dizerem: “você é a antropóloga e, por isso, é diferente de nós. Não pretendemos que sejamos iguais. Entendemos que a diferença é um princípio fundamental para a continuidade da vida social e esse princípio deve ser respeitado se quisermos continuar existindo. Portanto, respeitamos sua legitimidade social enquanto antropóloga. No entanto, é preciso que você reconheça que depende de nós para escrever sua tese. Depende de nossos conhecimentos, depende de tudo o que sabemos sobre nossa vida social. E por isso, o que você escreve deve reconhecer de modo igual nossa legitimidade sobre o que é escrito. A escrita é palavra e vida social. O texto é vida social. O texto e o pensamento não são transcendentais à realidade social. Nós somos o texto, nós, você, a antropóloga, e nós os ‘nativos’. É sobre isso que vamos tratar em sua pesquisa. Vamos tratar a pesquisa, o texto, enquanto vida social e não uma “tradução/descrição/análise” sem relação objetiva com a vida social. Ainda que o texto deva ser também uma “tradução/descrição/análise” da vida social, ele deve ser compreendido fundamentalmente como parte da vida social.”

Apesar do estranhamento provocado pelo fato do campo etnográfico trazer uma análise do método e da teoria antropológica, este trabalho é uma etnografia, não se trata de um debate teórico sobre a metodologia, a teoria e a epistemologia da antropologia, pois estou voltada a apresentar a vida social dos sujeitos pesquisados conforme

estes a apresentaram a mim, do mesmo modo como os primeiros antropólogos que foram a campo fizeram. Se algo neste texto causa estranhamento, esse estranhamento é resultado do momento contemporâneo já anunciado pela história de nossa disciplina. Os processos reflexivos que participam da constante revisão do método e da teoria antropológicos regem nossas expectativas para o presente e o futuro. É nesse sentido que apresento a emergência desta tese e etnografia.

Interessa respeitar a autocrítica própria à disciplina. Portanto, este trabalho não se opõe a uma escola, a uma corrente teórica, ou a um grupo de pensadores da antropologia. Pelo contrário, apóia-se em reflexões e análises apresentadas e reafirma o que já foi feito em etnografias passadas. Estranhamente não percebo oposições ou rupturas, pelo contrário, o propósito é fazer emergir do campo etnográfico uma realidade social específica e que emerge dos mesmos contextos sociológicos, históricos, políticos e econômicos que determinam a orientação da própria disciplina. Neste sentido, reafirmo a importância da etnografia para a continuidade da disciplina, pois tendo como referência a história da antropologia, nossas revisões teóricas emergem do campo etnográfico, tal qual entendo realizar nesta tese. E se algum dia sofremos com o alarde de um possível fim da antropologia, hoje podemos compreender que como diz o Yaí Avelino, “mas, esse mundo não acabar, acabar. Vai surgir outro mundo.”, ou seja, se trata da emergência de outras perspectivas reflexivas para a disciplina.

Conforme a proposta apresentada pelos nativos, refletir sobre a produção de conhecimento enquanto espaço de produção de relações sociais, implica também numa economia e numa política da dependência da disciplina em relação aos saberes dos pesquisados. Cito novamente o Yaí Avelino, “livro só ensina metade”, e o Kûmu Ovídio Lemos Barreto que falou em Tukano/Yepamahsã e foi traduzido por sua sobrinha para a língua portuguesa: “o que mais vocês querem saber? Por que vocês precisam tanto de nosso conhecimento? E o que a gente ganha?”. Assim como, diz a Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira na mesa-redonda “O poder da palavra” no PPGAS e PPGH, UFSC: “Vocês precisam da gente. Se não fosse nós, seriam outros. Mas vocês precisam de alguém. Se forem outros, façam desse jeito também com os outros. O que nós queremos é reconhecimento.”; ou ainda como diz a Cabocla Joana D’Arc em sua doutrina “me chamaram de analfabeta, mas eu não preciso ler para aprender”.

1.1.2 “Me chamaram de analfabeta, mas eu não preciso ler para aprender.” (Cabocla Joana D’Arc, Candomblé Keto Cruzado com Umbanda)

As estratégias nativas explicitam a análise das relações que se estabelecem entre antropóloga e nativos durante a pesquisa. Os nativos apresentam reflexões que comparam relações sociais vividas no passado e no presente com as relações em pesquisa. Explicitam as implicações das diferenças políticas e econômicas entre antropóloga e nativos como determinantes para a definição e continuidade das categorias “pesquisador e pesquisados”.

Em suas análises e críticas, tornam evidente que a orientação da pesquisa, conforme apresentada pela antropóloga ao início do trabalho de campo, reifica relações que desconstituem os nativos enquanto sujeitos do conhecimento produzido, pois os reduzem à condição de objeto de análise. Diz o Kūmu Justino Melchiol Pena no Seminário Sábios Tradicionais e Conhecimento Acadêmico/Científico, PPGE, UFAM: “o índio historiador, junto com antropólogo, junto com pesquisador, como é que índio vai ficar agora? e os tempos passados, que nossos antepassados que fizeram história, esse conhecimento que eles tiveram, os antropólogos fizeram, e os livros, eu nunca vi nenhum livro com um historiador indígena que está escrito reconhecendo como autor. Eu não vi. Aí nós pensamos o índio é tipo um objeto, ele (o antropólogo) vai lá, revira tudinho, tirando as coisas dele (indígena) sem reconhecimento. E hoje esse indígena que é historiador, como é que ele está hoje?”, resalto que o que antropólogas/os chamam de “informantes, interlocutores” o Kūmu Justino chama de “historiador indígena”.

Diz João Pacheco de Oliveira ao refletir sobre o encontro colonial:

O encontro entre o ‘antropólogo’ (sempre pensado como ‘de fora’) e o ‘nativo’ só se realiza porque está emoldurado em um quadro colonial maior, que prescreve condutas e representações diversas para cada um desses atores sociais, tornando possível a instauração de uma relação unilateral de pesquisa e produção de conhecimento. A estrutura do poder colonial fornece o solo em que se enraizarão os modos de perceber e objetificar o outro, assim como as coletividades a que este pertence (Oliveira, 2004:15).

A questão aqui apresentada não é o quê e quem produz as diferenças entre pesquisador e pesquisado nas relações em pesquisa. As categorias, nativo e antropólogo, respondem à assimetria estabelecida desde as relações políticas e econômicas que ultrapassam qualquer expectativa de “imparcialidade” apresentada como possível. Continua o autor:

A recomendação metodológica de neutralidade, ficção de natureza política, corresponde implicitamente à naturalização das relações de dominação, tendo como consequências radicalmente distintas para colonizadores e colonizados.

Complementarmente, se no passado nos escondemos atrás de uma naturalização das relações de dominação, neste momento, partindo da análise crítica dos sujeitos sociais com os quais trabalho, não é possível considerar como uma questão implícita, pois as relações de dominação são explicitadas pelos sujeitos pesquisados nesta etnografia.

Considerando o “ponto de vista dos nativos”, passo a verificar minha posição, pois as implicações sobre a interferência produzida dentro do campo etnográfico são apontadas como relevantes. Considero, portanto, minha presença para compreender os limites e as possibilidades dos resultados de nossas pesquisas em sua relação com a análise crítica dos nativos. Esta perspectiva é apresentada por Dennis Tedlock (2003[1987]) que propõe uma estratégia dialógica para a emergência das múltiplas vozes que participam do texto etnográfico. É impossível eximir as implicações de nossos preconceitos, etnocentrismo, assim como é fundamental desconstruirmos o lugar intocável que a ciência disciplinar pretendeu postular como herança. Vincent Crapanzano (1980), apresenta a importância do diálogo entre o antropólogo e seu “interlocutor”, evidencia em “Tuhami: a portrait of a moroccan” de que modo este diálogo participa da construção do texto etnográfico na exposição da interação paulatina entre antropólogo e nativo. Isso é, também, o que procuro fazer nesta etnografia por considerar que a estratégia de expor o processo conduz à compreensão sobre a condição a qual está submetido este texto etnográfico desde a pesquisa de campo.

Segundo o modo como a resposta a esta questão é apresentada pelos sujeitos sociais pesquisados nesta etnografia, as diferenças emergem de relações econômicas e políticas implicadas nas regras do jogo postas pelos pesquisadores para a realização das pesquisas. Estas

relações econômicas e políticas participam da história das relações entre grupos sociais e sociedades, tomados pela antropologia enquanto objeto de estudo, e a sociedade a partir da qual a antropologia é legitimada enquanto parte da mesma, ou seja, as sociedades hegemônicas, sociedades “civilizadas”, sociedades-estado.

A crítica mais ampla para a produção de conhecimento em antropologia apresenta a insustentabilidade do modo de relações políticas e econômicas estruturado pelas sociedades-estado, o que é apresentado como principal fator para a necessária mudança, tanto nestas sociedades hegemônicas, sociedades-estado, como nas estratégias antropológicas para a produção de conhecimento. Por outro lado, os sujeitos sociais com os quais trabalho apresentam também que os conhecimentos e modos de vida social indígenas e afro-religiosos, em sua sustentabilidade, não subtraem eficácia diante dos conhecimentos e modos de vida social dos brancos. Pelo contrário, desde as narrativas que remetem a circunstâncias mais remotas, nota-se que a presença indígena produziu sustentabilidade para as relações estabelecidas nos momentos históricos dessas relações de contato entre indígenas e brancos; assim como entre afro-religiosos e “brancos”, se me permitem o deslocamento da categoria, já que o princípio da assimetria nas relações sociais entre uns e outros é o mesmo.

Esta perspectiva de análise pode ser vista de modo explícito nas abordagens e reflexões sobre as relações de contato, do passado ao presente, nas palavras da Pajé Esmerinda, do Yai Avelino, assim como nas reflexões apresentadas pelos outros sujeitos sociais. Ou seja, todos apresentam as relações de contato desde o período do sistema de aviamento, até o momento contemporâneo, deixando claro que a superação das diferenças, social, econômica e política, ultrapassa a determinação posta pelas relações sociais produzidas em pesquisa. Ou seja, **se não houvesse diferenças políticas e econômicas que produzem relações de coerção social, pesquisados não se submeteriam à condição de pesquisados do modo como ela se estabelece hoje.**

Proponho que tomemos como hipótese o fato de que a antropologia terá de mudar suas estratégias de negociação em pesquisa para sustentar sua continuidade enquanto disciplina que depende do acesso aos conhecimentos e à vida social de grupos, redes e sujeitos sociais, pois as relações entre antropólogos/os e “pesquisados” participam de relações sociais, econômicas e políticas mais amplas. Afirmando esta hipótese desde a reflexão apresentada por Lévi-Strauss (1961) que indica o “fim da Antropologia” graças às mudanças das ditas

sociedades “autóctones”. Ora, a disciplina continuará e talvez este seja o seu melhor momento: momento em que ultrapassamos a relação entre sujeito e objeto, ancorada numa tradição científica milenar, em nossas pesquisas a partir da voz de quem constitui nossos “objetos” de análise. E apresentamos não só para os nossos pares, mas também para todo pesquisador que trabalha a partir do acesso aos modos de vida, pensamentos e conhecimentos de indivíduos e grupos sociais.

A hipótese de um futuro de relações equitativas é apresentada por mim em sua evidência etnográfica, ou seja, desde meu campo de pesquisa, no qual eu mesma tive de mudar minhas estratégias para produzir esta tese. Tive de defender um artigo que apresentasse os sujeitos sociais com os quais trabalho, enquanto sujeitos do conhecimento, autores, em relação de autoridade equitativa à minha própria autoridade sobre o conhecimento produzido, conforme vemos a seguir, no decorrer da apresentação desta tese. E, ainda que não esteja assinando esta tese sob as mesmas condições do artigo, resguardei a dignidade da promessa de que faria emergir as perspectivas de análise apresentadas pelos sujeitos sociais pesquisados no texto desta etnografia.

Neste texto, pretendo superar esta dicotomia sem que seja necessário “agir” enquanto mediadora, como propõe meu orientador, Dr. Oscar Calavia Sáez: “escreva o que aconteceu, o que você ouviu, viu, compreendeu”, o campo etnográfico, as relações sociais dos sujeitos com os quais trabalhamos, para que o diálogo com a teoria antropológica aconteça do interlúdio ao tema principal. Nenhum enquadramento teórico será suficiente para uma etnografia (LATOUR, 2005: 141-156), essa é a ideia fundamental de uma tese que corresponda à expectativa que lhe justifica a existência em diálogo com nossos pares, idéia na qual eu me apoio.

Assim sendo, a antropologia ensina-me que uma boa etnografia é escrita por uma etnógrafa capaz de assumir e explicitar os vínculos de sua relação com os nativos, e que a antropologia pede para que as implicações desse vínculo em relação à disciplina sejam expostos. Estabelecido o diálogo com os pares e com os “outros”, é possível escrever uma etnografia considerando, como diz Clifford, que “todas as convenções e construções acima estão em mudança” (1986: 07).

1.2 LEGITIMIDADES DO CONHECIMENTO TRADICIONAL E DE SEUS MESTRES²⁰

A emergência da legitimidade equitativa para os conhecimentos tradicionais e científicos dá-se, como disse, desde minha pesquisa de mestrado, que acontece simultaneamente ao movimento pela propriedade intelectual dos conhecimentos tradicionais.

O direito à propriedade intelectual dos conhecimentos tradicionais previsto na legislação brasileira é resultado de uma conquista que se deu junto ao movimento acima citado. Esse movimento surgiu como reação ao roubo dos conhecimentos tradicionais, roubo este que se caracterizava pela inserção de cientistas de laboratórios de biotecnologia, oriundos de países desenvolvidos, em comunidades e grupos locais de países em desenvolvimento (Shiva, 2001).

A estratégia destes laboratórios piratas era muito simples. Bastava inserir entre essas populações, cientistas que apreendiam os conhecimentos tradicionais sobre os recursos naturais locais e converter estes conhecimentos - sobre identificação, estratégias de extração, beneficiamento e aplicação dos recursos naturais locais²¹ - , em documentos compatíveis com os termos de registro de patenteamento, conforme prescritos pela Organização Mundial de Propriedade Intelectual – OMPI, agência associada à Organização Mundial do Comércio – OMC. Vale ressaltar que o roubo dos conhecimentos tradicionais por parte dos laboratórios de biotecnologia foram ações com dimensões globais através desses laboratórios, agências transnacionais com sede em países desenvolvidos, em prejuízo das populações de países ditos em desenvolvimento. Entre estas populações, os povos da

²⁰ A palavra Mestre é apresentada pelos sujeitos sociais durante a pesquisa de campo para o doutorado. Tanto indígenas quanto afro-religiosos legitimados por seus grupos sociais enquanto referências para a orientação da vida social destes grupos são chamados de Mestres. O termo Mestre é empregado para indicar quem orienta as relações sociais e ensina; ou inicia homens e mulheres que venham a orientar as relações sociais. A orientação exercida compreende sentidos diversos como saúde, relações familiares, relações políticas, econômicas, profissionais. Mestre pode ser um homem ou mulher, mas também pode ser um espírito, humano ou não-humano. Nesta tese, farei uso da categoria Mestre especificamente para seres humanos vivos. O uso da categoria em letra maiúscula serve para diferenciá-la do substantivo comum da língua portuguesa (Ver também Fausto, 2008).

²¹ Para uma melhor compreensão do que são estes conhecimentos e das implicações da propriedade sobre os mesmos, consultar a legislação brasileira vigente Decreto n.º 2.519, de 16 de março de 1998; Lei n. 1.235, de setembro de 1997; Medida Provisória n.º 2.186-16, de 23 de agosto de 2001. Estes documentos jurídicos, entre outros, estão reunidos em “Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas” (Almeida et alli, 2008).

região Amazônica foram foco de intensa ação desse tipo de laboratórios de piratas de biotecnologia.

Este movimento histórico e sociológico contextualiza minha pesquisa desde os primeiros momentos de trabalho de campo, em Manaus, na época do mestrado. A partir do ano de 2001, acompanhei pessoalmente a movimentação de pesquisadores da UFAM e dos institutos de pesquisa, INPA e Fiocruz, que apoiaram o movimento de pajés, reunindo esforços para que a propriedade dos conhecimentos tradicionais fosse legitimada a partir daqueles que desenvolvem esses conhecimentos.

Minha pesquisa de campo para o mestrado foi desenvolvida junto a Gabriel dos Santos Gentil, indígena reconhecido pelo movimento como pajé, e que participa das reuniões de pajés citadas e assina as cartas enviadas à Organização Mundial de Propriedade Intelectual e Organização Mundial do Comércio²². Esta relação entre Gabriel dos Santos Gentil, o movimento social que reúne pajés, os sujeitos sociais com os quais desenvolvo esta tese e os espaços de produção de conhecimento científico, definiram a trajetória de minha pesquisa.

Se, por um lado, identifico a relação entre este movimento social, do qual participa Gabriel, como marco referencial para a mudança nos contextos históricos e sociais que determinam as condições sociológicas das quais resulta a orientação dos termos de negociação entre pesquisadores e “pesquisados”, nesta tese; por outro, os sujeitos e grupos sociais que participam desta tese emergiram como contatos e relações desdobradas da parceria inicial de trabalho entre minha pesquisa de mestrado e Gabriel Gentil. E, além disso, a trajetória de Gabriel apresenta o movimento individual de um indígena em direção à sua legitimidade equitativa à dos cientistas, por tratar-se de um indígena, um não-cientista curricular acadêmico, que recebe o título de pesquisador da Fundação Oswaldo Cruz, ministra cursos em parceria com a UFAM e INPA, publica livros no Brasil e no exterior e assume sua posição como sujeito do conhecimento roubado por laboratórios de biotecnologia, num movimento social que se dirige a organizações “transnacionalizadas” OMPI e OMC.

Gabriel Gentil, cujo nome evoca suas referências ancestrais enquanto descendente de Ye’Pá é Séríbi, é referência primeira para as

²² Cito novamente Almeida et alli, 2008: 41-56. Este trabalho traz, na íntegra, as três cartas elaboradas pelos Pajés, Carta de São Luís do Maranhão – resultado do encontro intitulado “A Sabedoria e Ciência do Índio e a Propriedade Industrial”; I Carta de Manaus – Conferência de Pajés: Biodiversidade e Direito de Propriedade Intelectual, Proteção e Garantia do Conhecimento Tradicional; e a II Carta de Manaus.

relações estabelecidas durante a pesquisa de campo para o doutorado e, além de participar do movimento de pajés, apresenta em sua biografia o percurso de um intelectual indígena ao reconhecimento enquanto pesquisador. Séríbihi conquista o título de pesquisador honorário da Fiocruz em 05 de agosto de 2004 (Figura 1, página 39 neste volume).

O Movimento de Pajés pela Propriedade Intelectual dos Conhecimentos Tradicionais reúne pesquisadores, do Brasil e do mundo, sensíveis à noção de respeito às especificidades políticas dos modos de vida social de populações tradicionais para a produção, propriedade e compartilhamento de conhecimento; faz refletir as implicações para as diferenças políticas e econômicas entre os modos de legitimar e reconhecer a produção de conhecimento, próprios às sociedades e grupos tradicionais, e os modos de legitimar e reconhecer a produção de conhecimento próprio às sociedades hegemônicas em suas dimensões locais, nacionais, internacionais e transnacionais. Estas reflexões prescrevem legitimidade e direitos equitativos para conhecimentos tradicionais e científicos; o que, respectivamente, implica em legitimidade e direitos equitativos para aqueles que são referência para a produção e desenvolvimento dos conhecimentos tradicionais junto a seus grupos sociais locais e cientistas. Assim sendo, o eixo de transformação da condição de vítimas de roubo e espoliação para a condição de equitativamente legitimadas - as populações tradicionais, homens e mulheres pajés, curandeiros, sábios, mestres, intelectuais tradicionais - constitui-se na mudança das estruturas políticas e econômicas vigentes para a propriedade sobre conhecimento, conforme a legislação das sociedades-estados, em suas dimensões internas e nas relações internacionais, como podemos ver em um de seus resultados, a mudança na legislação brasileira para os conhecimentos tradicionais.

Na primeira versão desta tese, utilizei a palavra *sábio*, que estava relacionada também ao campo, pois os sujeitos sociais com os quais trabalho utilizaram a palavra *sabedoria*²³ frequentemente, para indicar seus conhecimentos, porém raramente usaram a palavra *sábio*. Meu interesse era apreender a abrangência das categorias pajés e afro-religiosos e, ao mesmo tempo, acompanhar a noção de sabedoria que

²³ No título de Pesquisador Honorário recebido por Gabriel dos Santos Gentil pela Fiocruz é empregada a categoria “saber tradicional”, ao invés de conhecimento. É interessante notar estas pistas de mapeamento do uso das categorias *saber* e *conhecimento* neste momento inicial, 1990-2000, em que surgem definições para o que vem a ser *Mãhsinsé*, saber/conhecimento, a partir das primeiras marcas da travessia das fronteiras políticas, econômicas e, portanto, sociais, entre conhecimento disciplinar, acadêmico, e conhecimento tradicional.

surge desde o movimento de pajés pela propriedade intelectual dos conhecimentos tradicionais, o que pode ser notado no encontro intitulado “A Sabedoria e Ciência do Índio e a Propriedade Industrial” no encontro que aconteceu em São Luís do Maranhão (ALMEIDA et alli, 2008: 203-225).

Neste último mês de trabalho, decidi optar pelo uso da categoria *Mestre* por ser uma palavra utilizada pelos pajés e pelos afro-religiosos que participam de minha pesquisa, dimensionando uma especificidade do campo enquanto categoria emergente deste.

Utilizo o conceito de conhecimento tradicional, na tentativa de manter uma categoria comum à legislação brasileira, já que a questão apresenta implicações jurídicas específicas com o propósito de responder a referências sociológicas mais amplas para as categorias utilizadas nesta tese, conforme os interesses dos sujeitos sociais com os quais trabalho (Decreto n.º 3.945, de 28 de setembro de 2001).

Na Carta de São Luís do Maranhão, resultado do encontro “A Sabedoria e a Ciência do Índio e a Propriedade Industrial”, a categoria é definida como:

conhecimento sobre o manejo e o uso sustentável desta diversidade biológica. Este conhecimento é coletivo e não é uma mercadoria que se pode comercializar como qualquer objeto no mercado. Nossos conhecimentos da biodiversidade não se separam de nossas identidades, leis, instituições, sistemas de valores e da nossa visão cosmológica como povos indígenas.

1.2.2 Dos pajés aos afro-religiosos

Para apresentar as relações estabelecidas ao longo de minhas pesquisas de campo, indico, em síntese, para a compreensão de quem lê esta tese, que: um pajé me apresentou a outro pajé, o Pajé-Umbandista João Costa apresentou-me a seu filho o Babalorixá Daniel Costa, à Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira e à Sacerdotisa Graça Paiva Pereira, respectivamente Irmã e Mãe de Santo do Babá Daniel²⁴. Assim sendo, um Mestre apresenta-me a outro Mestre, ou seja, um pajé

²⁴ Utilizo as palavras que definem categorias afro-religiosas com letra inicial maiúscula pelo mesmo motivo da diferenciação para a categoria Mestre, ou seja, com o propósito de diferenciá-las dos substantivos comuns, como por exemplo: Mãe, mãe, Casa, casa, Filho, filho, etc. As palavras escritas com inicial minúscula são substantivos comuns, as palavras escritas com inicial maiúscula referem-se às categorias próprias ao Candomblé e Umbanda.

e/ou afro-religioso apresenta-me a outro que o legitima. Como é evidente nesta síntese, centro minha atenção nos Mestres para orientar a divisão dos capítulos da tese que tratam objetivamente de apresentar a pesquisa de campo. Apresento cada um destes sujeitos sociais em destaque por seus grupos e pelas relações a partir das quais se constitui a pesquisa etnográfica.

Somada à diversidade das referências indígenas, as relações estabelecidas em campo ampliam-se entre indígenas e Filhos do Candomblé e Umbanda²⁵. Estes Filhos do Candomblé e Umbanda são os mesmos descendentes indígenas ou estão em relação direta com a presença das religiões afro-brasileiras na constituição das identidades dos grupos sociais formados por descendentes indígenas.

Ainda que todos reconheçam a descendência patrilinear, como veremos, ascendentes maternos, pais e mães de suas mães e avós também são apresentados como determinantes para a constituição de suas identidades. É o desdobramento do modo como se estabelece a relação entre suas identidades e ascendências matrilineares que poderemos analisar a emergência das mulheres na estrutura das sociedades exogâmicas e exolinguísticas, o que veremos após a apresentação dos capítulos mais diretamente relacionados ao campo etnográfico.

Novamente, fazendo um resumo para facilitar uma compreensão geral da tese enquanto esta análise não é apresentada, digo que os indígenas que participam desta pesquisa identificam-se como descendentes das sociedades “Tukanoan” e Aruak.

Como disse, Gabriel dos Santos Gentil apresenta-me ao Yaí Avelino Trindade, durante minha pesquisa de mestrado. O Yaí Avelino apresenta-me a sua irmã, a Pajé Esmerinda Trindade da Silva, e a seu irmão, o João Costa. Só a partir da segunda metade da pesquisa de campo para o doutorado, João leva-me a sua casa, ou seja, permite que eu saiba que ele é um Pajé-Umbandista, que sua casa é um Terreiro de Candomblé e seus filhos e netos são Filhos de Santo, sendo um deles Babalorixá. Eu não imaginava que isso pudesse acontecer; esta revelação durante o campo foi surpreendente e marca, na minha compreensão, o poder dos sujeitos sociais sobre as pesquisas que

²⁵ Utilizo a categoria Filhos do Candomblé e Umbanda na tentativa de responder aos termos usados dentro dos grupos sociais de Candomblé e Umbanda para o pertencimento dos sujeitos sociais a estes grupos. Ou seja, os sujeitos sociais marcam o ingresso de um indivíduo ao Candomblé desde o momento em que se torna Filho de Santo, o que está em correspondência direta à condição de Pai e Mãe de Santo, sendo apresentas como categorias fundamentais para a constituição dos grupos, conforme poderemos ver no capítulo destinado a esta temática.

realizamos. Após este momento, o Pajé Umbandista João Costa apresenta-me às Yalorixás Maria da Conceição de Abreu Oliveira e Graça de Paiva Pereira.

Há uma bifurcação na rede de relações, a partir da viúva de Gabriel Gentil. Dona Ana Castro e a prima de Gabriel, Isabel Sampaio, apresentam-me o iniciado Kūmu e Bayá Justino Melchiol Pena, sócio-fundador da Associação de Arte e Cultura Indígena do Amazonas – AACIAM. Esta apresentação foi feita em nome de Gabriel Gentil, que segundo elas, o considerava de modo especial. Disseram elas, “Este, Gabriel gostava.”. As senhoras justificam seus movimentos em direção ao Kūmu como um desejo de Gabriel.

É através da AACIAM que entro em contato com os Kumuã Ovídio Lemos Barreto, Cláudio Barreto e com todos os descendentes do Clã²⁶ Yremirĩ Sararó²⁷ em Manaus, exceto Otacila Lemos Barreto, que foi minha colega de pós-graduação na UFAM.

Como disse, a ordem de apresentação dos sujeitos sociais em capítulos foi feita a partir da ordem cronológica de suas participações ao longo da pesquisa, pois o tempo de participação também determina suas respectivas importâncias no desenvolvimento da mesma, visto que é esse tempo que possibilita o aprofundamento e a extensão do acesso aos conhecimentos/saberes e modos de vida social que lhes são constituintes.

Para a Pajé Esmerinda Trindade da Silva é diferente (ressalto esta diferença na Apresentação). Apesar de ela me ter sido apresentada por seu irmão, o Yaí Avelino (o primeiro a ser apresentado a mim entre todos que participam da pesquisa de campo do doutoramento) é ela, e não ele, a primeira a ser apresentada no texto da tese, pois seu tempo de vida permite contextualizar um período anterior ao nascimento do Yaí, assim como referências e conhecimentos específicos a respeito da trajetória dos antepassados de ambos. Por outro lado ainda, é a Pajé Esmerinda também a primeira entre os sujeitos sociais com os quais trabalho a estabelecer relações com religiões afro-brasileiras, quando ainda vivia no Alto Rio Negro.

²⁶ Uso o conceito de clã como subgrupo para a ascendência patrilinear entre os grupos exógamos “Tukanoan” por ser uma categoria usada simultaneamente entre os indígenas com os quais trabalho e pela etnografia (Jackson, 1983), o que será melhor desenvolvido na terceira parte desta tese.

²⁷ A grafia do Clã Yrimirĩ Sararó foi determinada pelo Kumū Cláudio Barreto.

1.2.3 Tempos, espaços e trajetórias

Os processos migratórios são apresentados a partir de deslocamentos individuais e familiares (pais com filhos e filhas) de descendentes de três clãs de ascendência patrilinear Tukano/Yepamahsã, nascidos em duas diferentes regiões da bacia hidrográfica do Alto Rio Negro, mais especificamente nas regiões de seus afluentes Pari-Cachoeira e Caiari²⁸, no município de São Gabriel da Cachoeira, sendo que os ascendentes dos três principais sujeitos sociais da tese, do clã Yogã, migraram ao final do século XIX da região do rio Papuri na Colômbia para a região do rio Caiari no Brasil.

Hoje, quase todos vivem na cidade de Manaus, com exceção do clã Ƴrimirĩ Sararó, cujas principais referências reflexivas nesta tese são apresentadas pelo Kūmu Ovídio Lemos Barreto que mora em Pari-Cachoeira e permaneceu cinco meses em Manaus, quando realizamos a pesquisa de campo. Nas duas últimas décadas, os clãs Ƴrimirĩ Sararó e Pamopoã vieram da região de Pari-Cachoeira, tendo os deslocamentos acontecido simultaneamente a partir das relações de parentesco e redes de relações associadas ao movimento indígena contemporâneo.

O tempo de vida e o local de origem dos sujeitos sociais determinam, respectivamente, os contextos históricos e sociológicos a partir dos quais iniciam suas trajetórias. Os mais velhos, Pajé Esmerinda e o Yaí Avelino, nasceram num período simultâneo à chegada dos padres salesianos na região do Caiari, na década de 1920 (NIMUENDAJU, 1982 [1927]; BRUZZI, 1977; BUCHILLET, 1997). Estas diferenças na localização histórica e geográfica são o motivo que me faz salientar na tese a referência apresentada em campo para a identificação dos clãs, pois diferenciam suas trajetórias em tempo e espaço.

Faço a seguir uma breve contextualização histórica, tomando por referência a chegada dos europeus na região, conforme os registros históricos referenciados nas etnografias. Meu objetivo é chegar ao período correspondente aos relatos dos sujeitos sociais desta tese, que inicia ao final do séc. XIX, período em que nasceram os pais dos três irmãos, Avelino Trindade, Esmerinda Trindade da Silva e João Costa.

²⁸ Caiari é nome preferencial dos indígenas com os quais trabalho para o chamado também rio Uaupés, o que também foi ressaltado por Gabriel dos Santos Gentil, que após a revisão de minha dissertação de mestrado pergunta: “corrigiu o nome para Caiari?”, dois meses antes de sua morte. Segundo esses indígenas o nome Uaupés era usado para ofender, humilhar. Por tomar como referência suas análises, adoto no texto o nome Caiari para indicar o rio e sua respectiva bacia hidrográfica.

A contextualização histórica também serve ao diálogo com as abordagens cosmológicas que apresentam a sociedade exolinguística Tukano e suas relações com brancos e negros, o que passa a fazer parte de argumentos próprios a uma etnohistória²⁹ emergente do trabalho de campo. Para tanto, faço abaixo uma contextualização histórica sucinta, desde a chegada dos europeus, numa apresentação, ainda que geral, da localização histórica dos relatos, entendendo esta história como um processo gradativo de transformações vividas pelas sociedades do noroeste amazônico e que é, portanto, permeado por longo período de avaliação das possibilidades de interação dos povos que lá chegaram com os que lá já estavam.

1.3 BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

As primeiras expedições realizadas pelos exploradores/colonizadores europeus para reconhecimento da região da bacia hidrográfica do Amazonas e Rio Negro ocorreram no séc. XVI, registradas por Philip Von Hutten e Hernan Perez Quesada (1538-1341) e em 1542 pelo frei Gaspar Carvajal que, como escrivão da expedição de Francisco Orellana, registrou a existência de um rio de águas pretas, (OLIVEIRA, POZZOBÓN e MEIRA, 1994; BUCHILLET, 1997; BRUZZI, 1977; FOIRN/ISA/MEC, 2000).

Em 1637, Pedro Teixeira sobe o rio Amazonas até Quito. Ao retornar a Belém, em 1639, o navegador utiliza sua frota para a captura dos povos nativos da região. Na segunda metade do séc. XVII³⁰ iniciam-se atividades de colonização nas regiões dos rios Negro e Caiari. São enviados missionários para catequizar os indígenas e, ao mesmo tempo, “tropas de resgate” que tinham como objetivo capturar escravos para servirem aos colonos e missionários de São Luís e Belém (OLIVEIRA, POZZOBÓN e MEIRA, 1994: 19; BRUZZI, 1977: 17). Estas investidas resultaram num grande número de mortes, tanto dos indígenas que resistiam à escravidão quanto dos que contraíam doenças como a

²⁹ “É a história [...] escrita a partir de uma documentação secundária e pouco expressiva, e dos relatos locais; mas buscou-se também a visão que seus herdeiros têm dessa história, e ainda o papel que essa visão exerce em sua vida social – um ser, um ver e um fazer entretecidos.” (Calavia Sáez, 2006: 15). Ver também, Calavia Sáez, 2005.

³⁰ “Por carta régia de 1694 aos Religiosos Carmelitas é confiada a catequese do Rio Negro. Por obra destes surgem oito aldeamentos: S. Elias do Jaú, S. Alberto de Aracay, S. Ângelo do Cumarú, N. Senhora da Conceição do Marauíá, S. Rita de Cássia de Itarendaua, N. Senhora do Monte do Carmo do rio Dari, e mais tarde as missões do Uaupés, em S. Joaquim da Foz e S. Jerônimo da Cachoeira ou Ipanoré” (Bruzzi, 1977: 17).

varíola, o sarampo e a gripe, que se transformaram em epidemias na região.

No séc. XVIII o Vigário Geral do Rio Negro, José Monteiro de Noronha no seu “Roteiro de viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses entre os rios Amazonas e Negro”, identifica diferentes grupos como os “Tariána (Tariana) no Papuri, Cubeuana (Kubeo), Uananá, Panenuá (Barasana) no Uaupés, os Baniva (Baniwa), Ureqena (Werekena), Desana no rio Içana e os Uaupés” considerado o mais numeroso entre os povos, caracterizado por furar as orelhas e o lábio inferior e usar uma pedra branca de forma cilíndrica com dois a três centímetros de diâmetro “presa ao pescoço com cordão de fio [...]. Os principais as trazem de meio palmo de comprido. Os nobres, pouco menos, e os plebeus, muito mais curtas” (Noronha, 1997: 80-81). Essas características levam alguns autores a entenderem que se trata de uma “nação Uaupés” identificada por Noronha, por Francisco Xavier Ribeiro Sampaio em 1774-75 e por Alexandre Rodrigues Ferreira em 1775-76, que corresponde a uma identidade patrilinear do grupo exógamo Tukano³¹.

Os séculos XVII, XVIII e XIX, são marcados pelas chacinas contra os povos da região, pelas epidemias e escravização da mão de obra nativa para a construção das vilas, agricultura e extração de matéria prima. O número de mortes no séc. XVIII tornou-se tão grande que, em 1754, o Marquês de Pombal, tirou o “poder temporal” dos missionários sobre os indígenas, que passaram a ser dirigidos por colonos, civis ou autoridades, com o cargo de “diretor de índios”. Pombal “queria dar aos índios os mesmos direitos do que aos europeus, mas logo entendeu que os colonos dependiam para sobreviver, do trabalho indígena.” (BUCHILLET, 1997: 9-10).

Segundo Buchillet, no séc. XIX a construção das vilas, colônias, a agricultura e a coleta de produtos silvestres era preferencialmente trabalho dos indígenas escravizados. A exploração é ininterrupta (BUCHILLET, 1997: 8-24)³². Na segunda metade do séc. XIX, a Capitania do Rio Negro foi transformada em Província do Amazonas.

³¹ Em 1820 o governador da capitania, Manoel Joaquim do Paço oferece o cargo de “Principal dos Índios da Nação Uaupés da localidade de São Jerônimo”, ao “Índio Abalizado Raimundo José”. No dia “17 de março de 1848, o Brigadeiro João Henrique de Mattos, Diretor Geral dos Índios, expediu título de nomeação como Tuxaua de S. Joaquim ao Índio José de Matos, da ‘Nação Tucano’ filho do finado Tuxaua Abalizado Raimundo José (Cfr. Arquivos do Amazonas, vol. I, n.2, pág. 30, de 23 de outubro de 1906). Ora, é sabido que os filhos pertencem à tribo do pai, donde se infere facilmente que também era ‘Tucano’ o seu pai, dito da ‘Nação Uaupés’ na Carta-Patente de 1820” (Bruzzi, 1977: 27-28).

³² Ver também Oliveira, Pozzobon e Meira, 1994.

Os interesses do então governador João Batista de Figueiredo de Tenreiro Aranha estavam voltados para a construção da capital Manaus. Para tanto, o governador criou um sistema de “serviço público em que **obrigava** os indígenas a viajarem para a construção das casas na capital” (grifo meu). Neste período o mesmo governador decretou que os Diretores de Índios tinham como função “convencer os índios, inclusive pela força, a virem se instalar nos povoados (...) para os trabalhos de construção ou para a exploração dos recursos naturais” (BUCHILLET, 1997: 14). A revolta dos indígenas resultava em violência por parte dos invasores, sendo que algumas destas revoltas tiveram caráter messiânico³³ (BUCHILLET, 1997:14-24).

A exploração da borracha, a partir de 1870, provocou um novo ciclo de explorações que gerou o chamado “sistema de aviamento” que se estendeu até 1920. Neste período, os ascendentes da Pajé Esmerinda, do Yai Avelino Trindade e do Pajé-Umbandista João Costa migraram da Colômbia para o Brasil. Muitas mortes ocorreram como resultado dos trabalhos para o sistema de aviamento. Surto de epidemias como a varíola e sarampo (1888), malária (1913), gripe-espanhola (1919-1922) e violência de assassinatos e estupros, causaram uma baixa populacional e um prejuízo social e cultural que repercute ainda hoje na história da região (BUCHILLET, 1997; OLIVEIRA, POZZOBON e MEIRA, 1994; FOIRN/ISA/MEC, 2000). Testemunhos dessas circunstâncias estão registrados nesta etnografia.

Os missionários salesianos se instalam na região do Alto Rio Negro a partir de 1915 e contribuem significativamente para o fim dos abusos e a exploração da mão-de-obra indígena, o que é ressaltado pelos sujeitos sociais nesta tese. Essa intervenção tem, porém, outras consequências que comprometeram a saúde dos indígenas, com o aumento de epidemias na região (BUCHILLET, 1997: 21) e com a imposição da cultura cristã, que repercutiu inclusive no abandono das casas comunais, Bahsakawi'í, consideradas “casas do demônio” por parte dos padres (BĚKŠTA, 1988). A ênfase na violência contra as práticas de pajelança e especificidades da vida social indígena é apresentada, nesta tese, pelos sujeitos sociais como situação de grande perda e coerção. É interessante notar, porém, que a situação anterior de assassinatos e trabalhos forçados é minimizada a partir da presença dos padres salesianos. Assim, a primeira metade do séc. XX é marcada pela

³³ Em 1857, “Venâncio, um pajé Aruak (...) profetizava o fim do mundo por um fogo que somente pouparia os índios do Içana e seus adeptos; anunciava a libertação dos índios da sujeição econômica e política dos brancos” (Buchillet, 1997: 16).

presença missionária na região, que se estende até a segunda metade do século passado.

Na segunda metade do séc. XX a atividade garimpeira e a extração de produtos da floresta são os principais interesses de exploradores, que culminam em intervenções diretas do Estado nacional através de órgãos como FUNAI, IBAMA, Exército, Polícia Militar. São orientadas mudanças administrativas e legislativas de estados e municípios, em decorrência de grandes prejuízos ambientais, assassinatos e chacinas na região, que mobilizaram a opinião pública e resultaram na criação de Parques Nacionais, na demarcação e homologação de Áreas Indígenas e na criação de leis voltadas a questões indígenas no Brasil (OLIVEIRA, POZZOBON e MEIRA, 1994; FOIRN/ISA/MEC, 2000).

2 SEGUNDA PARTE

Esta parte da tese apresenta, a partir dos principais sujeitos sociais que definem os rumos desta pesquisa, os debates produzidos em campo sobre reconhecimento equitativo dos conhecimentos antropológicos e nativos para a produção deste trabalho.

A sequência de fatos e relatos testemunha limitações e possibilidades nas negociações entre pesquisadora e pesquisados durante o campo. Quanto mais tempo de relação em pesquisa, mais detalhadas são as narrativas das trajetórias que trazem as origens dos processos migratórios e mais aprofundadas são as críticas e exigências dos pesquisados em relação à pesquisa. O relato da trajetória completa do Yai Avelino só acontece no dia 30 de março de 2010, após todas as apresentações do artigo assinado pelos indígenas e pela Yalorixá.

Inicialmente, fui a campo pesquisar as casas feitas pelos descendentes da sociedade exolinguística Tukano³⁴ em Manaus, enquanto trajetórias estéticas migrantes. Porém, como disse, os rumos dos estudos propostos foram orientados de acordo com os interesses dos sujeitos sociais pesquisados. Por outro lado, o desafio em *articular o eixo do debate*, ou seja, mapear o modo como os argumentos dos sujeitos sociais orientam as negociações, foi outro grande desafio. Pois as narrativas e relatos foram apresentados não como “dados etnográficos”, mas como reflexões críticas que tinham como propósito alcançar uma negociação para a pesquisa. Que todos os argumentos estavam voltados à negociação está explícito desde o início da pesquisa, porém visualizar o que indica cada reflexão-narrativa, em seu respectivo momento e contexto, ao pares, pareceu-me um grande desafio, no que concordo com Evans-Pritchard (2005 [1976]: 245).

A diversidade de temáticas apresentadas pelos sujeitos sociais enquanto argumentos para a negociação, também dificultou minha compreensão em definir o modo como apresentar a negociação sem que ela fosse central na tese. Todos os meus amigos, colegas, professores sugeriam que eu delimitasse um recorte: “fale sobre as casas”, “fale sobre pajés na cidade”, “sobre indígenas na cidade”, “trajetórias”, “você tem muitas opções, este é o problema”, exceto meu orientador, que manteve silêncio no sentido da definição do eixo central da tese.

³⁴ Dedico um capítulo da tese para explicar a escolha das noções “sociedade exolinguística” e “identidades patrilineares”, noções inspiradas no trabalho de Geraldo Andreello, que aponta para a unanimidade das etnografias da região quanto à idéia de que se trata de “sistema aberto cujas unidades compõem um mosaico de identidades sociais” (2006: 34).

Uma enxurrada de sugestões confunde pela intransigência em relação ao que os sujeitos sociais propõem. Por outro lado, da perspectiva das negociações, eu já havia “pago” minha dívida com os sujeitos sociais, já havia orientado a publicação de um artigo que os reconhece como sujeitos do conhecimento antropológico em relação equitativa à minha posição como doutoranda. O problema era corresponder às expectativas apresentadas, sob a premência de tempo de trabalho e o desafio que esta diferenciação da tese representava.

Na história da Antropologia encontro referências para que as negociações em campo etnográfico sejam apresentadas como centrais na tese. Prescreve a orientação que formou minhas noções do que vem a ser a pesquisa antropológica, desde Boas, Malinowski, Pritchard - conforme apresentarei em debate posterior -, que as transformações nas pesquisas de campo devem ser assimiladas pelas/os antropólogas/os. Este pode ser nosso grande desafio, mas também é nosso mérito.

É a partir destes conflitos que assumo a responsabilidade por apresentar, na tese, as implicações das negociações em campo, a partir desta perspectiva de abordagem dos sujeitos sociais, as limitações e possibilidades dos desafios impostos por meu campo de pesquisa de modo a amadurecer a emergência das perspectivas advindas do tempo contemporâneo a este trabalho.

Os sujeitos sociais enfatizam em diferentes análises o modo como o momento presente sofre influência e influencia as relações vivenciadas num tempo anterior à pesquisa, ou seja, no presente criamos o sentido do passado. As análises são apresentadas pelos sujeitos a partir da relação entre o momento da pesquisa e as experiências sociais vivenciadas durante os processos migratórios da fronteira colombiana a Manaus, bem como são contextualizadas circunstâncias e relações vividas durante a pesquisa em contextos sociológicos mais amplos.

Procuro fazer emergir na redação do texto as diversas relações sociais do passado e do presente, conforme apresentadas por seus sujeitos. Para que isso seja possível fez-se necessário indicar como estas relações se estabelecem no curso da etnografia. Esta orientação é compreendida como estratégia dos sujeitos em suas reflexões. Os relatos das trajetórias do processo migratório dos sujeitos sociais caracterizam-se pela confluência de uma diversidade de estratégias econômicas, sociais, linguísticas, políticas e cosmológicas. As demandas colocadas por eles ao longo da pesquisa de campo têm por referência as negociações estabelecidas no passado.

Minha relação com os indígenas que participam desta pesquisa, como disse, se estabeleceu em continuidade à pesquisa que desenvolvi

junto a Gabriel dos Santos Gentil, Séríbhí Tëonãri-Kümu, conforme ele próprio assinava e apresentava suas referências e identidade indígenas. Essa menção é necessária pela visível ligação entre a origem das relações estabelecidas em meu campo etnográfico, desde a pesquisa de minha dissertação de mestrado em 2002 e 2003, e que definem esta tese.

A emergência das relações acessadas durante a pesquisa de campo, assim como a possibilidade de compreender a dinâmica dessas relações locais, e em redes mais abrangentes, históricas e sociais, acontece a partir do amadurecimento das relações em campo, considerando a pesquisa de mestrado.

Minha primeira tentativa de pesquisa para o mestrado foi entre os Yanomami. A segunda era um projeto voltado para o trabalho com os Waimiri-Atroari³⁵. Em ambos os casos não obtive permissão para a entrada nas terras indígenas. Também em ambos os casos, propunha uma pesquisa voltada ao estudo da relação entre vida social e vida sonoro-musical desses indígenas.

Como não foi possível ir a campo, tive que me adaptar e as condições de pesquisa tornaram-se propícias para trabalhar com Gabriel, indígena que morava há mais de 20 anos na cidade de Manaus e que tinha estreita relação com os intelectuais dos centros de pesquisa, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – INPA, Fundação Oswaldo Cruz - Fiocruz, e da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Esse fato que justificava seu constante trânsito pela universidade e pelas instituições de pesquisa na cidade.

Iniciamos nossos planos de trabalho onze anos atrás, em 2002, nos corredores da UFAM. Naquele momento, a trajetória de Gabriel e o envolvimento dele com diferentes embates do movimento indígena para saberes e sábios tradicionais foram tratados como apontamento de dados contextuais da pesquisa (DE SOUZA, 2003). Hoje compreendo que as

³⁵ Tentei autorizações para entrada nas terras indígenas pela ONG Serviço de Cooperação Yanomami, SECOYA e pelo Programa Waimiri-Atroari, PWA, um programa criado a partir da inundação das terras desses indígenas pelas águas da Usina Hidrelétrica de Balbina. Esse era o procedimento padrão, tratado como estratégia para que o candidato ao ingresso em terras indígenas pudesse se aproximar dos interesses dos indígenas com os quais pretendesse trabalhar. Propus trabalho voluntário para os administradores dessas organizações. A coordenação do Secoya comunicou que os indígenas em questão não queriam minha presença em suas terras e a administração do PWA disse que os indígenas não queriam a presença de pesquisadores em suas terras. Em 2004, obtive autorização para pesquisar junto aos Yanomami como integrante da equipe de pesquisa em parasitologia médica do Laboratório de EtnoEpidemiologia e EtnoEcologia do INPA, que identificava a presença da *Onchocerca volvulus* em insetos da família *Simuliidae*, transmissores da *Onchocerca*, microfilária que produz a doença Oncocercose. Estes *Simuliidae* são também conhecidos como borrachudo, na região Sul, e piom na região Norte do Brasil (Py-Daniel, 1997: 111-155).

relações desse período de vida de Gabriel, do qual eu fazia parte, anunciaram os termos da presente etnografia. É neste sentido que considero a importância de apresentar esta parte da trajetória da pesquisa, somada ao fato de que é a partir de Gabriel que estabeleci os contatos com os outros indígenas, com padres salesianos, com pesquisadores dos centros de pesquisa e, posteriormente, através da família do Pajé Avelino, com religiosos do Candomblé e da Umbanda.

Encontramo-nos diversas vezes, eu e Gabriel, na UFAM. Eu não percebia, na época, até que ponto um trabalho com Gabriel me possibilitaria acesso ao que eu desejava. Eu queria trabalhar com música, ele não tocava as flautas, nem cantava as canções dos rituais “Tukanoan”, mas insistia que poderíamos trabalhar juntos e, dadas as circunstâncias, eu aceitei.

Assim, dele parte a proposta de estudar as Bahsakawi’i, as casas comunais Tukano, apontadas por ele como espaço a partir do qual era possível acessar todas as dimensões da vida social “Tukanoan”. Minha contraproposta complementar foi estudar essas casas comunais para elaborar propostas contemporâneas para a educação escolar não-indígena, a partir de reflexões que buscassem diálogos entre esses últimos e os modos indígenas de educação, vida social e partilha de conhecimento. Idéia com a qual ele simpatizou a ponto de, após a pesquisa de mestrado, sugerir que eu o acompanhasse num projeto para uma Escola de Pajés.

Durante a pesquisa para a dissertação, Gabriel apresentou-me ao Yaí Avelino como o pajé Tukano³⁶ que concluiu seu processo de iniciação como Kūmu³⁷, curador e conhecedor das práticas e conhecimentos tradicionais “Tukanoan”. Cita também a participação do Yaí Avelino na dissertação das narrativas dos mitos e em sua formação como Kūmu, o que está registrado em ambos os livros escritos e publicados por Gabriel (GENTIL, 2000: 142; 2005: 30).

Sua trajetória contextualiza a emergência das reflexões apresentadas nesta tese, mais especialmente as transformações nas as relações entre conhecimentos tradicionais e ciências disciplinares, sábios/Mestres tradicionais e pesquisadores.

Começando por uma rápida apresentação da participação de Gabriel, esta parte da tese subdivide-se posteriormente em capítulos que

³⁶ Gabriel Gentil utilizava a palavra Tukano para identificar o grupo exógamo, tomado por ele como principal para sua identidade indígena, ou seja, Gabriel apresentava-se como indígena Tukano.

³⁷ Assim como Yaí, Kūmu são diferentes categorias de pajé entre os descendentes Tukano, cada qual com suas especificidades, conforme veremos mais adiante.

trazem as trajetórias dos sujeitos sociais com os quais trabalho no campo etnográfico, durante o doutoramento.

2.1 GABRIEL DOS SANTOS GENTIL

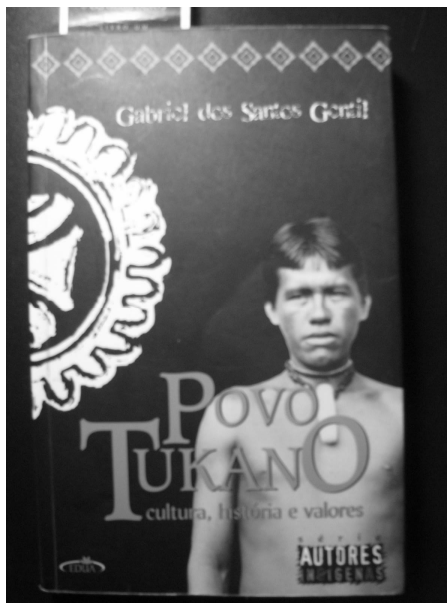


Figura 2 – Capa do livro “Povo Tukano, Cultura, História e Valores”.
Foto da autora

Gabriel dos Santos Gentil, Séríbihi Tëonãri-Kũmu, filho de Cândido Gentil e de Amélia dos Santos, descendentes da sociedade exolinguística “Tukanoan”, nasceu em 16 de agosto de 1953, nas imediações do rio Tiquié em Pari-Cacheira, localidade situada no município de São Gabriel da Cachoeira, 1.601 km a noroeste de Manaus (GENTIL, 2005).

Gabriel (GENTIL, 2000) relata que o início de sua trajetória como intelectual indígena se deu no momento em que foi submetido ao ritual de iniciação dos Kumuã³⁸, que acontece logo após o nascimento das crianças. Quando criança aprendeu com os padres salesianos a escrever em português e em Tukano/Yepamahsã. Mais tarde em

³⁸ Plural de Kũmu, em língua Tukano/Yepamahsã.

Manaus, Gabriel é pago para escrever os Mitos em Tukano/Yepamahsã e em português.

Seu principal apoiador nesta tarefa é o padre Kazys Jurjis Bėkšta³⁹, que lhe possibilita acesso ao acervo de fitas, gravadas pelos padres, com conversas entre os salesianos e os velhos Kumuã mitos da criação do mundo. Um dos resultados deste trabalho é publicado em 2000 em Zurich⁴⁰, uma narrativa dos “Primeiros Quatro Tempos de Antiguidades” do “Mito Tukano”, acompanhando pela tradução em português. Posteriormente Gabriel também publica seu segundo livro pela editora da UFAM, que compõe a imagem da foto acima.

Como disse, Gabriel participa das reuniões de pajés, que ganham expressão como movimento social, com projeção e reconhecimento nacional e internacional, a partir do encaminhamento das cartas que reivindicavam a propriedade intelectual sobre os conhecimentos tradicionais⁴¹, o que define negociações diretas entre os pajés e agências transnacionalizadas⁴². A lei de propriedade intelectual, conforme elaborada pela OMPI, abre precedentes para a atuação de laboratórios de biotecnologia, no sentido de roubar os conhecimentos tradicionais sobre identificação, uso e beneficiamento dos recursos naturais, através de receituários, fórmulas e procedimentos técnicos de beneficiamento, apropriando-se destes conhecimentos sob a égide dos registros de patente, como se esses conhecimentos tivessem sido desenvolvidos pelos laboratórios.

As reuniões de pajés assumem importante papel no embate político e econômico onde, de um lado, estão os países em desenvolvimento que não conseguem acompanhar o ritmo de

³⁹ Casimiro Jorge Beksta; tanto o padre como o Kūmu apresentam essa informação numa comunicação pessoal, momento em que nos reunimos na biblioteca onde trabalhava o padre, em agosto de 2003.

⁴⁰ Gabriel dos Santos Gentil. *Mito Tukano. Quatro Tempos de Antiguidade Histórias proibidas do Começo do Mundo e dos Primeiros Seres*. Zurich: Waldgut, 2000.

⁴¹ Em 1998 Gabriel participa da primeira Reunião de Pajés e assina, junto aos outros, a “Carta de Princípios da Sabedoria Indígena” dirigida à Organização Mundial do Comércio e Organização Mundial de Propriedade Intelectual. Em 2001 acontece a “reunião de Pajés ‘curandeiros e líderes espirituais’ de povos indígenas da Amazônia, em São Luís do Maranhão que resultou na *Carta de São Luís do Maranhão – Encontro A Sabedoria e a Ciência do Índio e a Propriedade Autoral*. Em 2002 e 2004 acontecem a primeira (em anexo) e segunda Conferência de Pajés da Amazônia – Biodiversidade e Direito de Propriedade Intelectual, Proteção e Garantia de Conhecimento Tradicional, (Almeida et. all., 2008).

⁴² Organização Mundial do Comércio – OMC, Convenção sobre a Diversidade Biológica, Organização Mundial de Propriedade Intelectual – OMPI, Comissão das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento e Comitê Intergovernamental de Propriedade Intelectual relativo a Recursos Genéticos, Conhecimentos Tradicionais e Folclore da OMPI.

patenteamento dos conhecimentos tradicionais e, de outro lado, os laboratórios de biotecnologia, sediados em países desenvolvidos, que introduziram pesquisadores nas comunidades locais com o objetivo de se apropriarem dos conhecimentos dessas populações sobre os recursos naturais.

O envolvimento de Gabriel nesses processos que reivindicam propriedade intelectual dos saberes tradicionais, assim como sua atuação como escritor dos mitos Tukano, conforme ele próprio denominou, lhe permite participar de um campo fértil de reflexões sobre direitos equitativos para saberes tradicionais e científicos. Seu trabalho intelectual repercute nos espaços de produção de conhecimento da sociedade nacional e redes transnacionais, mas especialmente nas instituições de ensino e pesquisa, produz reflexão e transformação das concepções e dos espaços sociais implicados nas relações que envolvem conhecimentos tradicionais e científicos enquanto partes de um único processo de produção de conhecimento.

A trajetória de Gabriel nessa relação entre conhecimentos tradicionais e científicos inclui sua atuação junto a instituições de ensino e pesquisa do estado do Amazonas e do governo federal, ministrando cursos e palestras⁴³.

A partir de cinco de agosto de 2004 é reconhecido como Pesquisador Honorário “pelas relevantes atividades de pesquisador autodidata no campo do saber tradicional” (Foto 1), pela Fundação Oswaldo Cruz em Manaus e passa a trabalhar para o Centro de Pesquisa Leônidas e Maria Deane – Fiocruz, até junho de 2006, quando acontece seu falecimento.

O diálogo entre conhecimentos exercitado em nossa parceria de trabalho para minha pesquisa de mestrado ganha oficialidade com a participação de Gabriel na apresentação do artigo “Educação Intercultural e Transcultural: povos indígenas da Amazônia brasileira e propriedade intelectual”⁴⁴.

Assim, a trajetória de Gabriel dos Santos Gentil explicita quais são as redes sociológicas mais amplas que contextualizam esta tese. Este

⁴³ Entre esses está o curso “Cultura e Língua Tukano”, cujos certificados foram emitidos pela UFAM, sendo realizado na sede do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia e a 1ª Oficina Pedagógica Amazonas Indígena no Instituto de Educação do Amazonas – IEA. <http://pib.socioambiental.org/c/noticias?id=5825>

⁴⁴ Artigo apresentado no Grupo de Trabalho Educação Indígena, coordenado pela Dra. Antonella Tassinari e pela, então doutoranda, Beleni Grando, realizado durante o II Seminário Internacional de Educação Intercultural na Universidade Federal de Santa Catarina, em abril de 2003. <http://www.rizoma.ufsc.br/pdfs/544-of10b-st4.pdf>

indígena atravessa o momento histórico e social contemporâneo para as relações entre conhecimentos tradicionais e científicos a partir de um lugar onde nenhum outro indígena ocupou até o momento presente na Amazônia. Segundo seu texto autobiográfico (GENTIL, apostilado s/d), ele nasce em meio a conflitos entre rituais católicos e indígenas. É o quarto filho homem de uma família, sendo rejeitado por ter nascido homem. É educado num internato salesiano onde aprende a escrever em Tukano/Yepamahsã e em português o que lhe dá condições de ser escritor e tradutor de mitos para a língua portuguesa.

A trajetória de Gabriel apresenta um movimento contemporâneo às relações sociais que compõem a discussão para legitimidade e direitos equitativos para sábios/Mestres e cientistas, saberes/conhecimentos tradicionais e científicos. Trata-se de um conjunto de situações históricas relevantes para as relações entre conhecimentos tradicionais e científicos para além desta pesquisa e nela inscrevem um debate constituinte. Simultaneamente à minha inserção nestes contextos, a partir da pesquisa junto a Gabriel Gentil, também acontece a minha entrada no campo etnográfico desta tese.

2.2 PAJÉ ESMERINDA TRINDADE DA SILVA



Figura 3 - Pajé Esmerinda Trindade da Silva
Fonte: foto feita pela autora

Pajé Esmerinda Trindade da Silva, que em Tukano/Yepamahsã é chamada Diahtó, nasceu “no Trovão, na pedra do Trovão, num igarapezinho que fica lá pro Caiari. Uaupés, dizem.”. A Pajé contou 90 anos de vida em 2010, conforme seu documento de identidade.

A palavra é ressaltada pela Pajé como lugar de poder desde o primeiro momento de nossa pesquisa, que aconteceu em 2002, quando ela se recusava a falar em língua portuguesa. Naquele momento foi necessária a presença de seu irmão mais novo, João Costa, que assumiu o papel de tradutor. Os irmãos (Esmerinda, Avelino e João) definem juntos esta situação, sendo que ela é quem delimita o espaço através da língua e da palavra.

O modo como a Pajé apresenta a palavra e o silêncio como estratégias para a orientação da pesquisa, entendo indicar que o sentido de sua compreensão para o que é considerado um “erro” está nos interesses expressos em relação, nem sempre evidentes na forma. É preciso reconsiderar os sentidos, significados, pois mesmo que as

formas se repitam, pode haver uma sutileza na alteração do sentido, o que ela expõe como estratégia para sua sobrevivência no curso de sua vida e, simultaneamente, utiliza na orientação do trabalho. Manter a forma e alterar o sentido é, justamente, a posição que adoto para a elaboração deste trabalho. Conforme orienta a Pajé, busco manter a forma e estrutura política da tese, no entanto para as reflexões, os sentidos, esforço-me por apresentar uma perspectiva diferenciada conforme os interesses nativos. Nesse sentido, a “inconstância da alma selvagem” é apresentada pela flexibilidade para a forma (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), onde se pretende que seja possível compreender a constância da perspectiva dos sujeitos sociais, ou seja, o esforço pelo sentido próprio a relações equitativas entre pesquisados e pesquisadores, “brancos” e não-“brancos”.

A Pajé é pausada em suas falas, sorri toda vez que percebe minhas dificuldades, indicando descontração e paciência. Por outro lado, recusa a continuidade do trabalho quando considera algo inadequado, podendo suspender definitivamente o encontro, passeio, conversa, e entregar-se ao silêncio absoluto quando decide se distanciar. Aprendi que devo respeitar sua pausa e buscar outra proposta de interação, outros argumentos, perspectivas, posicionamentos; devo rever os sentidos que me orientam, os interesses que expressam esses sentidos, pois seu distanciamento diz que minhas respostas, propostas e ações não correspondem a suas expectativas para a nossa relação; pelo contrário, divergem do seu modo de orientar as relações sociais. Devo entrar no universo de relações aos quais faz menção, e que lhe servem de referência. Assim, suas expectativas em relação à minha posição são o modo como considero a sua posição. Ela, portanto, se coloca em um lugar central ao curso da pesquisa. É ela quem dirige nossa interação, nossa relação em pesquisa, tornando evidente que suas referências ao modo como propõe que sejam orientados nossos encontros traduz seus próprios modos de interação social⁴⁵.

Passo a considerar sinais menores de reprovação da Pajé pois, caso não assumisse a importância que ela própria dava a suas palavras, corria o risco de que a situação se encaminhasse a um distanciamento

⁴⁵ Quero lembrar que o silêncio é um padrão para todos os anciãos com os quais trabalhei, porém é a Pajé que explicita esta posição como definitiva, retomando-a diversas vezes. O Kûmu Ovídio Lemos Barreto exerce essa estratégia de silêncio absoluto em nosso primeiro encontro de trabalho, porém eu não me aproximo dele. Assim, ficamos os dois dentro da casa comunal, distantes e em silêncio. Eu aguardava sua iniciativa para falar comigo. Como resultado ele me batiza Ye’Pá naquela manhã. O Yaf Avelino era mais enérgico no tratamento individual, como veremos.

rígido de sua parte, como pude notar algumas poucas vezes em que ela se mostrou desconfortável⁴⁶. Assim sendo, nunca contestei o que ela falava e propunha, nem imagino que isso fosse possível. Portanto, para ter acesso a seus conhecimentos, tive que responder positivamente às exigências da Pajé que se resumiam em orientar nossos encontros do modo como ela considerava coerente, ou seja: a Pajé precisava “sentir-se bem”.

Quando havia reprovação, ela não explicava de modo direto o que reprovara e como eu deveria rerepresentar a situação. Porém, no modo como ela própria reserva tratamento a mim somado aos relatos que descrevem como ela e as pessoas com as quais estabeleceu vínculos de confiança e reciprocidade estabeleciam estes vínculos, torna explícito o modo como devo reconhecê-la para que suas palavras sejam acessíveis a mim.

Sua sensibilidade foi o principal argumento para as recusas: “Não estou me sentindo bem.”, “Não está bom.”, e concluía: “Não, não quero.”, “Vamos embora.”. Expondo suas interpretações objetivas de modo subjetivo, portanto, sem explicação pontual e detalhada para as nossas interações, ela examinava meu estado de ânimo e em especial o que sentia em relação a este, e aceitava ou recusava, participar de minhas propostas. Ela tinha razão, eu dependia dela para realizar meu trabalho e, mais que isso, o que ela me dizia era importante para este trabalho.

Centrada em seus sentidos, restou-me segui-la. Algumas raras vezes a Pajé teve problemas de saúde que a impossibilitaram efetivamente de trabalhar, o que não provocava um distanciamento arbitrado pelo silêncio, mas era evidente no aspecto físico da Pajé. Por isso, é evidente a diferença entre uma recusa relacionada ao meu comportamento e uma recusa relacionada à saúde. É interessante observar, porém, que os problemas de saúde sempre estiveram associados a sua sensibilidade para com as interações sociais. Ou seja, o destino de seu organismo é a saúde, o que leva à doença são os conflitos nas relações sociais, segundo minhas observações em campo.

Nunca paguei por nossos encontros, filmagens, fotos. Dei à Pajé Esmerinda três presentes, um poncho branco comprado em Buenos Aires na ocasião da apresentação do artigo que ela assina comigo, *Palavra desmancha, sobe e vai rodar: produção de conhecimento e*

⁴⁶ Minha atenção para suas respostas é também reforçada pela posição de seu irmão Avelino, que também restringia relações de interação, caso considerasse necessário, conforme veremos.

*relações sociais*⁴⁷, um colar de pedras de quartzo amarelo e uma manta branca feita por uma artesã curitibana especialmente para a Pajé. Presenteei seus netos com brinquedos, um jogo e um quebra-cabeças, e comprei algumas vezes alimentos especiais do seu gosto como farinha amarela típica do Amazonas, farinha do arini, um tipo de farinha de mandioca que se tornou artigo caro nos mercados manauras, e ofereci também carona de carro para qualquer necessidade ou emergência, o que nunca foi requisitado.

Pajé Esmerinda é mãe de uma família de cinco filhos e dez netos e bisnetos, e uma tataraneta. É viúva de um Kūmu Desana, Roque José Oliveira da Silva, que sabia ler, escrever e tocar acordeon. Seu falecido marido foi iniciado pelo pai e, depois também pelo padrasto Baré. Iniciou-se também nas religiões afro-brasileiras desde seu primeiro contato com estas no Alto Rio Negro. Incorporava os espíritos de Encantados da Sacacaria⁴⁸, sobre o que trataremos mais adiante. Em todas as experiências do Kūmu Roque relatadas pela Pajé e aqui registradas, a Pajé acompanha o marido, auxiliando-o. Em Manaus, o Kūmu teve acesso a livros exotéricos como tarô e o Livro de São Cipriano, livro de rezas conhecido entre espíritas.

A Pajé acompanhou a trajetória do marido. Depois da morte dele, acompanha os trabalhos da filha Olívia Trindade da Silva. Olívia herda a Sacacaria do pai. Ela, sua irmã Brígida e a mãe, recebem em casa pessoas com aflições diversas, especialmente doenças e dificuldades para orientar relações familiares e profissionais. Os espíritos que tomam posse do corpo de Olívia são consultados pelas pessoas que os procuram⁴⁹.

É evidente que o projeto de trabalho da Pajé comigo não estava relacionado a dinheiro. A Pajé declara: “Tudo o que eu sei, sem falar, já estava fazendo mal. Avelino disse: ‘Fala, Mana Velha.’ Agora sinto bem, sinto melhor. Eu precisava falar, tava fazendo mal guardar tanta coisa.”. No entanto, vale ressaltar que esta colocação é posterior à

⁴⁷ Barreto et alli, 2011. Em anexo.

⁴⁸ Encantados da Sacacaria: uso letra maiúscula para diferenciar dos usos comuns da palavra “encantado” na língua portuguesa e acrescento que são “da Sacacaria” para diferenciar dos Encantados da Umbanda. Os Encantados da Sacacaria são espíritos que nunca foram gente, os Encantados da Umbanda são espíritos de pessoas que saíram de seus corpos antes que acontece a sua morte. Por exemplo, Dona Joana D’Arc é um espírito que, segundo a explicação dos afro-religiosos com os quais trabalho, saiu do corpo antes de tê-lo queimado na fogueira, acompanhando a história de Joana D’Arc, a santa francesa.

⁴⁹ A Pajé Esmerinda é também avó de uma médium, filha de sua filha mais velha, que inicia suas práticas espirituais no Candomblé, no Terreiro de seu irmão, o Pajé-Umbandista João Costa, e de seu sobrinho, o Babalorixá Daniel Costa.

avaliação da Pajé sobre os meus interesses, o que intensifica minha responsabilidade, ou seja, a exposição da palavra da Pajé está relacionada implicada nas relações políticas em pesquisa. Assim sendo, o reconhecimento de seu conhecimento é apresentado como continuidade de sua própria vida.

A Pajé afirma que o acesso a seus conhecimentos significa a continuidade de sua própria vida e que guardar estes conhecimentos é nefasto, porém para que estes conhecimentos sejam apresentados é preciso que as relações em pesquisa sejam satisfatória, da perspectiva da Pajé.

Esta questão também deve ser compreendida tendo como referência os modos de relações sociais que a fizeram guardar suas palavras durante toda a sua vida, conforme ela própria relata. Desta perspectiva, é explícito o desejo por transformar “este mundo”, ou seja, as relações sociais nesta sociedade da qual ela faz parte hoje. Sua ênfase é parecida com o que veremos com o Yaí Avelino.

A paciência da Pajé sugeriu-me que, apesar de minhas faltas, ela permanecia confiando nas possibilidades de eu responder a suas expectativas. Sua expressão era como uma sinalização sutil sobre as posições assumidas por mim; já o Yaí Avelino em vários momentos apresentou dúvidas a respeito da minha confiabilidade e chamou minha atenção de modo enérgico como se eu fosse a personificação dos brancos “maus” de seu passado e dos doutores que lhe causaram e ainda provocam “mal” em seu presente, especialmente a pacientes que o procuram, conforme veremos.

Neste trabalho, superamos silêncios e distanciamentos, apesar de todas as minhas dificuldades com os conceitos apresentados pela Pajé, com a ordem de suas reflexões e com o fato de não dominar a língua Tukano/Yepamahsã, nem a língua geral, estas questões não me foram cobradas. Pelo contrário, em situações nas quais outros indígenas faziam questão de explicitar minhas limitações com a língua, a Pajé Esmerinda falava em outra língua que ninguém conhecesse, evidenciando que os limites para compreensão de uma língua eram passíveis de ser sofridos por todos. É neste momento que a Pajé traduz uma canção em língua geral para a língua portuguesa, durante a elaboração do artigo com autoria compartilhada; passa também a indicar a apropriação da língua portuguesa como referência a circunstâncias de reciprocidade e respeito em sua trajetória, como veremos.

Por outro lado, a Pajé, em seu cotidiano, está constantemente exposta a interações com pessoas que não falam Tukano/Yepamahsã, nem Piratapuia ou língua geral. Sabendo disso, suponho que esta

experiência possa ter proporcionado a ela paciência em relação ao fato de eu também não falar essas línguas. No entanto, a apreensão da língua, segundo a Pajé, faria de mim “outra pessoa, muito melhor”. Não estudei Tukano/Yepamahsã por que todos os indígenas com os quais desenvolvo essa pesquisa falam a língua portuguesa, o que nos levou, a todos, a percorrer um caminho mais facilmente acessível para as condições das relações em campo⁵⁰.

A Pajé repetia o que eu não compreendia e buscava traduzir para o português a poética das línguas indígenas, matriz do conhecimento trazido por ela para esta tese. Da parte da Pajé, seu esforço esteve em discernir o que era possível ser compreendido por mim. E sua expectativa para o trabalho, assim como é apresentada pelo Yaí Avelino Trindade, é colocada no sentido de que esse trabalho transforme para melhor a vida na sociedade onde ela vive hoje. Nesse aspecto, a Pajé é perfeitamente consensual aos termos de seu irmão, o Yaí Avelino Trindade.

Por outro lado, assim como para o Yaí Avelino, para a Pajé, também os outros brancos, do passado e do presente, são referências iniciais para identificar as minhas possibilidades de respostas ao longo o do trabalho, ou seja, eu fui julgada a partir de suas experiências com outros brancos. De minha parte, aceitei suas avaliações a fim de apreendê-las, desde que trabalhamos com perspectivas de compreensão e análise diversas das nossas, priorizamos a receptividade. Assumo as delimitações impostas pelo campo etnográfico e coloco-me acessível à orientação da Pajé para o rumo de nossas conversas⁵¹.

A Pajé Esmerinda reclama da autoridade dos doutores, afirma que no passado era ingênua e por isso não confrontava com doutores, como se as razões dos doutores estivessem além da sua capacidade de imaginar o que seria possível para as situações em questão. “Agora não”, diz a Pajé, “não tenho mais medo desses doutores. Antes eu

⁵⁰ Meu aprendizado da língua Tukano/Yepamahsã restringiu-se a algumas poucas palavras de cordialidade e a nomes e palavras encontradas nos estudos da cosmologia Tukano.

⁵¹ Esta perspectiva da orientação das conversas em campo é apresentada por Evans-Pritchard (2002) na introdução de sua etnografia sobre os Nuer (: 18-19). Circunstâncias como esta no campo etnográfico, em que o lugar de agência dos sujeitos sociais “pesquisados” fica evidente nos diálogos é ressaltado de modo especial nos trabalhos que objetivam analisar a agência dos sujeitos sociais em pesquisa, questão trabalhada especialmente na coletânea a ser publicada pela editora da Universidad Nacional de La Plata, “ANTROPOLOGÍA DE LOS NATIVOS: Estrategias sociales de los sujetos en la investigación”, organizada por mim e por Carolina A. Maidana. Cito especialmente o artigo de Edmundo Pereira “Assim estou narrando, e não me vá embolar tudo depois: dialogia, políticas de representação e processo etnográfico entre os Uitoto-murui (Colômbia)”.

pensava que fosse um deus. Ingênua a gente, né?” (INPA, 23 de julho de 2009).

Ressalto, portanto, que ao curso do trabalho, a receptividade para a orientação da Pajé, assumida por mim em pesquisa, passa a ser campo profícuo de estudo da vida social, o que se estabelece numa relação dialógica⁵² entre as vozes que participam deste estudo. Por outro lado, é uma estratégia da Pajé para fazer valer o lugar de sua voz e orientar o lugar onde devo fazer vibrar a minha.

O exercício volta-se à análise da Pajé e dos sujeitos sociais sobre as relações emergentes a partir de nossos encontros durante a pesquisa. A pesquisa torna-se espaço social no qual eu correspondo ou não a suas expectativas para estas relações. Assim, sua análise está voltada à minha capacidade de exercer sobre sua voz a orientação desejada pela Pajé diante de meu pares. E a palavra e o silêncio são os indicadores principais de seus termos de negociação, a partir dos quais as palavras apresentadas pela Pajé ganham sentido, são “ouro”.

2.2.1 Da Colômbia ao Brasil: brancos matam quando mentem.

Meu avô nasceu, cabeceira onde extrema do Colômbia. Ali que tem a Piratapua⁵³, meu pai morava, meu avô morava. Piraquara esse nome. Eu, pelo Tukano, Waíperi, Periporã. Lugar onde peixe fica buraco, como fosse assim, nome. Pelo português eu não sei como que é o nome. Pela língua geral, Piraquara. [00:04:26;00] Lugar que meu avô morava. Nasceu, quer dizer. Família do Albuquerque, cunhado, procurava pra trabalhar pra ele. Ele foi procurar freguês, homem pra trabalhar. E meu avô veio embora. Antigamente, aquele tempo. Sabe? Sabe lá o que é tempo! [a Pajé sugere que eu não compreendo a extensão de tempo falada por ela] Meu avô veio embora pra cá. Pra baixo, pelo lado de São Gabriel. Quase à boca do Caiari, rio Caiari. É, assim que meu pai cresceu pra cá agora, pra rio Caiari, quase saindo, quase perto do São Joaquim.”. Filmado em Manaus, quinze de dezembro de 2009.

⁵² Ver Tedlock (1986).

⁵³ É interessante notar que a presença da ascendência Piratapua é colocada antes da ascendência Tukano/Yepamahsã. Isso acontece também com seu irmão Avelino Trindade.

Após oito anos de trabalhos de pesquisa com continuidade, de 2002 a 2010, a Pajé Esmerinda Trindade da Silva apresenta as abordagens e reflexões de períodos mais distantes do presente da pesquisa, mais especificamente, aquele relativo às trajetórias de seus avós, pais e mães de seus pais. Seu avô paterno trabalhava com “balata, seringa, cipó, sova pelo mato”. Começamos, portanto, pelo último de nossos resultados, indicando o processo de maturação de nossas interações em pesquisa.

No final do séc. XIX e início do séc. XX, as famílias de Seu Benedito Trindade e de Dona Catarina Clemência migraram da região do rio Papuri na Colômbia para a região do rio Caiari no Brasil. Albuquerque, dono de um aviamento no Brasil vai à Colômbia chamar homens para trabalhar. O avô da Pajé decide migrar para o Brasil junto com sua família. A família de Seu Benedito buscou trabalho no sistema de aviamento no Brasil como uma alternativa para sua sobrevivência aos contextos sociais que se apresentavam. A família de Dona Catarina migra da Colômbia para uma região próxima ao Caiari, porém mais afastada das relações com os brancos. Migraram separadamente e encontraram-se no Brasil.

A Pajé Esmerinda conta que seu pai falava Tukano/Yepamahsã e língua geral⁵⁴ e sua mãe falava Piratapuaia e Tukano/Yepamahsã; assim sendo, seus avós e pais estabeleceram-se no Brasil sem falar a língua portuguesa, o que evidencia a distância entre essas famílias e os brancos. Nesse período o único irmão de seu pai, mais velho que ele, foi levado por alguém da família do dono do aviamento, para o qual seu avô trabalhava, e nunca voltou. Havia a expectativa do pai para as possibilidades do filho nesta viagem; por outro lado, é explicitado um momento de fragilidade e violência para com os filhos de pais indígenas.

A Pajé expõe a fragilidade indígena a ações de desrespeito por parte dos brancos. Porém, somada à consciência da fragilidade, “ingenuidade” nas palavras da Pajé, expõe também uma sequência de circunstâncias ruins contra aqueles que enganaram seus familiares. Após o rapto do único irmão de seu pai, conta a Pajé, aconteceram as mortes do familiar do dono do aviamento, que levou a criança, e de sua jovem irmã recém casada e grávida que “não conseguiu expulsar a criança do corpo”, o que provoca a morte de ambas no momento do parto. A Pajé

⁵⁴ Como eram os homens que mediavam negociações com os brancos e, segundo a Pajé Esmerinda, a situação da família de sua mãe era ainda mais afastada dos brancos, ela também não falava a língua portuguesa.

indica que as mortes dos últimos estão em relação cronológica com o roubo de seu irmão, uma coisa vem após a outra, sugerindo a sequência dos fatos como consequência.

Este é o único relato, entre os seus e os de seus irmãos, que envolve a vida de seus familiares e resulta na morte dos brancos. Por outro lado, também é o único relato em que a perda de seus familiares é antecedida pela mentira intencional como estratégia dos brancos para obter vantagens em alguma circunstância. Muitas mortes, exploração e abuso acontecem entre seus familiares em decorrência do contato com os brancos, a diferença deste fato é a mentira, a palavra usada para enganar, o abuso contra a confiança nas relações. As outras situações de abuso por parte dos brancos não são seguidas, em sequência, por uma situação de morte dos brancos. Entendo aqui a ênfase da Pajé para o uso da palavra enquanto lugar intransigente para a confiança.

A palavra falsa é apresentada como digna da morte, como consequência. Mais uma vez a ênfase é explícita para a orientação de meu trabalho. Ou seja, se no cotidiano das nossas relações em pesquisa, eu lhe transmitia confiabilidade ao indicar até mesmo a possibilidade de esgotamento de meus esforços para realizar os propósitos de reconhecimento e respeito aos seus conhecimentos, conforme a Pajé explicita suas expectativas para as relações sociais em pesquisa, meu compromisso quando embarcasse de volta para Florianópolis seria de continuar na mesma posição em relação à ela, independentemente de sua presença, como um compromisso firmado⁵⁵.

Entendo, portanto, em síntese, esta narrativa como mais um recado para a antropóloga: “fale a verdade, prometa o que é capaz de cumprir, mais respeitado é um malfeitor que não esconde a sua face do que um que abusa da confiança alheia”. Por outro lado ainda, vale ressaltar que a Pajé evidencia seu comprometimento com o que diz; todas as suas falas foram indicadores de situações pontuais a fatos que pude comprovar. Os que não pude comprovar foram simultaneamente afirmados por seus irmãos, ou ainda, apresentados em continuidade às afirmações da Pajé sem que houvesse confirmação entre eles. Era visível a satisfação da Pajé ao notar minha confiança e interesse sobre o que ela dizia, lembrando o que foi citado ao início do texto, sua palavra vale sua própria vida.

⁵⁵ É interessante notar que esta posição é assumida pelo Yaf Avelino em relação aos seus Mestres, seus antepassados. Os antepassados que lhe ensinaram sempre são apresentados como melhores do que ele próprio.

É importante notar que as conversas entre eu e a Pajé durante o doutorado foram feitas sem a presença de seus irmãos, ou seja, se os relatos coincidem é por que todos falam sobre algo que compartilharam. O que uns viveram e outros não, é silenciado pelos últimos, mas sempre, de algum modo, apresentam-se entremeadas as afirmações de um e de outro. É facilmente identificável a diferença para as experiências no passado graças ao tempo de vida de cada um dos irmãos.

A Pajé faz valer, no contraponto para a ação do branco, uma reação que indica claramente a crueldade da mentira para uma situação indesejada. Por outro lado, expõe perdas posteriores entre seus familiares. “Ele disse que traria a criança de volta”, a Pajé explicita o entendimento sobre a razão de seu avô; no entanto conclui, “meu avô perdeu o filho e depois perdeu a esposa, casou novamente e não teve mais filhos”. Todos enterrados em sepulturas próximas, diz a Pajé e explicita a irrelevância da orientação dada ao acontecimento no passado: “hoje deve estar coberto pelo mato, acho que ninguém mais liga.”. Sugere que se o rumo dado fosse outro, as referências atuais também seriam.

Pedro Trindade, Doethiró em Tukano/Yepamahsã, é pai de Benedito Trindade, também Doethiro⁵⁶, respectivamente avô e pai da Pajé Esmerinda. Ambos vieram da Colômbia. Seu Pedro, assim como o filho, pai da Pajé, trabalharam para o patrão Albuquerque, cunhado do outro patrão Manduca, que posteriormente é patrão da Pajé, de seu marido e de seus irmãos, o Yaí Avelino e os outros irmãos mais velhos.

Conta que seu avô Pedro “não usava mais aquele cueiro. [...] Cresci já vendo meu avô com roupa, calça comprida, camisa vestia.”. Extraía seringa, sova da mata e pescava para o patrão. Seu avô Pedro, também conhecido por Carioca, após perder seu filho mais velho e sua esposa, filha de homem Desana, conhece uma mulher também viúva, filha de homem Piratapuia, prima da mãe da mãe da Pajé, dona de um sítio em “Wi’ígarapé”, local onde a Pajé nasceu. Esta sua avó⁵⁷ Piratapuia apresentou seu pai para sua mãe. Sua mãe era uma sobrinha de sua avó, sua avó era madrastra de seu pai, categoria utilizada aqui, para apontar a diferença para a compreensão “não-indígena”; quero

⁵⁶ A Pajé não tem certeza dos nomes, porém evidencia isso em nossas conversas e sugere que seja usado o mesmo nome para o avô e para o pai descendente Tukano, nome pelo qual também chama o Pajé Avelino Trindade, seu irmão.

⁵⁷ Sei que esta senhora não era sua avó consanguínea pelo fato da Pajé explicitar que a primeira mulher de seu avô morreu, logo, esta senhora não era sua avó consanguínea. Porém, a Pajé expõe a relação entre avó e neta, enfatizando a equivalência para o sentido não-indígena da palavra avó, quando eu procurei apontar a variação.

dizer com isso que a palavra “madrasta” não faz sentido nas narrativas da Pajé.

Os familiares de sua mãe, que também vieram da Colômbia para o Brasil, faziam-se mais distanciados dos brancos que seus parentes paternos, “não andavam tanto”, diz a Pajé. Mantinham-se em locais mais afastados dos povoados e vilas dos brancos. Uma marca dessa distância é evidenciada pela Pajé na descrição das vestes de seus avós maternos, que usavam cueiros feitos de pedaços de pano rasgados (filmado em Manaus, 06 de maio de 2009).

Bilizário Neri, Ohai em Piratapuia, é pai de dona Clemência Catarina, mãe da Pajé Esmerinda. “Tuixá”⁵⁸ Piratapuia, tinha remadores, homens que o acompanhavam em viagens com embarcações. A Pajé Esmerinda evidencia o status de seu avô materno entre os indígenas e conta que outros homens prestavam serviços de abrir roças para a sua avó, filha de homem Tariana, Nosaria Neri, Robi.

Sua mãe morava em “Aracupunta, abaixo daquele Jawareté, uma vila, cidadezinha. Aí que mora Piratapuia”, grupo exógamo do pai de dona Clemência Catarina, mãe da Pajé Esmerinda. Sua mãe contava-lhe sobre a vida na Bahsákawi’í, nome Tukano/Yepamahsã para as casas comunais de festas, com danças, música, fartura de bebidas, comidas e vestes especialmente preparadas para essas celebrações e que reúnem parentes e afins, familiares e amigos⁵⁹.

A apresentação de seu pai à família da noiva é feita com fartura, quatro paneiros⁶⁰ com mais de 70 cm de altura, com peixes moqueados de diversas qualidades, o que não foi suficiente. O pai da noiva, Bilizário Piratapuia, exige que o noivo faça duas roças e ressalta a importância da presença de sua filha em sua própria casa, o que mostra a importância da moça para sua família, e propõe que depois de prontas as roças voltem a conversar sobre o assunto.

Quando os roçados estão prontos o pai de seu pai, seu Avô Pedro, retorna com mais presentes. O que mostra reconhecimento do possível futuro sogro da moça para as qualidades de sua futura nora. Seu Pedro leva ferramentas e produtos diversos como machado, terçado, facas, sal,

⁵⁸ Uma variação da palavra tuxaua, de tronco tupi-guarani, e que significa chefe.

⁵⁹ A presença da Bahsákawi’í construída pelo Kūmu Yúpurí, Cláudio Barreto do Clã Yrimiri Sararó, que visitamos em 19 de abril de 2009 durante uma festa em comemoração ao Dia do Índio e que reuniu os anciãos, Dona Antônia, filha de homem Tuyuka, Seu Ovídio Tukano e a Dona Esmerinda, filha de homem Tukano, os filhos, netas e netos, e irmãos, sobrinhos e sobrinhas do Clã Yrimiri Sararó, é marcada em nossas conversas como referência para a descrição da Bahsákawi’í de seu avô Belizário.

⁶⁰ Cestos tecidos com fibras vegetais.

espelhos, sabão, tecidos para cueiros, além dos peixes. A fartura e dedicação do pai do noivo convencem seu avô Belizário de que o vínculo entre as famílias está estabelecido, a partida de sua filha está implicada no reconhecimento do valor de sua família pela família do noivo⁶¹.

Pergunto à Pajé sobre os raptos de moças, ela fala que “Não há risco de ser roubada, isso não acontecia com minha mãe.”, diz a Pajé. “Se a moça não quer casar, ela não casa.”, e reafirma a Pajé: “Com a minha mãe nunca acontecia isso.”. A anciã deixa claro que isso nunca aconteceu na família dela e que se sua mãe “não gostasse” do noivo, “não vinha não”. Isto é tomado por mim como referência para analisar os casamentos entre os indígenas com os quais trabalho. A Pajé Esmerinda foi casada com o mesmo homem durante toda a vida dele, seu irmão o Pajé-Umbandista João Costa, também tem como perspectiva viver toda a sua vida ao lado de sua única mulher, seus pais e avós, todos, viveram com seus cônjuges até a morte; seu filho mais velho separou-se de sua mulher que lhe deixou os filhos e ele nunca mais casou, duas de suas filhas e um de seus filhos não casaram, e não conversei com sua filha mais velha. Entre os casamentos dos outros dois clãs, todos os casais apresentados formam casamentos que duraram até a morte de um dos cônjuges ou apresentam-se sob esta expectativa de vida. A ênfase no compromisso e vínculo conjugal nos indica a hipótese de que há satisfação nos casamentos desde o preparo dos cônjuges antes de ser consumada a relação.

A Pajé evidencia que não existiu rapto, e que a relação de sua mãe com seus parentes, após o casamento, é garantida por visitas constantes de seus familiares, assim como, por suas viagens para a casa de seus pais, seus avós paterno e maternos estavam em constante relação. O vínculo entre as famílias é ressaltado. Evidencia também que a viagem de sua mãe esteve amparada pela companhia de sua avó casada com seu pai e, simultaneamente, tia de sua mãe, pelo noivo, por quem já se sentia enamorada, e por uma menina que havia perdido seus pais, e que ela criava. Essa menina tornou-se mãe de uma prima da Pajé Esmerinda, Dona Genoveva, que hoje mora numa casa próxima a sua, visitada por nós, por mim, acompanhada pela Pajé.

Dona Genoveva mostra motivos pelos quais não tem interesse em ser identificada como indígena, ainda que seus afetos familiares sejam cuidadosamente preservados. Tanto ela quanto seu marido são

⁶¹ Para uma apresentação das negociações que envolvem os casamentos na região do rio Caiari ver Jackson, 1983: 124-147.

descendentes de indígenas, porém sua identidade indígena “nunca ajudou para nada, não quero mais saber disso agora”. Hoje Dona Genoveva é mãe e avó. Sua casa é modesta, porém organizada. A família possui dois carros e os filhos são graduados ou estão cursando graduação, todos encaminhados profissionalmente.

O próximo subtítulo apresenta argumentos da Pajé que marcam mais profundamente as diferenças entre brancos, indígenas em contato com os brancos e indígenas arredios. Seus encontros com o Curupira são outro marcador para o afastamento da família de sua mãe em relação aos brancos.

Faço lembrar, para contextualizar seus relatos em relação aos de seus irmãos que não contam sobre algumas circunstâncias apresentadas só pela Pajé, que a diferença de idade, entre a Pajé e seu irmão Avelino é de oito anos, e entre seu irmão Avelino e seu irmão João é de seis anos. Entre o Yaí Avelino e o Pajé João nasceu Maria, que morreu, no total eram nove irmãos, cinco homens, um menino morreu bebê antes de receber nome, e quatro mulheres. A diferença entre as idades evidencia-se como o principal motivo para a revelação das três perspectivas, diferentes e complementares.

2.2.2 Do interior da mata no Wi'ígarapé: não tenha medo do Curupira

A vida no interior da mata e na beira de Wi'ígarapé⁶² é pouco relatada pela Pajé. As referências ao local de nascimento dos três irmãos não são precisas, os nomes são nomes em língua Tukano/Yepamahsã e as descrições são voltadas para detalhes geográficos do local com aproximações, “na boca do Caiari”, ou ainda “acima de Ipanoré Cachoeira”.

Essa questão é importante de ser registrada pela sobreposição, sem conflitos, das palavras da Pajé Esmerinda em relação às de seus irmãos, o Yaí Avelino Trindade e o Pajé Umbandista João Costa. Como veremos, o Yaí Avelino conta sobre duas casas, uma mais próxima dos brancos, mantida vazia e com a presença de poucas pessoas consideradas inúteis ao trabalho, frequentemente mais velhas, e outra onde a existência de filhos e filhas ainda crianças é mantida em segredo, e o Pajé João complementa com o relato sobre a fuga de sua mãe com ele ainda bebê de colo.

⁶² Wi'í significa casa em Tukano, a tradução seria casa do igarapé.

As palavras dos três irmãos, ditas em conversas isoladas mostram que a vida no interior da mata era uma estratégia de proteção contra criminosos que roubavam, escravizavam e matavam crianças e explicam a estratégia de construção de duas casas, uma no centro da mata e outra na beira do Igarapé; ainda falam, simultaneamente, em diferentes, porém afinadas versões, sobre o Curupira, gente que vive na mata.

A Pedra do Trovão fica perto do “bonito Igarapé de Gia”, com uma grande pedra, uma laje onde a família e visitantes atracavam embarcações, um porto. Nesse local a Pajé Esmerinda nasceu. Sua família deixou o “bonito sítio” por que não tinha mais lugar para fazer roça⁶³ e foram para a “boca do Caiari”, rio de águas negras, “rio negro”, onde posteriormente conheceu seu falecido marido Roque da Silva.

Uma das poucas referências feitas pela Pajé sobre este período é o encontro com o Curupira:

(In)Visível (é) como gente. Ele fala como passarinho, como jacu, como cojubi, como macaco, como voz de gente: “Ahhhh, poh...”. Quebra, diz que, galho. Andando assim, como fosse assim, quando ele vem assombrar nós. Só o lugar da gente chega, lugar assim almoço a gente faz, [00:24:55;09] ou vamos dormir lá né, lugar ou viajando assim, nós fica aí. Tu vai fazer o café. Água passa pro fogo: “Chow!”. Aí (in)visível vem. Esse homem que diz ser Curupira. Esse diz que, homem diz que, (in)visível. Vento, ninguém vê, nem homem vê ele. Vento, diz que. Dá Trovão, dá vento, assim, forte. Dá chuva. Perigoso. Vem andando, zoando, diz que, ele. Aí, ele falava. Zoar vem andando. Como eu disse, né. Como passarinho, como jacu, como cojubi, como mutum, como macaco, vem gritando, como gente gritando, gente: ‘Eehh.’. (Pajé Esmerinda, filmado em Manaus, quinze de dezembro de 2009).

O momento apresentado na citação acima trata de um período anterior a seu casamento, momento em que a Pajé ainda era uma menina e conhece o Curupira durante uma viagem acompanhada por seus pais e avós, até a casa de seus avós maternos. Para esse período relativo à vida no interior da mata a Pajé destaca a presença do Curupira.

⁶³ Não perguntei por que acabou o espaço para roças.

O primeiro relato sobre a existência do Curupira é a partir da voz de seu avô Bilizário Piratapuia que conta para o genro, seu pai Benedito Trindade, que conheceu o Curupira numa das viagens feitas para visitar dona Clemência Catarina, filha dele e mãe dela⁶⁴. Essa história é repetida em outro momento de nossos encontros, porém com a presença da Pajé ao curso da viagem. A impressão que tenho é de que sua proximidade com o Curupira me foi acessível aos poucos.

Ao apresentar-me o Curupira, a Pajé enfatiza a estratégia de desconstrução do sentido de ameaça que gera violência e morte nas relações sociais. A ameaça desdobra-se na orientação cuidadosa de seu avô e de seu pai sobre como interagir com o Curupira, oferecendo-lhe condições de contato sem conflitos, cada grupo segue o seu caminho após o encontro.

A Pajé alerta que o Curupira se sente ameaçado em relação aos desconhecidos que aparecem em sua casa, pois eles se hospedam na casa do Curupira. Seu pai e avô ensinam-lhe a não temer o Curupira. O Curupira aí é apresentado como um ser humano que vive na mata e é arredo aos brancos, “é gente como a gente”, frase repetida pelo Yaí Avelino. Ou seja, o Curupira é gente que foge ao contato, o que é apresentado mais explicitamente por seu irmão João Costa ao contar sobre um parente a quem se apelidou de Curupira, que vivia na mata e tinha medo de padres, como veremos.

É interessante notar que a reflexão da Pajé traz a compreensão da relação a partir de ambos lados, tanto dos brancos e indígenas em contato com os brancos, quanto do Curupira. Apesar de ela ter medo do Curupira, sua proximidade provocada neste encontro denso de estranhamentos, põe em evidência a fragilidade e receptividade do Curupira, e não a sua própria fragilidade, desde que ela saiba receber o estranho. O Curupira é apresentado como suscetível a relações amistosas. O sentido de ameaça acontece e é o motivo pelo qual a Pajé apresenta o Curupira, sem que nunca eu tenha pedido para que falasse sobre esse assunto; por outro lado, é estrategicamente desconstituída a ameaça a partir da interação com o Curupira conforme a orientação de seus pais e avós⁶⁵.

⁶⁴ Aqui é interessante notar que o local onde moravam os pais da mãe da Pajé é entendido como a “casa dela”. Observei essa perspectiva, mas não sei como posso interpretá-la conhecendo as etnografias e as outras informações apresentadas que indicam, via de regra, um deslocamento das mulheres para as casas dos homens.

⁶⁵ A análise do Curupira como ameaçador é deslocada por seu irmão Avelino que apresenta duas versões, um Curupira chupador das histórias que se tem pra contar. Esta referência é uma crítica à minha própria forma de interação com o Yaí Avelino.

O Curupira é apresentado pela Pajé como alguém com grandes poderes xamânicos, capaz de matar e morrer a partir do uso desses poderes. O Curupira é assustador quando se aproxima, de longe se ouve a manifestação dos ventos, das folhas e até dos trovões. Porém, todas essas capacidades do Curupira são administráveis, basta que não se tenha medo e se trate o Curupira como alguém que tem medo e precisa receber atenção como se fosse alguém íntimo nosso, por quem se desejasse proteção e tranquilidade. Essa perspectiva do Curupira passível de mansidão, entendo resultar da intenção de mostrar que eu não deveria ter medo nas relações que envolvessem poderes xamânicos, fossem estes poderes dos Pajés ou do Candomblé, não importaria. Os desejos dos Pajés e dos Filhos de Santo quando usam seus poderes, seria o mesmo que os desejos do Curupira, proteção e tranquilidade.

O Curupira é descrito como um homem que vivia no período em que a Pajé era criança. Esse homem, com poderes de pajé, usava seus poderes para afastar a possibilidade de ameaça e vivia no “centro da mata”, arredio. Nesse sentido, é interessante notar que a casa onde acontece o encontro é a casa do Curupira e o Curupira não está presente no momento em que a Pajé e seus familiares se instalam na casa na mata, tratada também como um lugar de pousada para a continuidade da viagem, o que pode indicar outras análises dignas de serem feitas em outro momento. O Curupira chega após a chegada da Pajé e seus familiares. É preciso servir caxiri e cigarro para o Curupira, colocar o banco dele voltado para dentro da casa, “não pode colocar o banco dele voltado para a porta”, ele precisa esquecer-se da iminência da chegada de estranhos. É preciso criar condições para que o Curupira veja a alegria de estar entre os seus, “seus filhos, crianças”, ressalta a Pajé. É preciso tirar todos os adereços do Curupira, os adereços dos braços e pernas, começando pelas pernas, até a cabeça, quando se tira os brincos do Curupira; seus brincos estão relacionados aos trovões, por isso devem ser tirados das orelhas do Curupira. As vestes do Curupira são imprescindíveis para sua proteção, outro detalhe digno de uma análise mais aprofundada, o que não desenvolvo aqui.

Na apresentação dos contextos sociais em que há o encontro com o Curupira, a Pajé traz uma descrição dos indígenas que fogem do contato com os brancos e com os indígenas que estão em contato com os brancos. Esta é uma entre as diversas situações apresentadas pela Pajé para a compreensão das relações entre diversidades sociais em que a proximidade e a distância em relação estão sujeitas a transformações constantes. A ênfase nas abordagens da Pajé é o encontro entre diversidades.

2.2.3 Conhecendo os brancos e outros indígenas

Antes de aprender a falar a língua dos brancos, a Pajé, menina pré-púbere, só falava Tukano/Yepamahsã e Piratapuaia. O interesse por relacionar-se com moças que falavam outro idioma fez a Pajé aprender a língua geral. Suas amigas banhavam-se num igarapé próximo onde ela estava. A menina aprende a falar língua geral para conversar com as moças que se tornaram suas amigas de banho de rio.

A emergência de novas circunstâncias sociais é associada pela Pajé à emergência de novas línguas, a partir das novas redes de relações sociais que surgiram em sua vida, sendo a elaboração de novas estratégias marcadas pela apreensão das diferentes línguas. Compreendi essa perspectiva de apreensão das línguas como receptividade para as negociações em pesquisa, considerando que a tese significa o trânsito de suas palavras ditas para suas palavras escritas e, portanto, a presença de suas reflexões em outros campos de negociações entre grupos sociais diversos⁶⁶.

Seguindo essa perspectiva, para a Pajé as línguas são estratégias para o compartilhamento de referências sociais, ou seja, acesso e poder de interação em múltiplas esferas da vida social que se constitui a partir das diversas línguas, quer seja a partir de diferentes línguas faladas, ou da diferença entre oralidade e escrita⁶⁷.

As transformações na vida social da Pajé são marcadas por mudanças na ordem das relações econômicas, linguísticas e políticas. As diferenças entre línguas influenciam a escolha de seu marido. De modo contrário à expectativa exolingüística⁶⁸, em que a diferença linguística é ressaltada como condição para os casamentos somada à abertura da jovem para o aprendizado de línguas desconhecidas, conforme explicitado no subtítulo anterior, a jovem mulher decide não casar com um homem branco com quem poderia ter filhos brancos, argumentando a diferença marcada pela língua. Argumenta que poderia querer lhe

⁶⁶ Nesse sentido, lembro que durante o mestrado Gabriel Gentil apresentava conflito com alguns parentes que, segundo ele, apontavam o fato de ele escrever e tornar público os mitos como desrespeito ao sagrado. Segundo ele, alguns parentes diziam que ele estava desrespeitando os mitos ao escrevê-los e torná-los públicos. Contrariando a opinião destes parentes, ele afirmava que era necessário publicar os mitos para que a “cultura Tukano não morresse”.

⁶⁷ Ver também a discussão antropológica clássica sobre as diferenças entre o uso da palavra escrita e o uso oralidade apresentada por Pierre Castres 2003: 167-172, 205-234.

⁶⁸ As etnografias clássicas explicitam de modo objetivo a presença de diversas línguas no cotidiano das relações sociais, ver Jackson, 1983; Christine Hugh-Jones, 1988; Stephen Hugh-Jones, 1979.

dizer algo, ou compreender algo, e eles não se entenderiam, e ela sofreria, e ele também. Assim, o casamento da moça que ia aos bailes exclusivamente para dançar, acontece com um jovem indígena que falava língua geral e português, um jovem Kūmu que sabia ler e escrever e era músico, tocava acordeom e violão, o Kūmu Roque da Silva.

É interessante notar que mesmo tendo nascido numa família que se constituiu a partir do exolinguísmo, a Pajé rejeita a idéia de casar com um homem que falasse a língua portuguesa. A Pajé reafirma, portanto, conforme podemos ver na bibliografia, que as mulheres na sociedade exolinguística precisavam previamente compreender a língua do marido para casarem com ele e este lugar poliglota, parece ser responsabilidade das mulheres⁶⁹.

A limitação para a língua, é colocada pela Pajé como sendo de ambas as partes, como um desdobramento equitativo para a diferença. Ou seja, eu não falo a língua dele, e ele não fala a minha, nós não nos entenderemos. Neste caso, a marca da diferença para as línguas é fixa, não existe a possibilidade de reciprocamente os dois aprenderem a língua um do outro. É interessante notar, por outro lado, que esta posição não é uma posição da Pajé em relação a sua abertura para o parendizado de outras línguas, considerando a abertura dela para aprender a língua geral, como vimos junto das moças que falavam língua geral. Portanto, se por um lado, a Pajé aponta para a responsabilidade da mulher enquanto poliglota, por outro, tomo esta análise da Pajé como uma crítica aos homens brancos que não aprendiam a falar as línguas de suas esposas indígenas⁷⁰, pois a crítica se dá como sendo uma insuficiência sua, porém, uma insuficiência que não interessa superar. Ou seja, ela não sabia a língua dos não-indígenas, mas também não interessava aprender, pois não a interessava um marido branco. Assim sendo, se a responsabilidade do domínio das línguas é

⁶⁹ Entre os homens indígenas com os quais trabalhei, a língua de suas mulheres nunca foi apontada como facilitadora nem como obstáculo para a relação, ou seja, não houve ênfase nesse sentido, o que difere da posição das mulheres, não só da Pajé, mas também das mulheres filhas de homens Tuyuka e casadas com homens Tukano/Yepoamahsã do clã Yremirí Sararó, enfatizam o conhecimento da língua dos maridos. Por outro lado, o Kūmu Ovídio Lemos Barreto enfatiza a comunicação com sua falecida mulher através da música, especialmente o uso da flauta ao aproximar-se de casa, como uma forma de sinalizar sua chegada. A relação entre homens e mulheres mediada pela música pode ser vista entre os Waúja no ritual Imamurikuma, onde o canto das mulheres é apresentado em relação à música das flautas tocadas pelos homens (Mello, 2005).

⁷⁰ É difícil compreender que a Pajé estava criticando os brancos por não aprenderem a língua de suas mulheres indígenas, pois ela não diz isso desde que não visualizemos o contexto de onde sua fala emerge em relação a outras falas e contextos.

importante para ela como mulher, as limitações de um marido branco para compreender a importância de suas qualidades esgotam suas possibilidades de interesse.

2.2.4 O aviamento: padrões, hierarquia, exploração e reconhecimento

O casamento da Pajé acontece após ter conhecido o Kũmu Roque da Silva num baile, nas proximidades de sua casa. O jovem Roque decide casar com a jovem Esmerinda, mais velha do que ele⁷¹, e pede para sua irmã ir até a casa dos pais da Pajé conversar com eles sobre seus interesses de casamento. Sua mãe imediatamente aceitou o casamento, pois considerou que os passeios de sua filha aos bailes do lugar comprometeriam o futuro de Esmerinda e sugeriu à filha que “fosse embora com o primeiro pretendente que aparecesse”. O julgamento de sua mãe Catarina foi precipitado, segundo a Pajé Esmerinda, lembrança que ela guardou com ressentimento.

A Pajé vai morar com seu noivo e todos ficam satisfeitos. Ambos passam a trabalhar para o sistema de aviamento do lugar. É interessante registrar que o Yaf Avelino Trindade permanece junto da irmã e do cunhado e passa a trabalhar com eles nesse sistema. O casal teve o primeiro filho que é deixado ainda bebê junto de outras pessoas que permaneciam nas casas⁷² do aviamento, enquanto a Pajé e o marido seguiam numa jornada de cerca de 12 horas de trabalho diário, do amanhecer ao anoitecer, “Chegava em casa com aquela lanterninha de fogo acesa, lampião.”, diz a Pajé Esmerinda.

A Pajé ressalta a exploração e a ausência de reconhecimento por parte dos brancos, “Eu fazia meu trabalho bem feito, tudo muito bom, e nunca ouvi, nunca dona Jakeline, nunca me disseram ‘obrigada’”. Esta

⁷¹ Registro a marca para as diferenças entre as idades da Pajé e de seu marido, questão pontuada pela própria Pajé, como mais um indicador do tempo que a Pajé esteve exclusivamente entre seus parentes, afastada do convívio com outros indígenas. Ou seja, entendo que seu marido era mais novo por que ela demorou a conhecer homens para casar.

⁷² A categoria servos é utilizada por mim em referência a seu significado para o sistema econômico e político feudal, baseado em relações servo-contratuais. Substituo-a pelo uso das palavras freguês ou aviado, termos usados pela bibliografia para o sistema de aviamento, pois os indígenas narram suas experiências como próprias a escravos, indicando que eles não tinham expectativa de serem mediadores no sistema. Para não usar a categoria usada por eles “escravos”, uso a palavra servos. As características gerais do feudalismo são: poder descentralizado, economia baseada na agricultura de subsistência, trabalho servil e economia amonetária, baseada nas trocas (Pirenne, 1982). Para o uso da categoria, enfatizo as diferenças nos modos como estes sistemas funcionam, tanto da perspectiva da economia quanto da política para ambos.

perspectiva apresentada é clara e objetiva para a minha compreensão, desde o primeiro momento em que a Pajé apresentou estas circunstâncias do aviamento. A idéia é exposta e minha reação é observada. Obviamente minhas expressões foram de desconforto em relação aos brancos do aviamento, o que deixou claro que eu não me identificava com o modo destes brancos orientarem as circunstâncias. Por outro lado, a minha reação, esperada pela Pajé, é coroada com outra ênfase: “nunca me disseram “obrigada”, esta é a ênfase do reconhecimento. Entendo que a Pajé nestes termos ressalta a importância de que eu sustente reconhecimento sobre seus esforços em orientar as minhas formas de relação social enquanto uma “pehkasozinha.”, branca, branquinha. Nesse sentido, ser antropóloga significa ser branca.

Relata a Pajé que cada servo tinha três mudas de roupa, faltava-lhes com frequência açúcar e café. O casal consegue sair do sistema de aviamento sob a condição de partir sem o Yaí Avelino. Seguem seu rumo e o Yaí é impedido de continuar viagem permanecendo preso ao sistema até adoecer, como será apresentado. Esse fato marca a relação da Pajé e de seu irmão até o momento da pesquisa.

Nesse período passado, está evidente para a Pajé que as perspectivas de enfrentamento das condições historicamente determinadas na região prescreviam o fim do direito ao respeito recíproco para as relações entre os grupos sociais envolvidos. E a Pajé guarda como referência a satisfação proporcionada pelas relações sociais vivenciadas junto a seus pais e antepassados antes da chegada dos brancos em sua própria vida, o que é comparativamente revisitado durante todas as suas reflexões e análises sobre as relações sociais presentes no curso de sua vida.

A Pajé mostra as diferenças entre o passado e o presente imediato do mesmo passado, momento em que as condições históricas determinadas impactam a compreensão da Pajé sobre suas perspectivas de vida social. Ou seja, é nesse período que é compreendida o que é a vida em relação aos brancos; antes disso a Pajé desconhecia esta realidade.

Dessa perspectiva crítica, a Pajé traz a categoria “patrão, patroa” atualizada ao curso de nossas relações em pesquisa. A atualização é apresentada pela Pajé como uma estratégia eficaz e necessária para a continuidade das relações sociais e como indicador de uma perspectiva emergente para as relações em pesquisa, conforme veremos.

Aqui, a noção de atualização das narrativas como criadoras e recriadoras de modelos de realidade e também, reciprocamente,

fornecendo modelos para a ação, ao estruturarem os eventos e “instru[indo] os ouvidores na interpretação de suas experiências”, é apresentada por Jean Langdon (2002). Neste caso, apresentamos a atualização do sentido de uma categoria, “patroa”. No passado uma categoria associada ao abuso e no presente associada a reciprocidade, reconhecimento e, portanto, ao respeito aos esforços da Pajé.

Para apresentar essa atualização lembro de um momento em que a definição da Pajé sobre a nossa relação é o fato de ter me chamado de “patroa”. É a primeira vez que a Pajé me indica a partir de uma categoria, os outros foram chamados de Mestres, eu fui chamada de pehskásozinha, branquinha; foram categorizados também os espíritos, os diferentes tipos de pajés, também apresentado pelo Yaí Avelino, conforme veremos.

Estávamos no Bosque da Ciência, espaço do INPA destinado a visitação de estudantes e turistas, aguardando a chegada de Otacila e do Kûmu Justino para uma das reuniões destinadas à elaboração do artigo a ser apresentado na VIII RAM. Após o almoço, sentamos em um banco e eu pergunto a ela como se sente; ela diz que sente desconforto nas pernas, então eu peço para que ela me alcance seus pés, para massageá-los pois teremos uma longa jornada de trabalho durante aquela tarde⁷³.

Enquanto massageio seus pés, se aproxima de nós uma mulher, ambas ficam conversando em língua geral e depois de algumas palavras trocadas ela diz, “essa moça, conheci a mãe dela em Santa Isabel, ela perguntou se a senhora era minha nora, daí eu disse pra ela que não, que a senhora é minha patroa. A relação entre quem serve e quem é servido, nesse momento, é muito diferenciada da que me foi apresentada anteriormente, para as relações entre patrão e quem serve ao patrão junto aos brancos. Por outro lado, seu avô “tuixá” também é apresentado com patrão, sem, no entanto, ser detalhada o modo como se estabelecia a relação entre seu avô e os homens que lhe serviam, sempre mencionado homens, nunca ouvi sobre uma mulher serva de seu avô. Porém, se não tive acesso a uma interpretação política objetiva sobre a relação de seu avô enquanto patrão, também não há sinais de desconforto entre as partes em relação quando é apresentada a situação de seu avô como patrão, diferente do modo como são apresentadas as relações junto a padrões brancos, que são direta e explicitamente criticados.

Nesse momento, a perspectiva da Pajé para estas categorias, a patroa e serva, apresenta de modo direto uma massagem da patroa nos

⁷³ Esta tarde é do dia 30 de junho de 2009, quando tivemos a segunda reunião para a elaboração do artigo assinado pela Pajé, em anexo nesta tese.

pés da serva, para que ela se sinta bem e possa trabalhar, motivo pelo qual eu iniciei a massagem. Ora, isso é muito diferente do sistema de aviamento. Daí, imagino que essa seja uma perspectiva relacional para os “servos” entre indígenas.

A bibliografia apresenta descrições e análises das relações entre povos rionegrinos e entre clãs⁷⁴. Chernela (1993: 110-122) classifica relações de troca entre indígenas no Alto Rio Negro, entre afins como sendo de reciprocidade e equivalência; entre índios de rio e da floresta, de reciprocidade não igualitária; entre agnatos e entre sibs como sendo hierárquicas. Ramos, 1980, apresenta como relações de patrono/cliente, categorias próprias ao aviamento; Christine Hugh-Jones (1979: 59), também traz nas categorias “senhor e escravo”. Também podemos questionar se existe relação entre a interpretação da autora e o deslocamento das categorias próprias ao aviamento para as relações entre indígenas; Renato Athias (1995), dialogando com Luis Dumont e com a “matriz dos sistemas interétnicos” apresentada por Cardoso de Oliveira (1976: 55), traz a proposta de análise comparativa entre o sistema de castas na Índia e o sistema social indígena no Uaupés⁷⁵.

Mas, porque os indígenas se submeteram à exploração do aviamento mesmo sendo contrários a ela? É interessante notar que a Pajé apresenta a apreensão do sistema de aviamento pelos indígenas como estratégia de transformação dos contextos históricos insuportáveis, conforme narrado. Esta perspectiva está em sincronia com a trajetória do Yaf Avelino Trindade, seu irmão, conforme veremos adiante. Acredito na compreensão de que a abordagem da Pajé para as ações indígenas apresenta a servidão como estratégia pacífica dos indígenas em relação à presença dos brancos. Estratégias de pacificação dos brancos a partir das situações de contato recebem atenção detalhada junto às discussões próprias à Antropologia do outro em “Pacificando o Branco” (ALBERT e RAMOS, 2002).

Durante minha pesquisa de campo as hierarquias são apresentadas como parte das negociações em pesquisa. Há uma estrutura hierárquica referenciada diretamente ao espaço social ocupado pelo indivíduo em relação ao grupo, sendo que cada indivíduo é compreendido como parte do grupo. Assim, a reciprocidade parece estar em maior evidência que a hierarquia, ainda que a hierarquia exista. Esta perspectiva é explicitada no artigo em anexo. O artigo traz uma proposta elaborada pelos sujeitos sociais pesquisados, para o reconhecimento dos

⁷⁴ Veremos um pouco sobre as relações entre clãs nos penúltimo e último capítulos da tese.

⁷⁵ Ver também, Goldman 1979 [1963]: 105; Jean Jackson, 1983: 154.

“pesquisados” enquanto sujeitos do conhecimento antropológico. Mudamos a estrutura da autoria estabelecendo uma hierarquia própria para a autoridade sobre o conhecimento apresentado no artigo, no entanto é possível identificar a interdependência entre autores para que o artigo seja elaborado. É interessante notar como a hierarquia existe sem diminuir a importância do grupo de autores.

Esta situação é acompanhada pelo relato da frustração em relação à falta de reconhecimento de seus padrões brancos sobre seus esforços para um excelente desempenho; conta: “a gente trabalhava e eu nunca recebi um elogio da minha patroa, nunca disse que tava bom o que eu fazia.”. O reconhecimento é apontado pela Pajé como a ênfase para suas críticas às relações no sistema de aviação, acompanhada do relato sobre as restrições ao uso de alimentos e sobre o trabalho ininterrupto por cerca de doze horas por dia, do nascer do sol ao anoitecer.

Posteriormente, a Pajé apresenta, comparativamente, a singularidade dos encontros posteriores com outros conhecimentos, indígenas e afro-brasileiros, em que a troca de conhecimento e o compartilhamento das diferenças, é apresentado como uma perspectiva inclusiva pelo objetivo de que a vida social sustente seus preceitos mínimos à diversidade emergente nos contextos daquele período até o momento contemporâneo, conforme veremos a seguir.

2.2.5 Sacalaria e Encantados. Afro-religiosos: reciprocidade inclusiva

A Pajé segue com sua família em busca de lugar onde pudesse estabelecer sua própria vida, a vida de seu bebê e de seu marido, o que relata ser um trabalho que lhes possibilitasse comer e vestir roupas com as quais pudessem se apresentar entre os brancos de modo a serem respeitados.

No decurso dessa trajetória, a família da Pajé Esmerinda recebe a visita dos filhos de uma vizinha que morava perto de sua casa. Os rapazes foram pedir a seu marido, Kûmu Desana Roque José Oliveira da Silva, para tratar a mãe deles, que não conseguia andar. A Pajé Esmerinda ressalta que se tratava de uma senhora morena, “com a pele mais morena que a minha e a sua”, referindo-se à cor de minha pele.

A Pajé conta que a senhora morena não podia mais andar e que sua doença fora provocada por relações hostis entre essa senhora e outros pajés que conheciam os poderes dos encantados da floresta. Seu Roque cura a senhora, que imediatamente volta a andar, ressalta a Pajé: “melhor, a pular”. Porém, ela não tinha “nada para dar em troca, nem

alimento, nem canoa”. Nessas condições, a senhora morena oferece em pagamento sua Sacalaria em pagamento ao Pajé herdeiro das identidades Desana e Baré.

Assim, o Kûmu Roque que não falava Desana por que sua mãe Maria de Oliveira da Silva - cujo pai identificava-se pelo grupo patrilinear Tukano - ficou viúva jovem e casou com um Baré quando o Kûmu ainda era pequeno. Dessa união entre sua mãe e seu pai, ambos descendentes da sociedade exolingüística “Tukanoan”, torna-se também um Pajé Sacaca, herdeiro de conhecimentos afro-religiosos. O Kûmu Roque passa a incorporar espíritos da Sacalaria, entregues em pagamento por essa senhora morena, afro-descendente, que vivia nas proximidades de sua casa na região do Alto Rio Negro. A Sacalaria do Kûmu Roque é herdada hoje por sua filha, Pajé Sacaca Olívia da Silva.

Conheci os Encantados da Sacalaria de Olívia, herança que recebeu de seu pai, no início de uma noite em que apareci sem avisar na casa da Pajé. Bati na porta sem saber o que acontecia; foi quando encontrei Olívia, sua irmã Brígida, a Pajé Esmerinda e três mulheres com ascendência indígena. Dr. Boto estava incorporado em Olívia, depois chegou o Dr. Pajé e o Dr. Caetano, que é uma cobra. Os Encantados incorporados por Olívia são espíritos que nunca foram gente, são espíritos que vivem no fundo das águas, como Dr. Boto e Dr. Camarão, Dr. Laranjeira tem relação com plantas, e Dr. Caetano. Dr. Caetano leva nome de gente, mas explica-me a Pajé Esmerinda “ele é uma cobra”.

Os espíritos de animais e plantas com os quais a Pajé Sacaca, e todos os que participam dos rituais, mantêm contato, são espíritos que vivem no reino dos Encantados, porém também podem ser vistos em momentos especiais do dia nos rios, nas pedras, em lugares pouco visitados por humanos. Arraias, botos, cobras e todos os animais e plantas possuem consciência como a consciência humana e são Encantados, o que faz lembrar o perspectivismo ameríndio conforme proposto por Viveiros de Castro (1996; ver também LIMA, 1996), porém, neste caso, mesmo que os Encantados da Sacalaria sejam espíritos de animais e plantas que dialogam com humanos, diferem do modo como os sujeitos-animais são apresentados pelo perspectivismo por que não há relação entre predador e presa; pelo contrário, os Encantados são guias, Mestres, orientadores das ações humanas tendo como propósito a felicidade dos humanos. A consciência destes “espíritos que nunca foram gente” trabalha junto à Pajé apoiando e orientado as pessoas que os procuram. Estes espíritos também podem castigar os humanos, porém, diferente dos espíritos Encantados do

Candomblé, que foram gente e castigam os Filhos de Santo que não cumprem com seus propósitos, os Encantados da Sacalaria só castigam quem os importuna. Ou seja, humanos que não respeitam seus lugares de morada, especialmente, os lugares mais afastados dos povoados, nos rios e matas.

Assim, a semelhança das referências etnográficas que ancoram o perspectivismo, os “espíritos de animais” são sujeitos com consciência e condições de se comunicar com humanos. Por outro lado, os Encantados atuam junto à Pajé em atividades de cura, orientação e interpretação de situações cotidianas, ou seja, não existe uma ênfase na relação entre presa e predador; o contato entre o “mundo dos Encantados” e os humanos se dá a partir da incorporação dos espíritos no corpo da Pajé Sacaca de modo semelhante ao que acontece com os médiuns no Candomblé⁷⁶ e seu propósito e sustentar a vida social. Os Encantados servem à continuidade da vida social humana, e a condição do “mundo dos Encantados” é de plena fatura, bem estar, beleza, saúde, equilíbrio, trata-se do ideal enquanto modo específico de vida social.

Por outro lado, os Encantados da Sacalaria são diferentes dos Encantados incorporados no Candomblé cruzado com Umbanda, que tive a oportunidade de conhecer. A principal diferença é que os Encantados entre afro-religiosos são espíritos de humanos, espíritos que viveram como mulheres e homens. Porém, seus espíritos saem de seus corpos antes da morte, antes do falecimento completo do organismo, quando seus corpos ainda estão vivos. Ou seja, antes de morrer há um desprendimento do espírito em relação ao corpo e quando acontece a morte física o espírito já não está mais presente, por isso tornam-se Encantados.

Voltando a situação vivida pelo Kūmu Roque, que apresenta um exemplo de reconhecimento mútuo entre diferentes saberes, indígena e afro-religioso, ou seja, tanto o conhecimento de quem realiza a cura quanto o conhecimento oferecido em forma de pagamento são compartilhados e reconhecidos reciprocamente por ambos os sujeitos e seus respectivos grupos sociais em relação. Entendo que o

⁷⁶ O Yaí Avelino, em nosso último encontro, em março de 2010, menciona o fato de que os Yaiwá, plural de Yaí em Tukano/Yepamahsã, vivenciavam manifestações dos espíritos em seus corpos. Com este relato do Yaí, lembrei dos rituais dos Pajés Yanomami, que tive a oportunidade de presenciar quando estive entre eles: há uma alteração da expressão física dos Pajés que se assemelha à incorporação dos espíritos nos corpos dos médiuns nos rituais afro-religiosos, com a diferença de que os espíritos incorporados nos Pajés Yanomami eram espíritos de animais, macacos, antas, veados, e outros que não pude identificar, chamados xapori.

reconhecimento e a reciprocidade presentes nessa negociação são apresentados como referência para as negociações entre conhecimento antropológico e tradicional, sendo indicadores das expectativas da Pajé em nossas negociações em pesquisa. Se tanto a Pajé como a pesquisadora conseguirem acessar o nível de satisfação apresentado nesta negociação entre o Kûmu Roque e a senhora afro-religiosa, então a pesquisa corresponderá às expectativas da Pajé. Assim, como o Yai Roque aprendeu algo que lhe serviu por toda a vida e a senhora afro-religiosa conseguiu andar imediatamente, “saiu pulando”, o reconhecimento e reciprocidade para as relações em pesquisa deve proporcionar satisfação enquanto parte da vida da Pajé Esmerinda e dos indígenas com os quais trabalho e parte das demandas da antropologia e de seus sujeitos. Ou seja, a satisfação para as relações entre sujeitos sociais em pesquisa gera satisfação para os resultados da pesquisa, nesta ordem.

2.2.6 Compartilha de conhecimento entre os Baré

A última etapa de sua trajetória, antes de chegar à Manaus, é vivida junto a uma comunidade Baré nas proximidades de Santa Isabel do Rio Negro. A Pajé ressalta, em especial, duas situações para este período: a primeira trata de uma cura realizada por seu marido que trabalha como Pajé Sacaca. O Kûmu Roque abre a mesa com alimentos e incorpora os espíritos dos Encantados e os trabalhos do Kûmu são colocados em dúvida. O paciente sofre após o ritual e é acusado de descrença pelo Kûmu. Depois de algum tempo o paciente se recupera e volta para retratar-se diante do Kûmu. No entanto, a falta de credibilidade manifestada desestimula a permanência do Kûmu no lugar. Nesse momento o Kûmu Roque decide ir para Manaus por entender que na cidade existem pessoas que reconhecerão e requisitarão suas práticas de pajelança, o que, de fato, acaba acontecendo. Assim, o motivo da última mudança da família antes de chegar a Manaus é a procura do espaço social para as práticas de pajelança. Nesse momento, o Yai Avelino Trindade e o futuro Pajé Umbandista João Costa já se encontravam em Manaus. A expectativa da Pajé encontrar com os irmãos reforçou o interesse pela mudança para a capital.

Este período junto à comunidade Baré é marcado também pela convivência tranquila de trabalho cotidiano entre a Pajé Esmerinda e as mulheres Baré. O aprendizado junto às mulheres Baré do “canto-reza” Uru, conforme afirma a Pajé “esse música é reza, dona Jakeline”, usado para a proteção e bem estar nos espaços da casa e tranquilidade para as

relações de convivência familiar, é evidenciado pela Pajé na apresentação deste período.

A Pajé Esmerinda Trindade faz uma reflexão sobre o lugar dos conhecimentos indígenas em sua trajetória, tendo acompanhado a vida de seu marido, o Pajé Roque da Silva, de sua filha, a Sacaca Olívia Trindade da Silva, de seus pais, avós, irmãos e sobrinhos, sendo ela própria reservada aos cuidados com os filhos e o lar sem interagir como Pajé nas relações sociais, até a ocasião desta pesquisa.

Entendo que o momento público de interação social da Pajé Esmerinda Trindade, enquanto Pajé, é esta pesquisa, pois ela afirma que manteve resguardados seus conhecimentos. Durante a pesquisa, a Pajé apresenta seus conhecimentos e sua autoridade é assimilada como se sempre tivesse existido. Ou seja, a Pajé é imediatamente reconhecida por todos os indígenas com os quais trabalho, assim como é reconhecida sua autoridade como Pajé pelas Yalorixás Maria da Conceição de Abreu Oliveira e Graça de Paiva Pereira.



Figura 4 – Seminário “Sábios Tradicionais e Conhecimento científico/acadêmico” Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 16 de outubro de 2009. Momento em que a Pajé Esmerinda, ao centro e de branco, ministra sua palestra. À direita da Pajé está a Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira e o Kūmu Justino Melchiol Pena.

Foto da Autora.

Na foto acima, podemos ver um sinal de reverência à presença da Pajé Esmerinda no momento em que a Pajé canta Rainha Uru, durante o segundo seminário apresentado na Universidade Federal de Santa Catarina, no dia 17 de março de 2010. Nesta imagem é possível ver o Kūmu Justino Melchiol Pena e a Yalorixá Conceição com suas cabeças inclinadas expressando reverência ao canto da Pajé diante da platéia de alunos que assistia ao seminário, o que também foi filmado.

Também é possível notar que o Kūmu Ovídio Lemos Barreto e a pesquisadora e indígena Otacila Lemos Barreto reconhecem a autoridade da Pajé sobre os conhecimentos indígenas. Por outro lado também, como disse, a Pajé Esmerinda é apontada por seu irmão Yaí Avelino como Yaí, Mulher-Yaí, Mulher-Pajé. Apesar de não afirmar diretamente que a Pajé Esmerinda é Yaí, o Kūmu Ovídio Lemos Barreto fala também sobre mulheres-pajés desde o trabalho junto à Pajé

Esmerinda. Ela, diferente de seu irmão, o Yaí Avelino, nunca negou sua condição de Yaí, ou seja, quando lhe disse, “Seu Avelino disse que a senhora é Yaí”, ela permaneceu em silêncio⁷⁷, e reconhece sua idade avançada e a necessidade de cuidados para não se expor em situações conflituosas.

2.2.7 Iniciações Yaiawá, Kumuã e Bayaroá⁷⁸

Segundo a Pajé as palavras participam da iniciação e das práticas de *Yaiwá*, *Kumuã* e *Bayaroá*, participam das festas, dos rituais de construção da Basakawi’i, casa comunal. No dia a dia, dentro dessas casas, é proibido o uso de palavras ofensivas, são proibidas discussões entre casais e entre seus habitantes, porque essas casas são benzidas desde a colheita da matéria prima que é usada para a construção, até a escolha do lugar das casas no corpo de Ye’Pá, Terra⁷⁹. Afirma-se os esteios como deve-se firmar as relações entre os habitantes da casa.

Desde antes do nascimento da criança até o momento em que o jovem é preparado para seguir a vida adulta como Yaí ou Kūmu, as palavras participam, são ditas, cantadas, estão presentes. A criança antes de nascer já é escolhida para ser Yaí, Kūmu, ou Bayá. Para ser Yaí coloca-se um preparado no umbigo da criança assim que nasce. O benzimento, palavra usada pelos Pajés, da criança começa quando ela está dentro da barriga da mãe. Meninas e meninos são benzidos desde a vida intra-uterina. Depois de nascida, ela passa a comer uma dieta especial, preparada com o benzimento. Se não comer a dieta certa a criança fica perturbada, especialmente os meninos destinados a serem Yaiwá, vêm e ouvem coisas do mundo dos espíritos, vêm a força dos espíritos, ficam sem proteção.

Os espíritos brincam com o juízo da criança quando o pai e a mãe não cuidam da dieta. É preciso benzer a comida da criança com as palavras certas. As palavras preparam e cuidam da comida. Benzer é dizer com as palavras o que se quer de melhor para a criança, é ter

⁷⁷ Quando perguntei ao Yaí Avelino se ele é Yaí, ele disse que não. O Kūmu Ovídio criticou a minha pergunta, rindo e afirmando “Yaí não diz que é Yaí”.

⁷⁸ Plural de Yaí, Kūmu e Bayá. Yaí e Kumū são dois diferentes tipos de Pajé entre os Tukano/Yepamahsã, Bayaroá são os mestres de cerimônias, de música e dança. Para uma exposição da música ritual dos Bayaroá, ver Piedade, 1997 e 2000.

⁷⁹ O Kūmu Ovídio Lemos Barreto traz essas mesmas informações durante o campo para o doutorado. A Pajé Esmerinda, o Yaí Avelino e Gabriel Gentil apresentaram essas abordagens desde o meu trabalho de campo para o mestrado.

cuidado. As palavras cercam⁸⁰ e protegem a criança. Para benzer não se pode ter inveja, nem raiva. Esses sentimentos destroem, castigam, machucam.

As palavras falam os sentimentos, os pensamentos, que fazem crescer a criança com força no espírito, inteligente e com saúde. A criança que será Yaí ou Kūmu é preparada para compreender as palavras usadas nos benzimentos que desfazem a doença, o feitiço. A criança é preparada para compreender e encontrar o caminho da saúde em meio aos sofrimentos, físico e psíquico. A criança é preparada para orientar as relações sociais, refletir, compreender e orientar. As referências para os adultos que quando criança receberam estas orientações são os Pajés e Kumuã com os quais trabalho. Ao assumirem suas posições como Yaí e Kūmu, assumem a responsabilidade de responderem às expectativas prescritas pelas narrativas sobre os preparos.

Na beira do igarapé, o rapaz aprende as palavras, o benzimento para cuidar da família dele, para manter a família unida, como se faz para cercar bem com as palavras, para nenhuma coisa ruim se aproximar. De madrugada eles, rapaz e Kūmu, descem para beira do rio para tomar o banho. Lá eles bebem água e expulsam a água do estômago para limpar o estômago, para aprender e ensinar. É preciso limpar bem o estômago para aprender⁸¹.

Jovens *Yaiwá*, *Kumuã* são orientados por um Yaí ou Kūmu mais velho, frequentemente o pai que ensina os benzimentos e cantos que o iniciante deverá realizar para proteger sua família, sua casa e sua própria vida. O Kūmu precisa estar preparado para desmanchar a inveja e a raiva com as palavras. O Yaí precisa estar preparado para mandar a inveja e a raiva de volta para o lugar de onde elas vieram.

Os alimentos, a água, os objetos, as casas e os corpos são benzidos⁸² com palavras entoadas pela voz dos Pajés. Nas festas os cantos saúdam com palavras os visitantes, os donos da casa, as crianças, os homens e as mulheres⁸³. Os animais, as plantas, as águas, a terra, são cantados durante as festas; assim como, as roças, o parto, a morte e nos rituais.

⁸⁰ Cercar é explicado pelos pajés como sendo uma maneira de tornar protegido o espaço onde a família vive. É uma cerca de benzimento em torno dos lugares.

⁸¹ Durante minha permanência na Bahsákawi'í, esta prática foi proposta pelo Kūmu Yúpurí, Cláudio Barreto, do clã Yremirí Sararó, para minha iniciação. Não respondi afirmativamente a sua proposta, então ele não repetiu o convite e eu não reclamei a oferta.

⁸² Existe uma diversidade de compreensões para as palavras reza e benzimento entre autores e autoras desse artigo, o que não poderá ser detalhado nesse momento.

⁸³ Filmei o Canto de Recepção aos Visitantes, no dia 12 de julho de 2009, na Bahsákawi'í, casa comunal, na comunidade de Fátima, município de Iranduba, nas proximidades de Manaus.

A palavra é remédio que afasta as coisas ruins, a palavra é remédio que traz as coisas boas. O Kūmu benze a água, só tem água no copo, é a palavra que faz a água curar, faz a comida curar, faz os passarinhos virem para o quintal quando se canta para limpar o terreiro. O canto também é benzimento. A palavra do canto Rainha Uru serve para limpar a casa, para limpar as palavras rudes que alguém, homem ou mulher, deixa no quintal. O canto tira a quentura, a febre do corpo da gente, afasta o mal, é remédio. Esse canto é reza.

“Tem palavras que machucam”, diz a Pajé Esmerinda. Segundo a Pajé, Buaupé, uaupé, é uma palavra que se dizia “para humilhar, para machucar, para fazer doer. Falavam Uaupé para humilhar quem vivia na beira do Caiari”⁸⁴. Uaupé, explica a Pajé, em língua geral quer dizer índio, caboclo. Segundo a Pajé, chamavam pessoas indígenas de buaupé “para machucar, fazer doer por que são indígenas, para humilhar indígenas”.

A Pajé Esmerinda indica que a palavra que humilha pode ser transformada no seu contrário, num elogio ao indivíduo. O sentido de humilhação que comunicava a palavra dita pode ser desconstruído a partir da reorganização das referências para a relação entre forma e significados, o que possibilita ao ouvinte mudar o significado do que é dito. Para o uso das palavras, propõe a Pajé, o significado pode ser reorientado; no entanto, enfatiza a presença de diferentes referências de significado para os sons da palavra uaupé, em português e língua geral.

Buaupé, expõe a Pajé, é associável às palavras em português, que nos remetem a sentido diferentes do sentido em língua geral. Seguindo o raciocínio da Pajé, buau-pé é palavra cujos sons em português sugerem outro sentido: buau-pé, bom pé. “Bom pé é bom, bom é boa pessoa mesmo”. A reorganização das referências para a relação entre formas (sons) e significados é apontada como constitutiva do poder da palavra.

A Pajé Esmerinda chama minha atenção, portanto, para o uso das palavras a partir dos significados empregados, o que dá autonomia quanto à forma. Tendo inicialmente apresentado o poder do uso das palavras nos preparos dos pajés e nas rezas, essa perspectiva da ênfase no sentido apresenta também um espaço de mistura para a reconstituição dos significados para a adaptação indígena. É preciso que eu encontre o significado que corresponde às expectativas da Pajé; o segundo passo é encontrar as palavras “certas”.

⁸⁴ O rio até poucas décadas era conhecido pelo nome de Caiari, mas também Uaupé. Hoje já uma ampla divulgação cartográfica com o segundo nome.

Esta proposta de interação apresentada pela Pajé me fez lembrar novamente a idéia da “inconstância da alma selvagem, presente em o Mármore e a Murta, texto de Viveiros de Castro (2002). Aqui, a Pajé Esmerinda apresenta a necessária mudança do significado para a forma; assim sendo, apresenta a forma como uma segunda referência. E eu pergunto, seria esse o motivo da inconstância da “alma selvagem”, formas oscilantes como murtas? Ora, a principal referência é o sentido, o significado capaz de atravessar as formas como estratégia de superação por parte de quem é insultado, ou humilhado, como no exemplo apresentado por ela. O que fazia os padres católicos acreditarem que seria possível “moldar” a “alma selvagem” como uma murta ou um mármore? É mais fácil analisar os padres para pensar os desafios antropológicos, ou podemos assumir uma certa inconstância em nossa “alma”? Segundo a Pajé, esta perspectiva é válida para o lugar de quem ouve, de quem recebe ou se insere num contexto de imposição de formas pré-determinadas com as quais o ouvinte não se identifica.

A ênfase no poder das palavras apresenta o lugar da Pajé como quem fala, ao contrário da idéia da mudança do significado, que a apresenta como quem ouve. No lugar de quem fala, a ênfase para o uso das palavras é a relação explícita entre forma, significado e vida social. A palavra de poder, nos termos explicitados pela Pajé, possui significado a partir de uma forma orientada. A relação entre forma e significado, para a palavra de poder, deve ser compartilhada por quem ouve e por quem fala. A Pajé apresenta, portanto, as duas situações. A primeira em que a palavra é destituída de poder na voz de quem fala, e a segunda em que a palavra exerce poder na voz de quem fala.

Para uma abordagem sobre o poder da palavra conforme apresentado pela Pajé, faço referência a alguns autores que participam dos estudos da performance, porém sem ampliar a questão. O que me interessa aqui é a etnografia da literatura oral revista a partir dos estudos do campo de interação simbólica, da antropologia simbólica e da etnografia da fala e estudos de performance (LANGDON, 1999: 17). A idéia apresentada pela Pajé sobre o poder da voz de quem fala, a eficácia para o uso da palavra, pode ser equiparada à análise da relação entre mito e rito, assim como, do uso da palavra em rituais.

Mariza Peirano (2001), em sua discussão sobre rito, lembra que Leach já associava os mitos, enquanto narrativas, aos rituais; assim, este antropólogo propõe que “um complexo de ações e palavras e o

enunciado das palavras já era o ritual” (: 22)⁸⁵. A idéia do poder do ator ao curso do drama, vista por Turner (1978), reafirma essa idéia da eficácia do dito do locutor em relação a quem ouve. Bauman (idem) e Turner (1978) propõem que todos os participantes são co-responsáveis pelos resultados tanto da performance quanto do drama. Bakhtin (2001) apresenta o enunciado como uma “unidade real da comunicação verbal” - que se distingue da oração entendida como unidade da língua em sua análise gramatical – e propõe que o enunciado depende tanto de quem fala, quanto de quem ouve. Para Bakhtin (idem) a idéia de “compreensão responsiva ativa” torna o “ouvinte”, locutor, no sentido de que este ouvinte participa na contituição do enunciado, assim como do discurso.

Bateson (1998) propõe a delimitação dos enunciados a partir de enquadres. Cada enquadre apresenta um conjunto de sinais que orientam a comunicação. Assim sendo, numa interação face a face os participantes envolvidos estarão atentos às palavras que compõem os enunciados quanto às mensagens metacomunicativas que definirão em que sentido aquelas palavras devem ser compreendidas. O que também é apontado pela Pajé para o poder da palavra no uso ritual das rezas e iniciação dos pajés.

Se Bateson (idem) considera a metamensagem do enquadre um componente para a comunicação do enunciado, Goffman (1994) entende que nos sistemas de interação face a face é necessária a presença de pistas que orientem o entendimento do enunciado. Independente das elocuções obedecerem a regras e restrições linguísticas, elas apresentam uma diversidade complementar de outros elementos significativos na comunicação, como, por exemplo, a expressão corporal, dos gestos e da face, a expressão sonora da fala como tonalidade, a duração, o ritmo dos sons da fala. Estas outras formas de expressão que compõem o enquadre do evento comunicativo não fazem parte da estrutura linguística das palavras, mas constituem sinais não verbais que orientam o ouvinte na interpretação do enunciado. O que para os encontros entre indígenas e não indígenas, conforme narrado pela Pajé, por exemplo, para o uso da palavra “uaupé”, é a persistência nessa estratégia de comunicação, ou seja, insistir na comunicação não-verbal, o que os pajés, desde seus antepassados, propõem enquanto estratégia para influenciar os não-

⁸⁵ É interessante lembrar que essa perspectiva de análise para a relação dos ritos e dos mitos foi mantido-os separados pelos estudos antropológicos, pois o dizer e o fazer eram compreendidos separadamente. Malinowski, propõe “mostrar até que ponto a tradição sagrada, o mito, entram em suas atividades e com que intensidade controlam o seu comportamento moral e social” (1984: 99).

indígenas a mudarem suas formas “insustentáveis” de vida social, sendo que a ênfase na insustentabilidade da vida social não indígena é apontada pelo Yaí Avelino Trindade, o que veremos mais adiante.

Inspirado no conceito de enquadre proposto por Bateson e Goffman, que delimitam o enunciado propondo a análise da metamensagem enquanto componente comunicativo, Bauman (1984) utiliza a idéia do enquadre para categorizar a performance ao propor a existência de um conjunto de mensagens implícitas e explícitas que participam da performance enquanto evento comunicativo, delimitando-a.

Os estudos da performance sob as perspectivas citadas, um ato de comunicação envolve pelo menos um *performer* e um expectador, co-responsáveis pelo significado dos enunciados e pelo curso no qual se desenvolve a performance. O resultado do evento comunicativo depende de todos os envolvidos que são parte de um todo social e cultural dentro do qual a performance se constitui. Cada um destes elementos constituintes da performance determinam o tipo de performance, o que também é pontuado pela Pajé.

Para além desta análise dos estudos apresentados, a Pajé Esmerinda Trindade da Silva explica a estratégia de desconstituição do sentido no evento de comunicação como estratégia aprendida com seus antepassados para superar as dificuldades nas relações com os não-indígenas. Nestes casos, os sentidos, significados, devem ser desconstruídos por ela enquanto ouvinte. O ouvinte, expectador, apropria-se do significado da forma expressa no evento de comunicação interpretando arbitrariamente sobre o significado atribuído pelo locutor, *performer*, ao que está sendo comunicado. Como é o caso do uso da palavra uaupé para ofender, ser revertido em elogio a “uma boa pessoa mesmo”. Mas, a eficácia dessa ação, de ignorar o sentido atribuído pelo locutor, só ganha poder na medida em que o sentido do locutor seja percebido como insustentável por outros ouvintes, com os quais se estabelece uma metacomunicação ainda não apreendida pelo locutor.

2.3 YAÍ AVELINO TRINDADE

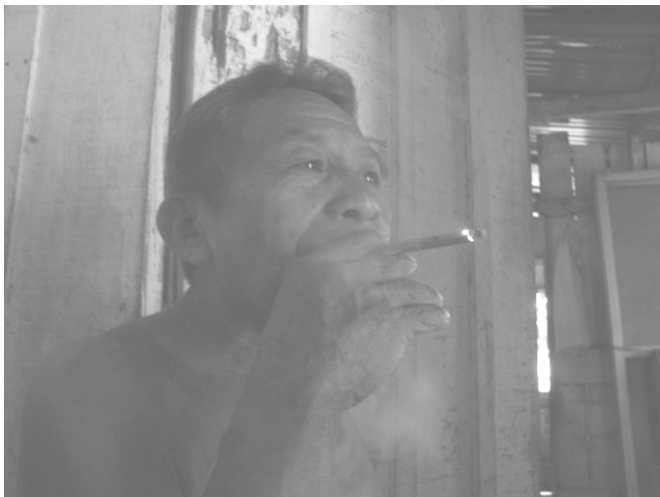


Figura 5 - Yaí Avelino Trindade

Fonte: foto da autora

“O Anta, só ele tinha frutas. As frutas caíam em esteiras que as levavam para dentro da casa dele. Daí o Macaco Guariba reuniu os bichos e disse: ‘Cutia vai roer as esteiras do Anta e as frutas vão cair fora.’. Assim foi. Quando as frutas acabaram na casa do Anta ele notou e foi ver o que tinha acontecido. O Anta descobriu as esteiras furadas, e disse: ‘Isso foi coisa do compadre Guariba, eu vou matar ele.’. O Anta foi até o fim do Mundo e achou os bichos numa festa. O Macaco Guariba disse: ‘Dá caxiri pra ele. Quando o Anta estiver tonto a gente pega o apito dele. Se não, com o apito dele ele vai matar a gente.’. O Anta tinha um apito forte que fazia todos dormirem. Eles ofereceram caxiri⁸⁶ pro Anta. O Anta aceitou, bebeu e ficou animado. Aí o Guariba pediu: ‘Compadre Anta, buzina aí. Quero ouvir a tua buzina.’. Ele buzinou o som forte: ‘Būnnnnnnnn.’, todos iam dormindo. Aí o Guariba disse: ‘Deixa eu ver a tua buzina? Te devolvo rapidinho.’. Era mentira. Eles não iam devolver. O Guariba buzinou forte, deu pro outro buzinar, pro outro, pro outro, pro outro. Daí o Anta dormiu mesmo. Quando o Anta dormiu, eles colocaram o apito do Guariba no lugar do apito do

⁸⁶ Caxiri é o nome dado às bebidas fermentadas servidas em ocasiões de festa que reúnem parentes e afins da família exolinguística Tukano.

Anta. Quando o Anta acordou, disse: ‘Agora eu vou matar vocês.’, e assoviou o apito fraco: ‘Fiufiufiu.’. Ninguém dormiu e ele não matou ninguém. Por isso que o Anta é grande e tem um assovio fraco até hoje. E as frutas se espalharam pelo mundo. Até hoje a gente come, né? Eu gosto.” Yaí Avelino Trindade, filmado em 29 de abril de 2009, transcrição com adaptações. Segue o filme em transcrição em anexo.

2.3.1 Uma primeira nota de campo

Seis de setembro de 2008. Na primeira vez que levei a filmadora até a casa do Yaí Avelino, decidi inserir uma fita na câmera e filmar, pois já havia feito pequenas filmagens com as máquinas fotográficas durante minhas visitas a sua casa em 2002. Quando realizei a pesquisa para o mestrado aparecia com gravadores de fita, digitais e máquinas fotográficas.

Nesse primeiro momento, filmei o Yaí Avelino benzendo um de seus pacientes com a Espada Verde, herdada do Candomblé cruzado com Umbanda. A Espada Verde é feita de tecido luminoso verde com cerca de um metro de comprimento e de largura. Segura pela mão do Pajé, é arremessada ao ar em torno do paciente. A imagem dos movimentos leves, rápidos e precisos do pano luminoso é acompanhada pelos sons provocados pelo tecido, ora tocando suavemente a pele do paciente, ora estalando no ar com sons impactantes. Ao fundo da imagem está um quadro de São Jorge, na parede da sala, que serve para procedimentos que requerem melhor acomodação e privacidade para o paciente.

A imagem registra o Yaí benzendo Seu Lázaro, homem que conheceu menino em São Gabriel da Cachoeira. Apesar do fenótipo semelhante (boca, desenho dos olhos, estatura, cor da pele, espessura do cabelo, etc.), a família de Seu Lázaro era do Pará, mas, é a vida em comum no Alto Rio Negro que lhes proporciona o reencontro em Manaus.

A fita acaba imediatamente, pois já fora usada na Conferência Estadual de Política Indígena e. Troco a fita para continuar filmando ininterruptamente. A nova fita inicia com a imagem do Yaí Avelino benzendo, rezando⁸⁷, a filha de seu Lázaro com a mesma Espada Verde.

⁸⁷ O Yaí Avelino não diferencia reza de benzimento, diferente do Kûmu Ovídio Lemos Barreto, que foi submetido ao internato salesiano e atribui a reza às práticas rituais dos padres, benzimento como sendo uma palavra que traduz as práticas dos pajés.

As vozes da mulher e do filho de seu Lázaro, e a voz de Seu João⁸⁸, irmão do Pajé Avelino, tecem conversas paralelas ao fundo. É possível ouvir, como um murmúrio, a voz de seu Avelino benzendo.

2.3.2 “Eu não sei bem, meu pai é quem sabia mesmo.”

Dediquei o maior tempo de pesquisa de campo, tanto na época do mestrado quanto no meu retorno a Manaus em agosto de 2007, durante o pré-campo. Sua apresentação é antecedida somente pela da Pajé Esmerinda Trindade da Silva, sua Mana Velha. Há uma complementar diferença que determina a importância dos relatos de ambos. Por um lado, o Yaí é o início de uma nova rama para a rede de relações que participam da tese; por outro, a Pajé é a mais velha entre os sujeitos sociais desta tese e, portanto, é a partir de seus relatos que acesso as relações sociais enraizadas no passado mais remoto para os contextos e relações contemporâneos, e são referências constitutivas das trajetórias de sua família, cujas análises são de central importância para a tese. É importante registrar, também, que a Pajé Esmerinda não foi apresentada a Gabriel Gentil, ainda que tenha participado como ele em minha pesquisa de mestrado. Seus irmãos João e Avelino conduziram as relações de modo a preservar a Mana Velha, protegida, especialmente pelo Yaí Avelino, como vimos no caso do aviamento em que o irmão continuou servindo ao patrão e ela partiu com seu bebê e o marido. Voltemos ao Yaí.

O Yaí Avelino foi o único indígena para quem Gabriel dos Santos Gentil me apresentou, com o objetivo de realizarmos a pesquisa de mestrado⁸⁹. Com isso, atendeu meu pedido de que, poderíamos enriquecer os resultados da pesquisa com os depoimentos de outros pajés, com o que Gabriel concordou.

Antes de descermos do ônibus, Gabriel alerta: “Não diga que você sabe. Se você disser que sabe de alguma coisa, ele não vai te falar por que você já sabe. Então, deixa ele falar.”. Deste modo, inicio o trabalho com o Yaí Avelino Trindade na condição de aprendiz de aprendiz. Sou apresentada como alguém que não sabe e orientada como alguém que precisa aprender a aprender. Esta condição determina meu espaço como sujeito social do conhecimento desde a pesquisa de

⁸⁸ Nesse período da pesquisa eu não sabia que Seu João atuava como Pajé e Umbandista.

⁸⁹ Gabriel também apresentou-me a Antonio Tariano por coincidência. Seu Antonio esteve na casa de Gabriel em um dos dias de nossos encontros em que eu lhe ensinava noções básicas para escrever usando o computador.

mestrado até a realização do campo para o doutorado. E como convém às pesquisas antropológicas, quando eu visitava o Yaí, ele falava e eu só ouvia, exclusivamente. A condição de aprendiz é, portanto, reafirmada pela posição de pesquisadora.

Esta postura de aprendiz era a que Gabriel assumia diante do Yaí. Esta relação entre o aprendiz e o Mestre é defendida por Gabriel para as relações entre pesquisadores que buscam acesso aos conhecimentos e modos de vida de um Mestre/sábio tradicional⁹⁰. Torna-se evidente, desde este momento inicial do nosso trabalho, para a noção de Mestres tradicionais que todo pesquisador é um aprendiz e como tal deve responder à legitimidade de seu Mestre⁹¹.

O Yaí Avelino Trindade tem clareza sobre a minha condição de dependência em relação a seus conhecimentos e da necessidade de eu me inserir em seus espaços de relações sociais para desenvolver a tese. Ou seja, preciso ter acesso a seus pacientes, comunidade, familiares e redes junto a outros pesquisadores.

Do mesmo modo como Gabriel apresentou-me, ressaltando a reverência ao Mestre que lhe iniciava em campos de conhecimentos específicos, o Yaí Avelino evidencia em seus relatos sua própria reverência aos Mestres que lhe iniciaram, seus pais e avós: “Eu sei só um pouco, meu pai é quem sabia bem, mesmo.”. Assim, o modo como ele próprio os reverencia é apresentado em suas reflexões como um indicador relevante à continuidade do acesso de um aprendiz e iniciante aos conhecimentos e modos de vida de quem o está ensinando e iniciando.

Nesse sentido, o reconhecimento que o Yaí tem em relação aos Mestres que lhes proporcionaram condições de exercer seu trabalho, explícita a expectativa de que eu o legitime e reconheça como sujeito social do conhecimento ao qual ele me possibilita acesso, conhecimentos sobre os quais pouco sei ou desconheço, além do fato da

⁹⁰ Sábio tradicional é uma categoria que emerge do período de meu mestrado, e é utilizada por Gabriel Gentil que assina a “*Carta de Princípios da Sabedoria Indígena*” e recebe o título de Pesquisador Honorário “pelas relevantes atividades de pesquisador autodidata no campo do saber tradicional” (Foto 2, em anexo). Esse conjunto de situações em que os “conhecimentos/saberes” indígenas são compreendidos como saber tradicional é que me levou a usar a palavra saber para tratar sobre os “conhecimentos/saberes” tradicionais, de modo a acessar o sentido empregado para o uso da categoria, conforme os nativos. No entanto, a perspectiva da legislação brasileira e a ênfase dos resultados da pesquisa nas relações equitativas entre conhecimentos levaram-me a assumir a categoria “conhecimento” como forma de apresentar o debate para a relação entre conhecimentos científicos e tradicionais.

⁹¹ Mestre é uma categoria usada com frequência pelo Yaí Avelino e por seus irmãos João e Esmerinda em relação aos espíritos que incorporam em médiuns, assim como é usada para indicar quem conhece estratégias sociais, práticas e rituais, e uso de ervas medicinais.

etnografia estar no campo etnográfico, o que acentua a implicação de sua participação na realização desta tese.

Quanto mais evidente é minha resposta a essa condição de aprendiz e iniciante, maior acesso o Pajé oferece aos seus conhecimentos, maior sua receptividade, atenção e expressão de confiabilidade nos assuntos tratados por nós⁹². Esta disposição para me dar acesso aos seus conhecimentos varia entre a receptividade atenciosa até a recusa a atividades ou entrevista. Percebendo essa dinâmica, tratei de, em nossas conversas, explicitar meu compromisso com seus interesses na negociação. É a insatisfação do Yaí que origina meu esforço por buscar uma estratégia que responda a suas expectativas. É desse embate que emerge a proposta de compartilhar a autoria do artigo apresentado na VIII RAM, e que abre diálogo, em meu trabalho, para tratarmos diretamente dos motivos de insatisfação dos sujeitos sociais do conhecimento⁹³ que participam de minha pesquisa de campo. Os termos propostos para as negociações são: legitimidade como sujeito do conhecimento em qualquer campo que dependa do acesso a seus conhecimentos para se constituir enquanto como tal, neste caso, conhecimento disciplinar e antropológico.

Conforme disse anteriormente, a garantia de que eu responderia satisfatoriamente a suas expectativas foi articulada no cotidiano da pesquisa e tecida com os fios da narrativa de sua trajetória. O modo como interagi com suas narrativas passa a ser a minha direção, orientação, para a mediação do acesso aos seus conhecimentos, ou seja, tomá-las como implicadas nas relações em pesquisa.

Falar de suas idéias e dar acesso a suas práticas gradativamente aponta, passo a passo, seu desenvolvimento. O Yaí começa a pesquisa explicitando seu desejo de que “esse mundo” acabe e aponta a continuidade da humanidade a partir de “outro mundo”, sendo a ênfase do conceito de “mundo”, conforme utilizado pelo Yaí nesta abordagem, referenciando as relações sociais, ou seja, o “mundo dos brancos”, significa o modo como os não-indígenas orientam as relações sociais.

Aos poucos, o Yaí apresenta os piores momentos de sua vida entre os brancos e contextualiza a violência e a miséria do cotidiano ao redor de sua casa em Manaus. Logo após passa a pontuar a partir de sua trajetória, especialmente de suas referências sociais e iniciações quando

⁹² Em alguns momentos iniciais da pesquisa o Yaí deixou transparecer um tom jocoso em relação ao meu trabalho. Neste momento surgiu a “mentira” sobre o Curupira, o que move o Yaí e o Pajé João a aprofundar a abordagem sobre o Curupira, em encontros posteriores.

⁹³ Ênfase novamente a ideia de que considerando a ideia de que a produção de conhecimento é produção de relações sociais, que todo o sujeito do conhecimento é sujeito social.

estava junto de seus pais e avós, o sentido de sua presença no mundo dos brancos como um Yaí, um curador e orientador das relações sociais, o que se explicita ao longo do relato.

Ouço-o e, gradativamente, na medida em que o Yaí me conta as histórias sobre os brancos, ele também indica relações entre estas histórias e nossa relação em pesquisa, sendo eu pehkaso, branca, e pesquisadora, semelhante àqueles que povoaram sua vida em circunstâncias socialmente assimétricas.

Paralelamente emergem suas críticas a doutores, médicos e pesquisadores se originam das interações junto aos mesmos. Em relação aos médicos, estas críticas surgem especialmente a partir de relatos de pacientes que o procuram por não obterem os resultados esperados em tratamentos médicos, muitas vezes apontando um agravamento de suas situações de saúde. Minha aceitação a estas críticas é evidenciada como um esforço à continuidade das relações necessárias ao desenvolvimento da pesquisa. Como pesquisadora e branca, eu preciso ouvir o quanto, em menor ou maior medida, os brancos, médicos e pesquisadores, são incompetentes e embasados em práticas de relações assimétricas⁹⁴. Assim, estas críticas servem como referência para reinventar os termos de nossas relações em pesquisa.

A incompetência dos médicos e do sistema público de atendimento à saúde é apresentada tanto pelo Yaí quanto por seus pacientes. Suas críticas apresentam intervenções de médicos que resultam na exposição dos pacientes a prejuízos físicos maiores dos que os sofridos antes dos tratamentos. Falei com pacientes que relataram este tipo de experiência, sendo que estes relatam ter a saúde recuperada a partir do tratamento com o Yaí.

Outra crítica acentuada do Yaí, dirigida ao modo de vida dos brancos, refere-se a condições miseráveis para a vida social, resultadas da incompetência administrativa em diversos setores da sociedade que se sustenta na exploração cotidiana da maior parte da população. Exploração que sofreu, junto com sua irmã, no sistema de aviação onde eram submetidos a trabalhar sem reconhecimento e retorno por seus esforços, sob condições de miséria, violência e morte. Como vimos, afirma o Yaí, “hoje ainda tem escravidão”. Desta perspectiva, sou constantemente lembrada de minha condição de branca e “doutora” em comparação aos “burros” e incompetentes doutores, apresentados nos relatos que evidenciam suas falhas, doutores que “não sabem nada”.

⁹⁴ É interessante notar que o Yaí associa as relações políticas e econômicas assimétricas como indicadores de uma vida social doente, diz o Yaí “as doenças não acabam”.

Meu principal argumento em defesa da pesquisa é o fato do Yaí não ser alfabetizado e deste modo a pesquisa possibilita o registro escrito de conhecimentos. Afirmo isso com o objetivo de ressaltar a importância de nossa parceria. A partir da pesquisa seus conhecimentos são registrados em uma tese acessível aos institutos de pesquisa e universidades. “Mas, o que eu ganho com isso?”, pergunta o Yaí, deixando claro que, para ele, não interessa promessas de transformação e que seu senso é objetivado no presente das relações. Se existe alguma possibilidade de transformação, a partir da análise do Yaí, esta transformação deve ser assumida desde a pesquisa que desenvolvemos. Diz ele: “Depois, pode até ser que vire livro? Mas, eu já vou estar morto. Não me interessa isso.”

Por um lado, o Yaí ressalta a idéia de que o trabalho, do modo como estávamos conduzindo, não mudaria aquilo que produz as condições apresentadas em seus relatos como nefastas. Ou seja, não mudaria a realidade social e o destino das relações sociais às quais suas críticas se dirigem. Por outro lado, apontar sua dependência em relação ao meu domínio da escrita, pelo fato de ser analfabeto, marca a diferença para nossas referências à produção de conhecimento enquanto produção de relações sociais. Num primeiro momento, o Yaí critica essa imposição simbólica do uso da palavra escrita como estratégia de dominação (CLASTRES, 2003). Por outro lado, questiona por que minha pesquisa depende de um analfabeto? É quando ele explica “os livros só ensinam cinquenta por cento”.

Procuro encontrar, sozinha, uma estratégia de mediação, pois ao Yaí não interessava discutir nossas diferenças, o que enfatizou a importância de eu apresentar uma solução. Afinal, era eu quem o havia procurado para realizar a pesquisa. Mesmo sem saber o que fazer para resolver esse impasse, apreendo o sentido das críticas do Yaí para a política que envolve a realização de pesquisas, conforme a proposta inicial de pesquisa, e reconheço no trabalho que desenvolvemos o potencial de minhas expectativas para a realização da tese. Assim, pondero, se minha trajetória como pesquisadora pode ser útil ao Yaí, por outro lado, eu dependo dele para desenvolver a pesquisa. É por este motivo que lanço esforços na direção de responder às suas expectativas e críticas, e colocar-me no lugar que ele propõe e que me é devido: o lugar de quem aprende, ou seja, a quem é apresentado um assunto, um debate, uma proposta de análise e reflexão que lhe é desconhecida.

Nesse período em que abro minha perspectiva de análise para a dúvida, ou seja, em que eu não sei mais o que fazer, conheço o Terreiro de seu irmão, o Pajé Umbandista João Costa, o Kūmu Ovídio Lemos

Barreto e sua família⁹⁵. Ao me aproximar de outros grupos consegui produzir uma resposta às questões apresentadas pelo Yai Avelino. Foi o tempo necessário para a elaboração da proposta do artigo de autoria compartilhada junto aos Mestres, explicitando sempre que não poderia prometer isso para a tese. Ou seja, não garanti que compartilharia a autoria da tese, mas, como disse anteriormente, garanti que faria emergir a questão como problemática central do texto da tese, implicada na emergência de suas trajetórias, cosmologias e práticas, conforme me havia sido apresentado. Mas, eu não havia imaginado ainda como colocar esta questão como o eixo central do debate, sem parecer um discurso metodológico e teórico, pois a ênfase dos orientadores era que eu mantivesse um recorte de análise como havia proposto no projeto de pesquisa, que já era uma dívida minha com a academia. Neste momento acontece a segunda e última mudança em minha orientação de doutorado.

Assim, a ênfase e o aconselhamento dos pares, com os quais estava em contato, era de que eu dedicasse atenção a um debate voltado para a análise de um objeto específico emergente do campo, a partir do qual fosse delimitada a análise objetificada da vida social do grupo estudado (GEERTZ, 1983), o que seria mais simples de ser feito, seguindo os modelos de objetificação da pesquisa etnográfica no debate da tese. Isso, porém, não satisfaz minhas expectativas de trabalho. Pensei que se realizasse um recorte sobre pajés na cidade, encontros entre pajés e afro-religiosos, casas, enfim, não haveria a possibilidade de desenvolver a reflexão que me comprometi a apresentar na tese. Por este motivo, meus esforços voltaram-se insistentemente, contra o conforto da situação, para a etnografia que agora apresento. É o Yai, portanto, quem determina a emergência do eixo central do debate nesta etnografia durante os primeiros meses da pesquisa de campo realizada durante o doutorado, o que é reafirmado por todos os Mestres com os quais trabalho, conforme veremos.

Em nosso primeiro momento de interação em campo, o Yai conclui criticamente que este mundo, este modo hegemônico contemporâneo de relações sociais ao qual pertencemos, eu e ele, deve acabar. A explicação para sua conclusão sobre os limites para a existência deste mundo é gradativamente apresentada ao longo da pesquisa de campo. Ele apresenta suas críticas que vão das relações globais às locais, das relações históricas desde seu nascimento no Alto

⁹⁵ Conhecia Otacila Lemos Barreto como minha colega de pós-graduação, mas não esperava encontrar com ela nem com seus familiares na a realização da pesquisa.

Rio Negro, até as relações sociais, a economia e a política, conforme se estabelecem no tempo da pesquisa etnográfica. Destes contextos contemporâneos emerge sua crítica às estratégias de negociação para a produção de conhecimento em antropologia. O Yaí apresenta a relação entre este mundo, ou seja, o universo de relações sociais ao qual pertencemos, e o modo como são orientadas as relações entre antropóloga e nativo em pesquisa. Por outro lado, apresenta estratégias para a transformação deste mundo num “outro mundo melhor” também de modo interdependente às relações em pesquisa, e esmiúça sua análise apresentando uma perspectiva própria para a orientação das relações para o fim do “mundo” e o início de um “novo mundo melhor”. Estes são os debates centrais apresentados pelo Yaí, conforme veremos.

2.3.3 “Livro só ensina cinquenta por cento. Só ensina metade.”

O Yaí aceita a minha proposta e retomamos o trabalho, neste percurso algumas avaliações foram feitas. Sua primeira exigência esteve em torno de avaliar o quanto sou capaz de responder a uma relação de reciprocidade e respeito equitativos a um caboclo, uaupé⁹⁶, índio, analfabeto. Uma outra exigência esteve relacionada ao momento em que sou apresentada aos conflitos e preconceitos que participam da compreensão de muitos não-indígenas, especialmente cristãos, para suas referências e práticas espirituais⁹⁷, que deve ser o mesmo motivo pelo qual o Pajé Umbandista João Costa não me levou a sua casa até aquele momento.

É quando surgem conversas sobre Demônio, Exús, Pomba-Gira, Tranca-Rua e o Curupira. Todos estes ameaçam a quem lhes falta com a reverência, sendo capazes de produzir a loucura, o definhamento e a morte daqueles que não os respeitam. Era preciso que eu mantivesse a tranquilidade diante da relação com a constante indicação de que eu poderia desrespeitar os espíritos e, portanto, estar sob ameaça de punição.

O Yaí faz entender que o demônio é chefe do mal, e o que/quem⁹⁸ produz dor, humilhação, loucura, doença, morte, ódio, desconforto, os

⁹⁶ Palavras usadas de modo ofensivo para dirigir-se aos indígenas que, como o Yaí, viviam na região da Bacia Hidrográfica do rio Caiari, também chamado de Uaupés.

⁹⁷ Esta experiência emerge junto à aproximação entre eu e o Kūmu Ovídio Lemos Barreto, exatamente no momento em que recebo um nome Tukano, Ye’Pá, que também me foi indicado por Gabriel (De Souza, 2002).

⁹⁸ É interessante notar que o Yaí indica um sentido de desumano. Entendo que humanidade é apresentada pelo Yaí implicada na sustentabilidade para as relações sociais. Desumano é

espíritos do mal, pede permissão ao demônio para fazer os humanos sofrerem. Conta que o demônio, certa vez, o perseguiu e o encontrava sempre, por mais que o Yaí fugisse. Foi quando o Yaí se escondeu dentro de uma pedra e o demônio o encontrou. Não tendo mais para onde fugir o Yaí rezou. O Yaí rezou e o demônio explicou ao Yaí que não era mais preciso fugir. Desde então o Yaí reconhece a distância do demônio em sua própria força como Yaí, que entendo ser sua confiança em seus conhecimentos.

O Yaí faz entender que é preciso ter condições de ouvir e presenciar mudanças para a percepção da realidade, citando deslocamentos de seu espírito em relação a seu corpo e de experiências com ayahuasca, assim como, ter acesso a assuntos que envolvem forças espirituais próprias da chamada “magia negra”. Magia negra é categoria utilizada pelo próprio Yaí. A expectativa é de que eu recebesse o contato com essas forças - que envolvem o poder de produzir a desestrutura das relações sociais e, conseqüentemente, de quem participa delas - sem estar suscetível a instabilidade psíquica ao tratar esse tipo de assunto e, ao mesmo tempo, sem transpirar um ceticismo próprio aos cientistas, ou uma rejeição moral própria às diversas igrejas cristãs. Estas interpretações sobre cientistas e cristãos são apontadas pelo Yaí em suas narrativas, nas quais cientistas duvidam, “não acreditam”, diz o Yaí, e cristãos condenam, “dizem que é coisa do demônio. Não vou à igreja por que eles falam o nome do demônio o tempo todo. Isso chama.”.

2.3.4 “Perguntaram pra mim: ‘Ei, você é Filho de Santo?’; aí, eu respondi: Não, meu pai não era santo.”

Nesse momento da pesquisa, em que conversamos sobre situações sociais e práticas espirituais que envolvem morte, são relatadas situações vivenciadas junto a católicos e evangélicos. Situações que evidenciavam o preconceito contra práticas espirituais exercidas por pajés e religiosos afro-brasileiros. São apresentadas dicotomias entre bem e mal, Deus e Diabo, e abordagens mais densas permeando situações cotidianas e práticas espirituais que envolvem a travessia entre o “mundo dos espíritos” e “esse mundo”. Vale ressaltar que nem tudo o que acontece entre os pajés e as igrejas, especialmente as protestantes, é

objetificado como o que produz o esgotamento da vida social, o que entendo apontar para a idéia de que as relações sociais humanas são o sentido de humanidade, entendendo o conceito em aproximação ao que Tim Ingold chama de humanidade, para o par humanidade/animalidade.

conflitante e o Yaí relata situações de reconhecimento e apoio mútuos entre ele e pastores.

Minha serenidade diante das narrativas é verificada e o Yaí dá continuidade aos seus relatos cosmológicos e interpretações para a relação entre o “mundo espiritual” e violência física, criminalidade, prostituição e os diversos conflitos observados em torno de sua casa, no cotidiano da cidade, nas relações sociais que envolvem política partidária, administração pública e econômica. Esses relatos tratam de densos embates espirituais, especialmente durante sua vida em Manaus. Antes da chegada em Manaus, os embates aparecem nos relatos da Pajé Esmerinda a partir da presença do Curupira que usa seus poderes para se proteger, depois a narrativa da senhora afro-religiosa. Para as narrativas do Yaí a participação dos espíritos no início de sua trajetória no Alto Rio Negro, se dá como apoio para a continuidade da vida social em rituais de cura, iniciação, regras alimentares, as descrições do cotidiano das relações sociais são apresentadas a partir de situações enraizadas na história social da região do Alto Rio Negro e Amazonas.

2.3.5 Da vida no interior da mata ao aviamento

Naquele tempo, antes da chegada dos padres, o pessoal morava afastado, no centro da mata. Na casa, no beiradão, só morava um casal, um homem, uma mulher, ou os velhos. Os filhos eram criados numa casa afastada no centro da mata. (Yaí Avelino Trindade, 23 de setembro de 2008).

O Pajé Avelino Trindade, como seus irmãos, nasce nas proximidades de Wi'ígarapé⁹⁹, um igarapezinho afastado, afluente do Caiari, que banha (ou banhava) uma grande pedra que lhes servia de porto, a “Pedra do Trovão”.

A infância é o único momento de sua vida em que é evidente sua satisfação com as relações sociais; indica-a como o momento em que esteve mais próximo do que acredita ser o ideal para as relações humanas, tanto pelo cotidiano de sua vida quando criança como pelos ensinamentos de seu pai. É sua principal referência para as críticas e análises sobre as origens da desestrutura social, doenças, infelicidade e sofrimentos humanos na vida social contemporânea.

Conta sobre uma infância feliz junto ao pai, à mãe e avós, maternos e paternos. As relações sociais vividas na infância, junto aos

⁹⁹ Wi'í significa casa em Tukano, wi'ígarapé pode ser traduzido como casa de igarapé.

pais e avós, são tomadas como modelos de reciprocidade, confiança e bem estar social para toda a sua vida. A reciprocidade é explicitada na reunião de seus antepassados para sua constituição enquanto Pajé. Conta o Pajé que o poder das rezas, benzimentos, regras alimentares, interpretações cosmológicas e plantas, foi usado por seu pai, Benedito Trindade, sua mãe Catarina e seus avós, desde o momento de seu nascimento em que é parido por sua mãe isolada de todos¹⁰⁰; Receber esses cuidados garantiu-lhe a integridade física e psíquica, necessária para ultrapassar as adversidades presentes no trabalho junto ao sistema de aviamento e depois seguir sua trajetória até Manaus, contexto contemporâneo, ameaçador em várias circunstâncias¹⁰¹.

Estas experiências sociais vividas na infância são, portanto, modelos fundamentais para a avaliação crítica que faz hoje sobre os grupos sociais que conheceu em sua trajetória e para a vida social contemporânea na qual está inserido, de modo correlato à pesquisa enquanto produção de relações sociais.

O Yaí conta sobre uma pequena canoa que ganhou do pai quando ainda era menino. Com essa canoa saía para pescar. Conta que seu prazer na infância era pescar e fala sobre seu desejo de retornar ao lugar onde nasceu, desejo afirmado também por seus irmãos¹⁰². Assim, é ressaltada pelo Yaí a dupla realidade econômica que marca a diferença entre sua vida durante sua infância, apresentada sob o signo da fartura, e a vida de seus familiares junto ao sistema de aviamento, período marcado pela miséria e morte em decorrência da fome, conflitos e maus tratos.

Fala sobre a presença de sua irmã que preparava os peixes e o aconselhava a esperar que fosse necessário pescar, mas ele não obedecia e trazia mais peixes. Conta sobre sua saúde, disposição e inteligência na infância. Fala sobre sua solicitude para com os pedidos de sua mãe que lhe dizia repetidas vezes: “Este meu filho é muito bom.”.

O Pajé relata que desde a infância é preparado e orientado no sentido de desenvolver-se para o momento em que os

¹⁰⁰ Quem traz essa informação é a Pajé Esmerinda. Conta a Pajé que sua mãe escolhia se isolar para parir os filhos e decepçiona-se com o fato da filha permitir-se estar acompanhada na hora do parto. A Pajé evidencia que sua mãe entende que a exposição do parto fragiliza de algum modo o que o envolve, ou seja, a parturiente e a criança. Esta questão pode ser um gancho interpretativo para a importância da mãe na iniciação da criança para a vida futura, visto que os/as Yaiwá, Kumuã e Bayaróã são iniciados desde o nascimento, o que foi afirmada por todos os Pajés com os quais trabalhei.

¹⁰¹ Para uma noção sobre a construção da pessoa na vida social ameríndia ver Seeger et. all, 1979.

¹⁰² A Pajé Esmerinda declara não acreditar que isto ainda seja possível.

conhecimentos/saberes que lhe foram ensinados participassem da constituição das relações sociais as quais estivesse inserido; “eu nasci pra ser assim mesmo.”, diz. Mais especialmente evidencia a expectativa de inserção nas relações sociais entre os brancos para exercer inferência sobre essas. O Pajé foi preparado, portanto, para que alcançasse seu lugar de curador e orientador das relações sociais na sociedade dos brancos, na qual fatalmente teria que se inserir.

Sua vida como pajé, segundo seu relato, inicia na infância, a partir destes rituais e regras que envolvem o corpo, especialmente a alimentação e os banhos com ervas. Conta o Pajé que dormia pouco, acordava seu pai no meio da madrugada para pescar, pois tinha disposição constante e algumas vezes atrapalhava o descanso de seu pai.

O menino era submetido a uma dieta rigorosa. Das aves só comia o peito. Seu pai dava-lhe para comer “somente a parte do meio do peixe, não podia comer a cabeça nem o rabo”. Repete inúmeras vezes a idéia de que seu alimento era sempre a parte do meio do corpo dos animais, o que entendi indicar uma analogia entre o alimento e sua condição de mediador como definidora do lugar de sua participação nas relações sociais¹⁰³.

A ênfase dada para o seu preparo como Yaí e o fato de ele comer exclusivamente a parte intermediária do corpo dos animais, bem como o cotidiano de sua vida como Yaí, levou-me a considerar a relação entre sua atuação como Yaí e a interpretação do sentido de comer a parte do meio dos corpos dos animais, o que media a cabeça e o rabo, o início e o fim, o que liga partes separadas, a parte do corpo que liga as extremidades, onde entra o alimento, e onde o alimento é expelido. A ênfase dada pelo Yaí ao pedaço do corpo dos animais que era permitido que ele comesse não é tratada por nenhum outro pajé, e por analogia compreendo que evoca a condição de mediador, aquele que conecta extremidades.

Os procedimentos terapêuticos orientados por ele, que eu pude assistir, envolvem conflitos, quer seja nos processos de adoecimento que perturbam e desestruturam essas relações, quer seja na orientação de relações profissionais e familiares. Nos conflitos é possível visualizar sempre uma ruptura, que gera prejuízo para as conexões entre as partes

¹⁰³ Para uma analogia entre partes do corpo, animais e humanas, e desdobramentos significativos a outras formas, ver Beksta que apresenta em seu texto “Maloca Tukano-Desana” esta associação para a coluna vertebral, as vigas que sustentam o teto da casa comunal, o desenho de uma folha e as ramificações dos rios (1988: 42-43).

envolvidas. Todo o tratamento do corpo é compreendido também em sua dimensão social, o que justifica a intervenção com o benzimento.

Outra expressão de sua posição como mediador serve para sua recusa em “encabeçar” ações. O Yaí recusa-se a ser presidente da associação do bairro, mesmo recebendo um abaixo assinado com cerca de duzentas assinaturas, que teve oportunidade de ver. Apresenta-se raramente em público e quando é requisitada sua participação, a posição que assume é de mediar relações entre Mestres tradicionais e biomédicos, evidenciando a complementaridade entre seus conhecimentos terapêuticos e os conhecimentos dos profissionais da medicina: “O que ele sabe, eu não sei. O que eu sei, ele não sabe. Respeitamos os conhecimentos deles e queremos o mesmo para o nosso.” (Jornal A Crítica, Manaus 08 de fevereiro de 2009, C3) ¹⁰⁴. O que se repete por ocasião da audiência pública para a “articulação dos sistemas indígenas tradicionais de saúde e da medicina clássica ocidental no tratamento do paciente indígena nos hospitais da rede SUS” (OFÍCIO n. 551/2009/1º OFÍCIO CÍVEL PR AM, 03 de abril de 2009).

Todo seu alimento era “benzido e não podia ser moqueado, assado, queimado, devia ser sempre cozido” ¹⁰⁵. Sua mãe banhava-o com ervas que ele não encontra nas matas próximas à Manaus, garantindo-lhe vida longa e saúde, e ensinava-lhe as propriedades das plantas medicinais. O Yaí ressalta a presença de sua mãe como referência para os conhecimentos sobre a identificação e uso de plantas.

O Yaí atribui a responsabilidade por ele ser pajé aos preparos de seus pais e avós. Segundo ele, foram seus antepassados que o prepararam para ser “assim como é”. Explicita o direcionamento consciente de seus pais e avós em seu preparo com o intuito de que ele tivesse condições de superar as perspectivas adversas. Relata que seu pai o benzia todos os dias quando criança. Depois, quando passou a trabalhar para o sistema de aviamento, benzia-o para não ter problemas, não entrar em confusão, não morrer, para voltar para casa com vida e saúde; diz o Yaí, quando perguntei se seus pais trabalhavam para o

¹⁰⁴ É interessante notar que a posição do Yaí no trato comigo é diferente. Em nossas conversas durante a pesquisa, ele enfatiza a incompetência dos conhecimentos dos brancos, em fatos narrados. O exemplo mais evidente é o tratamento de enfermidades causadas pelo tratamento inadequado dos médicos, situações em que os pacientes declaram sua piora após o tratamento com médicos, o que pude registrar em conversas com os pacientes, sem a intervenção do Yaí.

¹⁰⁵ A mesma ressalva é feita para os alimentos destinados aos iniciados Kūmu e Yaí, conforme apresentado pela Pajé Esmerinda Trindade da Silva e pelos Kumuã Ovídio Lemos Barreto, Justino Pena e Cláudio Barreto.

aviamento, “não, já estavam velhos. Mas, eles ajudavam muito. Protegia a gente com reza. Rezava muito meu pai.”.

Todas as mortes de sua família, que ocorreram no período do sistema de aviamento, foram trágicas. Perdeu um irmão mais velho doente após brigas e embates, “esse meu irmão era mau, naquele tempo existia muita gente mau.”. Sua mãe morreu depois de um dia inteiro de trabalho na roça sem alimentos. “No final do dia ela comeu e morreu”¹⁰⁶. Alerta-me o Yaí: “não devemos ficar sem comer por muito tempo, isso pode provocar vento na barriga e depois a morte”.

As adversidades das circunstâncias históricas e sociais determinam o destino do Yaí ao trabalho no sistema de aviamento em que os indígenas eram torturados, com cortes nos braços quando não atingiam a produtividade esperada, segundo seu relato. O Pajé define essas condições como “escravidão”.

O Pajé teve seu corpo preparado por seus pais para suportar a servidão de modo a satisfazer as expectativas dos donos dos aviamentos e prosseguir sua trajetória para além das fronteiras do aviamento. O Pajé explicita que seus conhecimentos, condições físicas e psíquicas, lhe possibilitaram servir satisfatoriamente como estratégia de relação com os brancos, cujo propósito era ultrapassar os limites impostos pelo sistema de aviamento.

“Eu fazia a minha lei”, diz o Pajé, evidenciando que, mesmo na condição de servo, diante da exploração econômica imposta pelos brancos, suas ações eram orientadas para satisfazer suas próprias expectativas e, para superar as exigências do patrão, investia toda a sua eficiência e desempenho. A superioridade do seu desempenho, ainda que desde uma posição de submetido à exploração, é tomada como principal referência para a expressão de sua identidade no aviamento, o que também é evidenciado pela Pajé Esmerinda. Não importava o que fosse exigido, ambos respondiam com o máximo de seus desempenhos para a realização das tarefas que lhes eram atribuídas.

A meta do Yaí era realizar a travessia daquela situação social de modo a continuar vivo e conquistar espaço social a partir do qual pudesse exercer seus conhecimentos como sábio tradicional. Diz ele, “Nunca fui escravo. Nunca fui marcado como os outros. Cumpria a minha lei”.

Conta o Yaí que não poupava suas dívidas com o aviamento, quando eram oferecidos os produtos, contraía dívidas destemidamente e

¹⁰⁶ Seu pai morreu “sem ter uma caixa de fósforos, sem ter nada para oferecer aos moços”, conforme o relato da Pajé Esmerinda.

“comprava” o que considerava necessário a sua vida, enquanto os outros indígenas evitavam consumir os produtos do patrão na expectativa de que o encurtamento de suas dívidas os levasse a se livrar do sistema de aviamento. Relata que era positivo e que seu patrão o elogiava por isso. Destemido e esmerado em seu trabalho, envolveu-se no sistema de aviamento com o objetivo de ultrapassá-lo.

O Pajé explicita a consciência que seus pais e avós tinham sobre a condição dos brancos que os submetiam ao trabalho, o que hoje compreendemos como condições históricas e sociais da região no final do séc. XIX e início do séc. XX. Eles sabiam que havia outros brancos em lugares distantes que exerciam poder sobre os mais próximos; era preciso chegar aos lugares e aos brancos que produziam alimentos e bens manufaturados, lugares desconhecidos para sua família e parentes. As referências a esses lugares eram constantes por parte dos brancos locais, as embarcações chegavam com os produtos manufaturados, iam e vinham de lugares desconhecidos.

Para chegar aos brancos distantes era preciso servir e conquistar os brancos mais próximos. Havia, portanto, uma avaliação sobre quem eram os brancos que se faziam presentes e qual a extensão de poder desses brancos em relação aos outros, visitados em viagens a lugares distantes de onde vinham os produtos que serviam de moeda de troca para o trabalho no aviamento e despertavam grande cobiça nos brancos locais¹⁰⁷.

Ainda no primeiro momento de sua vida, longe dos brancos, conheceu o ipadú, coca, que era usado pelo pai para não sentir fome. Apesar da proibição, sua insistência em experimentar ipadú foi tão constante que seu pai permitiu que o experimentasse uma vez, amassado com caldo de cana. Também por insistência conseguiu que seu pai o levasse numa pequena viagem até Ipanoré Cachoeira, quando conheceu o lugar onde surgiram os Tukano/Yepamahsã.

O Pajé conta que crianças indígenas eram raptadas pelos brancos, sacrificadas e seus corpos incinerados diante dos pais, caso os pais reagissem com choro, grito ou de qualquer outra maneira. Para evitar o

¹⁰⁷ Sobre a importância das “coisas dos brancos” para o contato com os indígenas, ver “A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai” de Caherine V. Howard, “ ‘Feitos pelos inimigos’. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato” de Lúcia van Velthem, “As palavras e as coisas do contato. Os neologismos Kali’na” de Odile Renault-Lescure, e “Contas de vidro, enfeites de branco e ‘potes de malária’. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro” de Dominique Buchillet. Todos os textos em Albert e Ramos, 2002. Aqui apresento a relação entre a importância dos produtos para os brancos locais e a estrutura política da vida social junto aos brancos.

risco de ter seu filho ou filha assassinado, os indígenas criavam seus filhos “no centro da mata”¹⁰⁸.

Quando o Yaí Avelino chegou à idade pré-púbere, seu pai o envia em segredo para a Colômbia, para passar um tempo junto a uma família conhecida. O tempo passa e o Yaí Avelino retorna para a casa dos pais como um jovem rapaz. Ele relata que todos se surpreendem com sua presença¹⁰⁹, pois as pessoas na vila não o conheciam, não sabiam de sua existência e admiravam-se de ver o filho de Benedito Trindade, um rapazote, chegar da Colômbia. “Diziam admirados: ‘Você tem esse filho grande? Ele estava na Colômbia?’ , ninguém me conhecia”, afirma.

Logo após sua chegada, quem adoece é seu pai. Esse é o momento em que o Yaí realiza sua primeira cura. Reza o alimento de seu pai, um mingau, conta, e seu pai recupera-se imediatamente. A partir de seu retorno da Colômbia, o Pajé passa a servir ao sistema de aviamento.

Essa é a estratégia que mais me surpreende entre todas as estratégias de sobrevivência e superação das adversidades; o preparo ritual e em segredo da pessoa, que se fez menino e posteriormente, homem, é marcada pela importância do preparo da criança durante a infância, o que lhe confere uma destinação, conforme relata o Yaí e apontam os outros Mestres tradicionais indígenas.

O Pajé Avelino, em conformidade com os relatos de sua irmã Esmerinda, conta também que presenciou o pai atender outras pessoas que, segundo ele, vinham de longe e traziam presentes em troca de curas. Explica: “Filho de peixe, peixinho é”, ditado que ele repetia para

¹⁰⁸ Esta mesma ideia de proteger-se morando no centro da mata é trazida por seus dois irmãos, sendo que o Pajé Umbandista João Costa menciona sobre as fugas de sua mãe com ele no colo e os outros filhos pequenos, provavelmente a Pajé Esmerinda e o Yaí Avelino, com quem conviveu quando era bebê. “Só fui conhecer o Avelino quando ele era grande.”. Por outro lado, é interessante notar que as evidências sobre o fato do Yaí ter sido criado no “centro da mata” aparecem na medida em que ele conta as histórias para mim; no entanto, ele nunca afirmou diretamente “eu fui criado no centro da mata”. Ele afirma, “naquele tempo tinha que criar as crianças no centro da mata por causa dos capangas que matavam crianças.”, o que também é confirmado pela sequência de sua trajetória, conforme veremos.

¹⁰⁹ Seu irmão, o Pajé João Costa declara: “só conheci Avelino quando ele já era rapaz”. O Pajé lembra das fugas da mãe para dentro da mata com ele no colo e “outras crianças” que ele não identifica, provavelmente eram o Yaí Avelino, a Pajé Esmerinda e ainda outra menina, Maria, que nasceu entre João e Avelino e morreu criança. Nasceu uma criança entre Avelino e Esmerinda, sendo eles os últimos entre os nove filhos do casal. A Pajé Esmerinda nunca fez menção sobre a infância de seus irmãos. Apenas afirma que não conhecia outros indígenas até a adolescência, quando aprende língua geral; sua única afirmação sobre sua infância foi a existência de wi’ígarapé e as viagens com encontros com o Curupira.

indicar sua atuação como pajé em relação à herança de seus pais e antepassados.

2.3.6 Gênero e identidade Piratapuia e/ou Tukano? – primeira evidência

Considerando três momentos relativos ao modo como o Yaí trata sua identidade como indígena, aponto o primeiro momento, como sendo quando iniciamos a pesquisa de campo, mais especificamente no primeiro dia em que fui até a casa do Pajé para apresentar a proposta de trabalho - e lembrando as afirmações feitas por Gabriel Gentil sobre a identidade do Yaí e que não foram contestadas por ele durante esta primeira pesquisa - repeti a afirmação com a expectativa de aprofundar a compreensão das relações que a envolviam: “O senhor é Tukano”. Para o meu desespero, ele responde: “Não”. Fiquei assustada, o que ele percebeu, obviamente. Tinha escrito uma dissertação de mestrado onde afirmo que ele é Tukano, descendente de um grupo exógamo Tukano, cuja ênfase é dada a partir de uma identidade patrilinear tomada como marca, não só para o nome do grupo descendentes de um mesmo pai, mas também o nome da língua falada por eles¹¹⁰. Assim, conforme apresentado por Gabriel Gentil, que o identificava como pajé Tukano. No entanto, durante a pesquisa de doutorado, os relatos do Yaí Avelino e de sua irmã Esmerinda passam a indicar referências matrilineares que me surpreenderam em relação às suas identidades.

Insisto na questão: “O senhor é Tukano?”. Ele responde: “Não. Sou Piratapuia”. Ele responde que é Piratapuia e eu sabia que sua mãe era identificada como Piratapuia, a expectativa é de que o Pai de sua mãe fosse Piratapuia, mas no decorrer da pesquisa, outras informações paralelas também problematizam as referências patrilineares maternas¹¹¹. Insisto novamente: “Mas o senhor me disse que o seu pai

110 A ascendência patrilinear e a língua caracterizam as identidades indígenas no Alto Rio Negro, conforme apresentadas pelas etnografias clássicas (JACKSON, 1983; C. HUGH-JONES, 1979; GOLDMAN, 1979; S. HUGH-JONES, 1979). Mais adiante substituo a noção de identidades patrilineares por identidades exógamas, mantendo o conceito de patrilinearidade exclusivamente para a identificação dos clãs/sibs.

¹¹¹ Este é o caso de dona Joana, que, no vídeo que acompanhou a primeira versão desta tese, não apresenta uma definição objetiva para a identidade de sua mãe, de seu pai, e sua própria. Eu pergunto sobre sua identidade citando nomes, Tukano, Cubeo, Piratapuia, sem definir uma identidade para ela e dona Joana fala objetivamente, e sem que eu solicite, sobre sua mãe: “Mãe, minha mãe ta de prá lá, do... como que chama... Minha mãe que estava de... Como que chama o nome deles, prá cima, pra cá? Ela estava, minha mãe.”. Dona Joana explicita flutuações para a compreensão das identidades o que é evidente quando pergunto sobre a identidade de seu pai, para o que ela afirma “Minha pai, ele também, ele estava mais

era Tukano”, para o quê ele responde: “É. Meu pai era Tukano, minha mãe era Piratapuia. É, sou Tukano”. E nunca mais falou sobre isso, passando a reafirmar sua ascendência patrilinial. Para evitar novos conflitos não entrei mais no assunto, diretamente.

Vale ressaltar a ênfase que a posição dos sujeitos com os quais trabalho, assim como de seus antepassados, é marcada pela opção de silenciar e ocultar suas posições e práticas diante dos brancos. Ou seja, não se fala sobre o que os brancos não querem ouvir, não se mostra aos brancos o que eles não querem ver, e também se oculta dos brancos o que eles julgam condenável. Nesse sentido, posso citar desde a vida no “centro da mata”, às práticas de pajelança com ayahuasca, escondidas dos padres, conforme conta o Kūmu Ovídio Lemos Barreto.

É a partir do momento que assumo uma posição receptiva para com o que diz o Yaí que considero o segundo momento de pesquisa para nossos diálogos sobre sua identidade indígena em relação às relações de gênero na sociedade exogâmica “Tukanoan”. Neste segundo momento o Pajé passa a afirmar sua identidade patrilinial, apontando exclusivamente seu pai como referência em sua formação como Yaí e indicando exclusivamente sua ascendência paterna para as referências de sua identidade indígena. Sua mãe é silenciada.

Por outro lado, é a partir deste momento que o Pajé traz uma crítica às relações de gênero na sociedade contemporânea a qual pertencemos, conforme veremos mais adiante. É possível notar, de um lado, a ênfase na participação do pai em seu preparo como Yaí; por outro, a crítica às relações de gênero na sociedade hegemônica. E identifico como terceiro momento para as reflexões sobre gênero em nossas conversas, os últimos meses de pesquisa quando o Yaí recomeça a mencionar a presença de sua mãe e de suas ancestrais mulheres, maternas e paternas.

Além da minha dificuldade em apreender imediatamente o avesso do que esperava como resposta para sua identidade Tukano/Yepamahsã e Piratapuia, também considero importante ressaltar o fato de que a interferência de nossas orientações teóricas pode nos levar a coibir

Karapanã”. Ou seja, ela não afirma que ele era Karapanã, ela propõe que ele era “mais Karapanã”. Percebo, em sua afirmação, a tentativa de me fazer apreender a diversidade para as identidades, questão tomada, obviamente, como desafio para as etnografias clássicas: “how to present an ‘open-ended’ society as a system. It is not simply that the boundaries of ‘the society’ are indistinct or subject to fluctuation; Pirá-paraná society is part of a wider complex whose distinctive feature is the lack of bounded groups. Instead, there are a great many exogamous patrilinial groups connected by marriage ties in an open-ended network.” (C. Hugh-Jones, 1979, “Preface”).

especialmente as questões apresentadas pelos sujeitos sociais com os quais trabalhamos e que surpreende nossas expectativas e referências. Em “The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia.”, Strathern (2006 [1988]) mostra como os eixos referenciais do discurso antropológico podem determinar a orientação da análise e da reflexão. Nesse sentido entendo que a importância central da identidade exogâmica tomada como referência para a delimitação dos estudos de grande parte das etnografias, leva a indicar uma ênfase antropológica sobre isso. Isso, com certeza, influenciou minha própria orientação para a pesquisa em relação à identidade dos indígenas com os quais trabalho. Caí na mesma armadilha¹¹² de muitas de nossas etnografias: fui a campo e ressaltai, na pesquisa, a identidade exogâmica, ao invés de percorrer o caminho contrário, ou seja, buscar as relações entre as diversas identidades exogâmicas¹¹³. Sendo as etnografias orientadas para o estudo a partir dos grupos exógamos, trabalhar com várias identidades exogâmicas em minha etnografia significa tratar sobre as identidades Karapanã, Desana, Piratapuia, Tariana, Tukano/Yepamahsã, Tuyuka, pelo menos¹¹⁴.

Para citar alguns trabalhos que apresentam uma identidade exogâmica delimitando a orientação do objeto de pesquisa, e que participam de minhas referências bibliográficas, “*Música Ye’Pâ- Masa: por uma Antropologia da música no Alto Rio Negro*” (PIEDADE, 1997), “Música e Sociedade Tukano: sobre dois gêneros musicais Yê’pâ-masa” (PIEDADE, 2000), “*Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*” (REICHEL-DOLMATOFF, 1968), “Like the leaves on the forest floor: space and time in Barasana ritual.” (S. HUGH-JONES, 1976), “*A Maloca Tukano-Dessana e seu Simbolismo*” (BEKSTA, 1988), “*The Wanano indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*” (CHERNELA, 1993), “*El Manejo del Mundo: Matureza y sociedad entre los Yukuna de la amazonia colombiana.*” (HAMMEN, 1992), “*Maloca Tukano e a Educação por Morin: Um Diálogo Entre Saberes De Diferentes Culturas.*” (DE SOUZA, 2003), “*Aspectos de la cultura Tucana*” (FULOP, 1995 [1956]).

¹¹² Faço referência ao conceito de “armadilhas antropológicas” conforme apresentado por Ruth Cardoso (1986), em que temos a impressão de sermos levados por nossas próprias referências, mesmo quando buscamos estratégias metodológicas que pretendem sua desconstrução.

¹¹³ Quando tive a oportunidade de trabalhar com diversas identidades exogâmicas, tive dificuldade em imaginar como eu poderia realizar essa pesquisa, já que a orientação que a Antropologia me oferecia era voltada à noção de grupo exógamo, que corresponde à maioria dos indivíduos do grupo exógamo.

¹¹⁴ Isso seria um grande desafio; Optei, então, naquele momento, por considerar a identidade patrilinear Tukano em evidência, em relação às outras identidades.

Nas etnografias é apontado o complexo sistema social, geralmente nos primeiros capítulos e em poucas linhas, pois não temos como aprofundar a questão, a partir do que é apresentada a etnografia orientada para o estudo a partir de um dos grupos exógamos, ou no máximo dois como no caso da “Maloca Tukano-Dessana” de Beksta (1988). Este desafio para os estudos desta estrutura social, compreendida por uma diversidade de grupos exógamos, é assumido pelos etnógrafos. Jean Jackson (1983) e o casal Hugh-Jones, enfatizam esta dificuldade em suas apresentações.

Meu projeto de pesquisa, defendido antes de minha viagem a campo, estava centrado em um grupo exógamo “Trajetórias estéticas de composições migrantes: casas Tukano em Manaus” é o título do projeto. Assim, quando cheguei a campo, a orientação de minha pesquisa estava voltada ao estudo de um grupo exógamo, o que contribuiu para distanciar minha atenção a análises voltadas às complexas relações em que participam diversas identidades exógamas. Por outro lado, podemos verificar a ênfase na identidade exogâmica também nos contextos contemporâneos que envolvem diferentes etnias indígenas, especialmente nos movimentos indígenas. Os indígenas têm dado ênfase à identidade exogâmica para sua identidade, conforme veremos. Neste momento, cito a bibliografia assinada por autores indígenas que, como Gabriel dos Santos Gentil que participa de meu campo de mestrado, outros indígenas publicam de livros que registram as narrativas míticas entre os descendentes dos “Tukanoan” tendo como referência central para suas identidades os grupos exógamos: “Mito Tukano. Quatro Tempos De Antiguidade Histórias Proibidas Do Começo Do Mundo E Dos Primeiros Seres.” (GENTIL, 2000), “A mitologia heróica dos Índios Desâna: Antes O Mundo Não Existia”, (KENHÍRI e PANLÕN KÛMU, 1980), “Livro dos Antigos Desana. Guahari Diputiro Porã.”, “Casamento Tukano” (GENTIL, 2001a), “O Calendário Lunar Tukano: Mito das Astronomias e Constelações” (GENTIL, 2003^a), “Mapa da Cosmogonia: versão cultura Tukano.” (GENTIL, 2003b), “A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dhiputiro Põrã”, entre outros textos publicados pela coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro”.

Com esta exposição quero dizer que há uma ênfase para o uso das identidades exógamas “Tukanoan”. Consideremos, conforme explicitado nas etnografias que, no período em que Jackson e o casal Hugh-Jones, assim como Reichel-Dolmatoff (1968), foram a campo, as limitações físicas para a inserção geográfica nos espaços sociais também limitou as expectativas etnográficas dos autores. Assim, mesmo que Jean Jeackson (1983) tenha visitado uma comunidade identificada como

Bará, e logo em seguida se estabelecido numa comunidade identificada como Tuyuka, sua análise é centrada no grupo exógamo Pūmanaka (: 26-38). Isso não acontece nos campos etnográficos mais contemporâneos, como o de Cristiane Lasmar (2005), que centra sua atenção nas relações a partir das mulheres. A análise da autora está voltada para a relação entre indígenas e brancos, o que também acaba por diminuir o espaço de análise para as relações entre grupos exógamos. Entendo que é uma perspectiva razoável que assumimos desde nossos projetos de pesquisa, como que defendi, citado acima, voltado para a identificação dos sujeitos sociais em campo a partir da “ascendência patrilinear e exolinguística” Tukano.

Não pretendo, aqui, responder questões, mas fomentar dúvidas diante da insuficiência de nossas abordagens, assumidas de modo magistral pelos etnógrafos que estiveram na região entre as décadas de 1960 e 1970. Por outro lado, é visível na bibliografia citada, que os autores indígenas reafirmam também as identidades exógamas e exolinguísticas e as identidades patrilineares dos clãs/sibs. Assim, o mito Desana e o mito Tukano¹¹⁵ são apresentados a partir das diferenças entre ambos. Pergunto: poderia ser visto a partir de suas reciprocidades e influências comuns? Interessante também notarmos que os escritores indígenas foram formados por um trabalho esmerado por parte dos padres salesianos que os ensinaram a escrever, cada qual, a língua de “seu” grupo exolinguístico; por outro lado ainda, seria ingênuo de nossa parte ignorar a possível relação entre a ênfase dada pelos autores indígenas à identidade exogâmica e a presença dos padres neste processo de formação dos escritores. Isto não é uma resposta, é mais uma questão a ser pensada juntamente às outras que serão apresentadas desde meu campo etnográfico.

As etnografias clássicas tendem a explicitar as conexões entre as diversas identidades enfatizando a complexidade da vida social, e mostram ser um desafio conceituar a sociedade “Tukanoan” especialmente em relação às idenidades exogâmicas. Explica Jean Jackson, “the social system of the “Tukanoan”’s of the Central Northwest Amazon has intrigued virtually every scholar who has come

¹¹⁵ Os trabalhos que apresentam os mitos são intitulados pelos autores como mitos Tukano, por isso não incluo nesta parte do texto o nome Yepamahsã, questões que devem ser amadurecidas pelos sujeitos sociais que estão mapeando relações, histórias, cosmologias, língua, nomes. Este é um processo com diversas fontes e em plena negociação.

into contact with it. Each of the more than sixteen languages spoken there is identified with a named descent group” (1983: 1)¹¹⁶.

Aos poucos vou compreendendo minhas limitações e procuro evitar tratar diretamente as identidades exogâmicas. Procuro ser receptiva para todos os assuntos e não mais questiono afirmações contrapondo-as às referências anteriores, quer sejam provenientes do campo realizado durante o mestrado, quer sejam bibliográficas.

Acredito que um momento desastroso sempre contribui, para nossa flexibilidade nas negociações em pesquisa, buscando sempre alternativas para responder positivamente às expectativas dos sujeitos sociais com os quais trabalho. Apreendo que o que torna contraditória a afirmação do Yaí é a minha falta de capacidade em compreender os termos contextuais que envolvem suas afirmações e as expectativas do Yaí para minhas próprias limitações e expectativas, questão que aos poucos me ficou clara a partir dos relatos comparativos entre o modo como orientávamos as relações em pesquisa e o modo como os brancos orientavam e orientam as relações junto a indígenas e Mestres tradicionais, na vida social, de um modo geral.

Ao final da pesquisa de campo, o Yaí volta a falar sobre os conhecimentos de sua mãe, especialmente o que deixou de aprender com ela, ao mesmo tempo em que as referências identitárias de sua mãe passam a ser apresentadas como parte de seus conhecimentos e identidade¹¹⁷.

2.3.7 Do aviamento à Marinha

No sistema de aviamento, o seu primeiro patrão do Yaí, Manduca, o explora até que fica doente, impedido de trabalhar. Esta situação provoca conflito entre o patrão e ele, que decide abandonar o aviamento. O Yaí relata que enfrenta o patrão disposto a matá-lo e matar

¹¹⁶ Além das diferenças entre grupos exogamos, temos ainda as diferenças e complementaridades entre “Tukanoan” e Makus, sendo que os “Tukanoan” não mantêm relações de casamento com os Makus, mas relações econômicas, políticas e rituais, como veremos.

¹¹⁷ Essa posição também é ressaltada pelo Pajé Umbandista João Costa, seu irmão, e por sua irmã a Pajé Esmerinda. Sendo que o Pajé Umbandista, diante da minha ênfase durante o mestrado para sua ascendência paterna, passa a assumir a referência da identidade paterna sem tocar mais no assunto sobre sua mãe. No caso da Pajé Esmerinda, essa posição é menos marcada e suas referências maternas são constantemente ressaltadas. O espaço social das mulheres é apresentado criticamente, inclusive em relação a seu marido, considerado por ela egoísta no que diz respeito às práticas de pajelança, pois restringe as ações da Pajé em suas interações com os grupos sociais entre os quais o casal vive, e somente ele se apresenta como Pajé para esses grupos.

também seus “capangas”. Segue armado com dois revólveres e uma espingarda junto aos homens que trabalhavam para o patrão e que o foram buscar para um “acerto de contas”. Ao chegar ao local, o patrão assume outra postura, recua em sua decisão e decide permitir que o Yaí abandone seu aviamento.

Esta circunstância é evidenciada pelo Yaí, de um lado, por referência ao seu desempenho e dedicação, e, por outro lado, mostra que ainda que seus princípios fossem de responder à servidão pela continuidade da vida social, seus limites foram atingidos pela ignorância do branco a quem servia. Deste momento o Yaí relata: “Eu não tenho nada a perder, você tem - eu disse pra ele. Aí ele pensou, pensou. E disse: ‘Faz a conta dele aí, acerta o pagamento’”.

Logo após sua saída do aviamento de Manduca, este morre e quem fica em seu lugar é seu filho. O filho de Manduca convida o Pajé a retornar ao trabalho no aviamento que herdou de seu pai. O Yaí Avelino decide voltar e torna-se um homem de confiança do filho de Manduca. Depois de algum tempo, o Yaí adoece e o filho de Manduca o encaminha para tratar-se em Manaus. Quando se recupera, volta ao aviamento e o filho de Manduca encaminha o Pajé aos serviços da Marinha. O Yaí Avelino passa a ser marinheiro, segundo comandante, graças a seus conhecimentos sobre os rios da bacia hidrográfica do Amazonas.

O Yaí recebe lugar de honra e passa a ser “um branco” que chega fardado nas comunidades indígenas. Conta que, nesse período, tem condições de levar mantimentos para sua irmã, a Pajé Esmerinda. Toda vez que passava pelo lugar onde ela morava, levava fardos de alimentos e outros produtos de consumo.

Nesse período ele tem condições de casar. Moças são apresentadas ao Yaí, porém como viviam em lugares onde ele não tinha perspectiva de retorno, não aceitava as ofertas de casamento. O Pajé explicava para as famílias das moças que ele *retornaria para junto de sua mãe*. O Yaí enfatiza seu retorno para junto de sua mãe em todas as vezes que conta sobre esse período de sua vida, sem mencionar o pai, irmãos e irmãs, “meu pai me ensinou a não enganar ninguém, eu não engano mulheres.”, fala o Yaí, associando a confiabilidade como fundamento para as relações sociais simultaneamente à confiabilidade nas relações de gênero.

O Yaí Avelino Trindade continua servindo à Marinha e passa a visitar seu irmão João em Manaus quando realiza viagens para esta cidade. Numa dessas viagens pede ao comandante para permanecer em

Manaus. O comandante do barco aceita a proposta do Yaí, e o barco não mais retorna.

2.3.8 Manaus - chegada

O Yaí Avelino Trindade estabelece-se na cidade de Manaus e vai morar num sítio, na estrada, junto com uma mulher valente, nordestina, disposta ao trabalho e mais velha do que ele. Eles vivem juntos por alguns anos e logo após a separação do casal ela é assassinada.

O Pajé consegue uma área cedida pelo INCRA e convida sua irmã, que já morava em Manaus, para partilharem o terreno. Seguem juntos para o lote cedido pelo INCRA, que pouco tempo depois exige a desapropriação do terreno. O Yaí recebe dinheiro em troca do terreno e a Pajé Esmerinda recebe outra área, porém a grande quantidade de formigas a impede de permanecer no lugar.

A situação vivida junto aos “doutores do INCRA” é limite para os irmãos, pois já haviam se estabelecido no terreno, abrindo roças e construindo casas. Para a Pajé Esmerinda este é o momento em que os “brancos-doutores” deixam de ser respeitados e ela deixa de ser “ingênua”.

O Yaí sai do terreno do INCRA e muda-se para o Lírio do Vale, que era ainda um local ermo e circundado de mata, “bem diferente do que é hoje”, afirma. Hoje o Lírio do Vale é um bairro periférico de Manaus repleto de casas e pequenos prédios.

2.3.9 Afro-religiosos e pajelança

[01:17:59;00] Eu tinha força. Eu sentia que tinha força. Então eu fui pedir essa espada verde, esse pano. Então Dona Gira não queria que eu rezasse com pano. Tranca-Rua também não. Proibiram. Mariana também não, João da Mata não, tudo proibiram. Vieram comigo, falaram: ‘Você não pode usar isso’. Então, faltava Rompe-Mato. Aí, o Rompe-Mato veio, ele disse: ‘Tu quer falar comigo?’. Eu disse: Quero. ‘Diga aí’. Mestre, é o seguinte, Dona Gira me proibiu para usar essa Espada, João da Mata proibiu, o Tranca-Rua proibiu, Mariana proibiu pra mim não usar, disse que eu não tenho poder pra isso. Mas eu sinto que eu tenho. Aí, então eu fiquei de falar com o senhor, posso usar isso? Força eu tenho. ‘Muito

bem,’ ele achou graça, ‘muito bem, pode usar por minha conta.’. Então, de lá já que eu falei com Tranca-Rua pra trabalhar com Linha Negra. Eu trabalhei Linha Negra, pouuuuu era forte. (Yai Avelino Trindade, gravação em áudio trinta de março de 2010¹¹⁸).

O trecho de nossa conversa, transcrito acima, evidencia o respeito do Yai pelo Candomblé e Umbanda, que tem sua expressão mais completa no pedido aos Mestres para utilizar um objeto ritual afro-religioso. Essa é uma marca para as negociações entre conhecimentos. Para fazer uso dos conhecimentos afro-brasileiros, ele se apresenta de modo continuado, até receber a permissão para utilizar objetos rituais próprios às religiões afro-brasileiras. O Yai consegue permissão sem se tornar um Filho do Candomblé, ou seja, não é iniciado.

Em Manaus, a primeira pessoa da família a entrar em contato com o Candomblé é sua irmã a Pajé Esmerinda, junto a seu marido o Pajé Roque da Silva, sendo ambos os únicos a terem contato com religiões afro-brasileiras quando ainda estavam no Alto Rio Negro. A Pajé Esmerinda e seu marido Roque entram em contato com religiões afro-brasileiras quando viviam no Alto Rio Negro.

Os primeiros encontros entre pajés e religiões afro-brasileiras em Manaus acontecem permeados pelo estranhamento, diferente do que acontece com Seu Roque quando ainda estava no Alto Rio Negro, conforme relato no capítulo destinado às reflexões e narrativas da Pajé Esmerinda.

O irmão de ambos, o Pajé Umbandista João Costa entra em contato com a Umbanda antes disso, porém na condição de frequentador de um centro de Umbanda, até seu filho Daniel manifestar mediunidade na pré-adolescência, conforme veremos mais adiante. É quando Daniel necessita de orientação como médium que o Pajé Umbandista passa a frequentar Terreiro de Candomblé, a mesma casa de Candomblé visitada pelo Yai, conforme veremos, e que também pelo falecido marido da Pajé Esmerinda.

Em Manaus, antes do Yai Avelino frequentar Terreiros, uma das filhas do Pajé Roque e de sua irmã Esmerinda, a Sacaca Olívia, sofre por feitiçaria enviada por médiuns de um Terreiro que decidem testar as habilidades do Pajé Roque da Silva. Conta o Yai Avelino, que seu

¹¹⁸ Essa abordagem para o estreitamento das relações entre o Yai e as religiões afro-brasileiras acontece ao final do campo, após a apresentação do artigo com autoria compartilhada e após meu trabalho de campo junto aos Terreiros de Candomblé.

cunhado não consegue afastar o mal-estar de sua filha e quem resolve a situação é o Yaí Avelino¹¹⁹. Sua intervenção é respeitada por parte dos médiuns deste Terreiro e desse modo se dá o reconhecimento recíproco entre o Pajé e os médiuns para suas práticas espirituais. Conta o Yaí que logo após esse conflito o Terreiro fecha.

Conta o Yaí Avelino que a primeira vez que participa de um ritual de Candomblé cruzado com Umbanda é para acompanhar uma vizinha grávida que sofre o risco de ser abandonada pelo marido e vai ao Terreiro pedir ajuda aos espíritos. Neste momento o Pajé conhece Zé Pilintra, um Escravo¹²⁰, incorporado “na cabeça” do Babalorixá M.¹²¹, quem posteriormente ajuda seu sobrinho Daniel Costa, filho do Pajé Umbandista João Costa, a orientar sua mediunidade; é quando M. se torna o primeiro Pai de Santo de Daniel.

Nesta primeira conversa, Seu Zé Pilintra orienta o Yaí em relação a questões que ele enfrenta naquela circunstância. O Yaí Avelino segue as orientações de Seu Zé Pilintra e obtém os resultados esperados. O sucesso deste primeiro contato marca o início dos trabalhos do Yaí junto aos espíritos para os quais, a partir deste momento, passa a dedicar devoção e atenção, obedecendo aos rituais prescritos pelos espíritos em suas conversas. Fazendo “tudo direitinho do jeito que eles pediam.”, diz o Yaí.

É no Terreiro de M. que o Yaí Avelino Trindade pede permissão aos Espíritos para utilizar as Espadas do Candomblé. O Yaí explica aos espíritos que precisa de um instrumento de trabalho, pois não tinha as pedras próprias ao trabalho como Pajé e pede permissão para utilizar a Espada Verde¹²², que lhe é concedida sem que o Yaí Avelino seja iniciado Filho do Candomblé. Ele utiliza as Espadas do Candomblé como Pajé.

Em consonância com os relatos de sua irmã Esmerinda, o Yaí descreve a negociação entre conhecimentos próprios às religiões afro-brasileiras e às práticas da pajelança. Os espaços sociais para ambas as práticas e suas respectivas cosmologias encontram-se e são mantidos

¹¹⁹ O Yaí relata que ele e seu cunhado eram parceiros, aconselhando-se e apoiando-se mutuamente.

¹²⁰ Espírito que responde a “demandas pesadas”, protegendo os Filhos e a Casa, ou ainda, provocando estas demandas. Demandas pesadas desestruturam a vida social e individual, quer seja através de conflitos, violência e morte, quer seja através de doenças e instabilidade psíquica; assim, os Exús podem proteger seres humanos ou condená-los a estas situações. Ver também, Ribeiro Borges, 2006.

¹²¹ Não tenho autorização para expor o nome do Babalorixá.

¹²² O uso da Espada Verde é descrito logo no início deste capítulo.

separados. O respeito recíproco permite a aproximação e o câmbio entre formas e significados para ambos os lados.

A concessão da Espada Verde, utilizada no Candomblé para passes nas pessoas que procuram o apoio dos espíritos e dos médiuns nos Terreiros, acontece após vários pedidos do Yaí. É significativo o respeito e a reverência do Yaí em relação à propriedade dos Santos, Caboclos e Escravos, sobre a Espada Verde. É esta reverência que possibilita a continuidade das relações entre o Yaí Avelino, os espíritos, os médiuns e as práticas rituais no Terreiro. Utilizar a Espada Verde sem responder às orientações dos Espíritos geraria conflitos.

Posteriormente o Pajé pede para usar também a Espada Vermelha e organiza sua Mesa, sobre a qual fica um altar¹²³ com imagens de São Francisco, São Pedro, Nossa Senhora Aparecida, Yemanjá, com velas sempre acesas e uma cruz envolvida por fitas coloridas, que asseguram a realização das súplicas de seus pacientes. O Altar do Yaí Avelino tem, portanto, suas referências nas práticas de Candomblé e Umbanda em Manaus. O sincretismo acompanha o sincretismo afro-religioso e permite diálogo próprio do Pajé com os santos de sua preferência, como é o caso de Nossa Senhora e São Pedro, conforme veremos, ambos com referências marcantes na trajetória do Yaí antes de chegar à Manaus.

Desde que o Yaí passa a trabalhar com os Escravos e Caboclos no Candomblé cruzado com Umbanda, os espíritos lhe visitam. Hoje o Candomblé participa do cotidiano de sua família; a casa de seu irmão João Costa é um Terreiro de Candomblé Keto Obá Tundegi cruzado com Umbanda. Seu sobrinho Daniel, filho de João, é Babalorixá, a mulher de Daniel, Ísis, e sua sobrinha Socorro são iniciadas, e dois sobrinhos-netos participam da Gira¹²⁴ como médiuns.

Presenciei um momento em que o Pajé João comunica a seu irmão Avelino algo que os espíritos pediram para que fosse dito ao Yaí. É sobre o destino que o Yaí deu aos materiais com os quais trabalhava e não trabalha mais, alertando que o modo como o Yaí se desfez dos materiais estava errado e que isto atrapalhava seus trabalhos. O Yaí relata que queimou as Espadas que não usava mais, mas que faria conforme o pedido dos espíritos.

Outro momento interessante, narrado pelo Pajé, é quando Dona Mariana vai lhe fazer uma visita num momento de comemoração em sua casa. Imagino que o espírito deva ter incorporado em algum médium

¹²³ Para um estudo sobre a diversidade de referências cosmológicas e sociais que compõe altares de pajés na Amazônia, ver Joralemon e Sharon (1993).

¹²⁴ Nome dado no Candomblé ao ritual que envolve a incorporação dos médiuns.

presente na festa, pois o Pajé não detalha como Dona Mariana chegou lá. Dona Mariana o parabeniza e enfatiza sua presença constante junto ao Yaí, o que é relatado por ele com satisfação.

2.3.10 Gênero e o “fim do mundo”

Então, eu vou pedir a Deus terminar pra virar outro mundo. [00:21:36;27] Quer dizer que, como você é mulher, como você é mulher, doutra geração você já vem homem, transformado num homem. [00:21:47;00] E, nós somos homem, já vem mulher já. É, doutro jeito. Assim trocado. Assim, Deus vai fazer gente. (Yaí Avelino Trindade, seis de setembro de 2008).

As reflexões sobre gênero não me chamaram atenção, inicialmente, ainda que os argumentos tivessem dimensões centrais: “o fim do mundo”. A maneira como o Yaí Avelino e seu irmão João apresentam as transformações da vida social em interdependência às relações de gênero é assimilada por mim aos poucos.

A primeira coisa que precisamos compreender que o Yaí não está se referindo ao planeta Terra ou à humanidade quando fala “fim do mundo”, como é apresentado pelo Apocalipse, que ele conhece, graças aos pastores que vão lhe fazer visitas. O “mundo”, no sentido empregado pelo Yaí, significa a vida social, o universo de relações sociais ao qual pertencemos, eu e ele. Ele afirma, “mas, o mundo não vai acabar. Eu sou homem, vou nascer mulher; tu é mulher, vai nascer homem.”, e explica que se trata de uma transformação.

Inicialmente a idéia de uma abordagem reencarnacionista pesava confusamente na minha compreensão. Ao longo da revisão dos registros realizados em campo, e suas exposições, pareceu-me incoerente pautar a narrativa do Yaí a partir do reencarnacionismo, como tratam os espíritas. Fica evidente que a mitopoética¹²⁵ apresentada pelo Yaí deve ser considerada a partir da estrutura das narrativas indígenas. Por exemplo, quando o Yaí fala sobre o Anta como sendo um sujeito social que centraliza o poder sobre as frutas, a mitopoética indígena apresenta uma estrutura de análise onde as circunstâncias sociais emergem a partir de personagens, contextos e ações deslocadas na forma das personagens, ou

¹²⁵ Utilizo o conceito de mitopoética e não de mito por referir-me a importância do modo como a narrativa comunica o mito, mas comunicação de um sentido criativo e reflexivo ao ouvinte (Overing, 2006).

seja, são animais, falam, e o foco central da narrativa é a reflexão para a vida social humana¹²⁶.

Tomando por referência a estrutura mitopoética própria às narrativas indígenas para compreender o que diz o Yaí, posso considerar que esta é uma apropriação da noção reencarnacionista, apresentada sob a estrutura narrativa própria aos mitos ameríndios. A ênfase em relação não está nos termos próprios às filosofias espíritas, mas na mudança radical para as relações sociais a partir da transformação para as relações entre identidades de gênero, enquanto parte do surgimento de um novo mundo, metáfora de uma nova sociedade “muito melhor que esta”, complementa o Yaí.

Nesse sentido, a mudança nas relações de gênero determina a transformação desta sociedade, considerada hoje insustentável pelo Yaí. Assim, o que torna nossas vidas insuportáveis é a forma como orientamos as relações sociais e a transformação deve acontecer a partir das relações entre gêneros, considerando a transformação dos lugares, espaços, papéis sociais assumidos por homens e mulheres. Entendo, portanto, que não devemos seguir pontualmente a descrição de que cada mulher viva hoje reencarnaria num corpo de homem e vice-versa, da perspectiva reencarnacionista.

O sentido dado pelo Yaí Avelino e pelos outros pajés para o uso de categorias como formas de indicar reflexões mais amplas, evita o reducionismo do discurso estrito que constrangeria a criatividade dos ouvintes. Como é frequente nas narrativas cosmológicas indígenas, orienta-se a reflexão dos ouvintes criativamente a partir de uma linguagem mitopoética capaz de produzir reflexão, simultaneamente, sobre categorias genéricas e perspectivas individuais, estruturas sociais e relações íntimas entre homens e mulheres¹²⁷. Outro fator que evidencia a estrutura da narrativa se deve ao fato de que o reencarnacionismo não participa de outras narrativas apresentadas pelo Yaí. O Yaí fala sobre a vida após a morte como sendo uma passagem para a Cidade dos Encantados e ao Lago de Leite, este último raramente mencionado. Mas não menciona reencarnacionismo em outro momento.

¹²⁶ Oscar Calavia Sáez, em seu trabalho “O nome e o Tempo dos Yaminawa” afirma que “[...] a principal ação dos mitos é a objetivação, é escolher, dentre a virtual afinidade do não-dito, algo que dizer.”, e continua na próxima página: “mito é uma meta-história e uma meta-sociologia.” (2006: 376-377)

¹²⁷ Overing (2006) apresenta uma leitura dos mitos Piaroa a partir de sua expressão poética dos saberes, uma análise da mitopoética para a vida e a morte em sua relação com os aromas e odores.

E por fim, outra questão a ser considerada, é que esta reflexão entra em concordância com àquelas apresentadas para a produção do artigo com autoria compartilhada. No artigo, os Mestres tradicionais discutem a relação entre gêneros e mudanças nas relações sociais que, no caso, estão implicadas na distinção entre gerações, graças às transformações sociais vividas no último século, e suas reflexões críticas determinam a ordem para a sequência dos nomes dos autores (artigo em anexo).

No artigo, esta interdependência para gênero e transformações sociais é evidenciada nos termos de negociação para a produção de conhecimento. São evidenciadas as diferenças entre duas gerações de homens e mulheres indígenas, sendo a transformação nas relações de gênero apontadas como marcador privilegiado para a mudança das relações sociais. Ou seja, a sociedade muda e o eixo central de sua transformação são as relações/identidades de gêneros. A abordagem do Yaí reafirma esta perspectiva: este mundo acabará em sua relação intrínseca com a mudança nas identidades sexuais/espços sociais para homens e mulheres¹²⁸.

Aqui esta perspectiva repete-se quando o Pajé destaca a inversão dos espaços sociais ocupados por homens e por mulheres como sendo referência para o fim deste mundo e o início de outro mundo. Diz o Pajé: “Para mudar esse mundo, só acabando com ele. Daí surge outro mundo. Quer dizer que mulher vai nascer homem e o homem vai nascer mulher. Você que é mulher vai nascer homem e eu que sou homem vou nascer mulher.”.

Ressalto também que o Yaí adjetiva as transformações em termos comparativos. Ou seja, a promessa é de que o mundo, as relações sociais sob condições invertidas para as identidades e relações de gênero, será melhor que o conhecido. As mudanças para relações entre gêneros aparecem na abordagem do Yaí como uma solução para os problemas sociais vividos hoje, nas sociedades hegemônicas¹²⁹.

O Pajé avalia que a vida social hoje apresenta condições miseráveis, sendo que ele próprio não encontra a possibilidade de transformação para melhor, a não ser o fim deste mundo para que um

¹²⁸ É interessante notar também que na mitologia Tukano/Desana, um momento apresentado como de grande transformação para as relações sociais é quando acontece o roubo das flautas sagradas tanto pelos homens como pelas mulheres. Há uma disputa pela posse das flautas e, por fim, os homens ficam com as flautas (Törämu Bayaru Guahari Ye Ni, 2005: 60-71).

¹²⁹ Considerando que a hegemonia social é diversificada em suas diferentes dimensões em relação aos estados nacionais e relações internacionais, conforme inferem sobre relações locais e globais nas quais estamos inseridos, eu e o Yaí, nesta tese.

novo mundo se estabeleça. Assim, segundo o Yaí, a transformação para as identidades de gênero é solução para o surgimento de um “mundo melhor”; por outro lado, podemos deduzir que os problemas são resultados do modo como vivemos, hoje, as relações entre gêneros nas sociedades não-indígenas.

O Yaí apresenta uma orientação para as sociedades não-indígenas, uma “cura” para sociedades doentes, como parte de suas atribuições enquanto Yaí. Sua abordagem difere do debate realizado no artigo, cuja perspectiva está voltada para a análise das implicações nas relações de gênero para a produção de conhecimento. Na abordagem do Yaí, é ressaltado um sentido mais abrangente da vida social em relação ao que é apresentado no artigo, o que envolve também a política para a produção de conhecimento. A análise do Yaí salienta a importância da transformação implicada em todas as dimensões sociais, economia, política, conhecimento, enfim, e apresenta as relações de gênero como uma espécie de DNA fundamental da estrutura social que orienta todas as relações sociais. Portanto, da perspectiva do Yaí, a transformação da estrutura de uma sociedade para as relações/identidades de gênero é a transformação mais radical que uma sociedade humana pode conhecer.

O Yaí Avelino Trindade apresenta sua análise sobre a necessidade de acabar com esse mundo a partir de um mosaico amplo de experiências e horizontes sociais pontuados factualmente. Acompanha as informações apresentadas em canais de televisão de rede aberta sobre a administração do país e do estado do Amazonas, assim como os processos eleitorais em suas respectivas estratégias de negociações partidárias. Apresenta sua conscientização sobre as condições de saúde da população, as condições sanitárias da cidade de Manaus em seus quarenta anos de permanência na cidade, e analisa as transformações decorrentes do processo de urbanização guiado pela ocupação desordenada e sem qualidade de vida, em relação ao espaço ambiental.

O calor, o mau cheiro, os alagamentos em seu bairro, no bairro de seu irmão, parentes e amigos, ruas esburacadas, falta de saneamento básico, violência, assassinatos, estupros, prostituição infantil, tráfico, ameaças de morte e de invasão quando existe briga entre quadrilhas rivais, entre outras circunstâncias comuns ao cotidiano da cidade de Manaus, a as manchetes dos jornais que falam sobre Rio de Janeiro, São Paulo e todas as cidades brasileiras, são alarmantes.

As notícias e ações da administração pública nos níveis federal, estadual e municipal, são acessíveis através dos meios de comunicação e dos espaços públicos de atendimento à população. As reflexões sobre a administração pública no estado do Amazonas são permeadas de críticas

ao sistema de saúde pública e à incompetência de médicos e às notícias espetaculares sobre corrupção e violência contra a sociedade na cidade, no estado e no país.

A miséria abrange a falta de condições físicas e psíquicas para a continuidade da vida social. Faltam alimentos, saúde e perspectivas de realização social de crianças que se prostituem por comida, conforme o Yaí relata e os jornais locais registram: prostituição infantil, pedofilia e violência sexual contra menores.

O Pajé Avelino Trindade diz que no local onde ele mora “são todos bichos”. As pessoas que vivem próximas de sua casa são bichos, por que vivem como bichos. Para o Yaí, o principal motivo é o fato das crianças serem geradas, nascerem e viverem sem benzimento dos pais, benzimento que conjuraria desejos para a vida social da criança, o que é enfatizado pela Pajé Esmerinda. Segundo o Yaí, o benzimento estrutura a criança, corpo e psique, em sua condição de humanidade, “Criança que não benze, vira bicho.”

O que entendo como: cresce incapaz de viver socialmente.

Explica que a realidade deste mundo que deve ser destruído existe porque faltam palavras e práticas de reza, de benzimento, formas e significados que possibilitem a orientação para a compreensão das relações sociais. Como isso não acontece, todos vivem como “bichos”, “esse mundo não tem mais jeito”, ele mora no meio da “podridão”. Os espíritos dizem a ele: “Não sei como você aguenta isso.”

Pessoas que não benzem, famílias que não são benzidas, crianças que não são benzidas, quintais que não são benzidos, são suscetíveis à desestrutura, à desorientação para as relações sociais e a ocupar o lugar de vítima de atos de desrespeito e violência.

Segundo o Yaí, e em consonância com os outros Mestres tradicionais indígenas e do Candomblé, conforme foi apresentado no capítulo voltado à Pajé Esmerinda, o benzimento, a reza, objetiva o desejo em palavras, mobiliza sentimentos, dirige pensamentos e prevê a projeção necessária às interações com o mundo como ação capaz de orientar a estruturação da vida biológica, psíquica e social. Assim, as interações cotidianas, familiares e sociais, devem ser amparadas pelo exercício da projeção dos desejos através das palavras, o que pode garantir a proteção e orientação da vida social.

Diz o Yaí que o mal do mundo é a raiva. Cita uma situação em que emprestamos dinheiro para alguém que não nos paga e sentimos raiva. Segundo o Yaí, a raiva é o mal do mundo. O Yaí apresenta o centro da cidade de Manaus como um espaço onde se concentram muitas relações sociais nas quais a raiva e a inveja são dominantes, o

que torna o lugar propício ao mal-estar. O Pajé fala que se sente mal quando vai ao centro da cidade devido ao mal-estar gerado por pensamentos e sentimentos de pessoas que habitam estes espaços no cotidiano. Em relação à inveja, propõe que deve ter existido desde o início “deste mundo”, explica, pois que “até irmãos invejam uns aos outros”; entendo que a inveja entre irmãos é o motivo que mobiliza o Yaí a julgar que “este mundo não tem mais jeito, deve acabar”.

O Yaí prevê a possibilidade do centro de Manaus incendiar. Alerta-me, “eu não sabia que tijolo pega fogo, pois pega fogo, fogo esverdeado.”. Essa interpretação é elaborada a partir da análise entre o poder dos pensamentos e sentimentos humanos sobre as condições da vida material. O Yaí relaciona também uma interpretação cosmológica a uma possível catástrofe na cidade,¹³⁰ devido às intervenções nos espaços que cemitérios indígenas sem os rituais que considera próprios, especialmente para a remoção das urnas funerárias ali existentes¹³¹.



Figura 6 - Escavação para a remoção de uma urna funerária no centro de Manaus. Foto em agosto de 2007

Fonte: foto da autora

¹³⁰ Essa segunda análise é apresentada em agosto de 2007, durante o pré-campo.

¹³¹ Segundo ele, os espíritos dos antepassados revoltam-se quando desrespeitam suas urnas. O Yaí julga necessária a criação de espaços rituais para as urnas, nas construções feitas nos lugares onde elas estavam enterradas, ou seja, não seria necessário tirar as urnas do lugar onde estão, pelo contrário. Sugere que se mantenham as urnas nos lugares, porém sob o sentido dos rituais de suas sociedades de origem, às quais chama de os “Boca Preta”. Diz o Yaí que os indígenas que moravam em Manaus, antes da chegada dos brancos, pintavam uma faixa preta na altura da boca.

2.3.11 Diferentes formas de exploração econômica e escravização

O Yaí Avelino compara o passado da história, presente em sua trajetória, à economia contemporânea, baseado na identificação da exploração da maior parte da população, assim como, nas condições econômicas da população que vive nas proximidades de sua casa no bairro Lírio do Vale. Nesse sentido, ressalta o Yaí: “Hoje a gente é escravo. Diferente de como era antes. Mas é escravidude.”.

Assim sendo, na opinião do Pajé, as condições contemporâneas da vida social são insustentáveis. E o fim do mundo é apresentado como necessário e está implicado no surgimento de um outro mundo. O Pajé evidencia a continuidade da vida social, porém sob a condição de uma transformação para as relações de gênero.

A expectativa de uma vida social orientada pelos interesses das mulheres é grande. Para a perspectiva do Yaí, a necessidade da inversão dos espíritos nos corpos para as relações de gênero resulta do esgotamento das possibilidades de continuidade da vida social do modo como tem sido vivida no presente. A idéia é a inversão dos espaços sociais para a inferência sobre a diferença, que deve dar-se a partir da reorientação para as referências constitutivas da sociedade. Assim, indica o Pajé que a inversão de espaços sociais para as referências de gênero são capazes de produzir a transformação necessária para a mudança nas relações sociais contemporâneas, ou seja, mudança para as relações nas sociedades, que já são insuportáveis. Digo isto por que o Yaí afirma: “Já pedi a Deus para acabar com esse mundo.”.

As reflexões do Pajé buscam acessar o que, individualmente, é vivenciado a partir das referências sociais compartilhadas, ou seja, sua abordagem leva seus ouvintes a pensarem conforme suas perspectivas e interesses. Trata-se de uma reflexão sobre categorias sociais, referenciais compartilhadas, e, portanto, abstrações das noções de homem e de mulher que estão implicadas na transformação da sociedade; na opinião do Pajé, transformação para uma sociedade melhor em relação à atual, já que sua crítica é comparativa. A questão emergente é: de onde o Pajé tirou toda essa certeza de que as mudanças nas relações de gênero mudam a sociedade? E ainda, porque dessa mudança surgiria uma sociedade bem melhor?

A abrangência da avaliação da sociedade contemporânea diagnosticada pelos problemas sociais históricos, locais e globais, somada à perspectiva de mudança para melhor, leva-me a pensar que esta é uma referência apreendida em sua infância, junto aos pais e avós. A mudança para melhor, em especial, a referência para relações sociais

regidas por interesses associados às mulheres, entra em consonância com todo o conjunto de abordagens para as relações de gênero ao curso da pesquisa e indicam uma perspectiva singular para a estrutura das sociedades exolingüísticas em relação às relações de gênero.

2.3.12 Três importantes presenças femininas

A reflexão do Pajé é acompanhada pela apresentação das mulheres que marcaram sua vida. A primeira mulher importante a ser apresentada é sua mãe, para quem o Pajé guarda o único arrependimento de sua vida¹³², junto à lembrança de seus conhecimentos, cuidados e elogios: “eu sei um pouco, bem pouco, quem sabia mesmo era a minha mãe.”, declara o Yaí. Este relato já participa do terceiro momento para as relações de gênero junto ao Yaí; é quando ele volta a falar sobre sua mãe, o que não tinha feito em meu campo de desde o mestrado e, no doutorado, tinha desistido de fazer, conforme referi antes.

A segunda presença marcante é a anunciação da proteção de Nossa Senhora por toda a sua vida, o que acontece quando o Pajé era ainda menino, num ritual realizado por um tio de sua mãe, também Yaí. Este momento é vivido por três homens, seu pai, um dos irmãos de sua mãe que é reconhecido como Yaí e ele próprio; marca a confirmação do sucesso do investimento feito para o preparo do Yaí Avelino Trindade para sua travessia das relações sociais e históricas adversas à vida das populações indígenas no período de seu nascimento.

Conta o Yaí que seu tio realiza um ritual e canta, canta e canta. Quando pára, pede para o Yaí, que nesse momento é um jovem rapaz, que diga se vê alguém passando entre as nuvens, o jovem responde que sim. Seu tio pergunta se ele identifica quem está passando, o rapaz responde que sim. Seu tio pergunta a ele quem ele vê passar, o jovem responde que seu irmão Paulinho. Seu tio explica que seu irmão morrerá em algum tempo. Novamente seu tio canta, canta, canta. Pára e pergunta se ele vê alguém passar, o jovem diz que sim. Seu tio pergunta se ele reconhece quem está passando, o jovem diz que sim. Seu tio pergunta a ele quem ele vê passar, o jovem Yaí Avelino responde que seu irmão Ricardo com um caixão. Seu tio comunica a ele e a seu pai que Ricardo em breve morrerá. Novamente seu tio canta, canta, canta. Quando pára, pergunta ao Yaí se ele vê alguém passar, ele diz que sim. Pergunta se ele reconhece quem está passando, ele diz que sim. Pergunta quem ele vê passar, ele responde que ele próprio com suas costas cobertas pela

¹³² Reservo-me o direito de não expor esta circunstância.

presença de Nossa Senhora. Seu tio anuncia a ele e a seu pai sua vida longa, “viverá por muitos anos.”. O Yaí fala sobre a felicidade de seu pai expressada em gestos, sorrisos e olhar vibrante que ele próprio incorpora durante o relato, o que evidencia ser a marca de suas referências para a reciprocidade nas relações sociais. A proteção de Nossa Senhora é apresentada como garantia de vida longa após a anunciação da morte de dois irmãos, Paulinho e Ricardo.

A terceira mulher que marca sua vida o espera hoje na Cidade dos Encantados, para que vivam a felicidade de um relacionamento que não pode existir neste mundo. Conta o Pajé que “no tempo do piaçabal” conhece uma jovem que morava na mesma região que sua família. Era uma moça morena, pele mais escura que a dele, afro-descendente e, para que eu compreenda isso, o Pajé aponta uma jovem que vem à sua casa durante nossa conversa como sendo muito parecida com a moça que conheceu.

Depois de partilhar com a família da moça o preparo de um prato com a caça que trouxera, o Yaí Avelino é convidado pela moça para dançarem juntos em torno da fogueira dedicada a São Pedro, “era época de São Pedro”, que passa a ser um santo ao qual o Yaí guarda devoção. Com a permissão do pai da jovem, dançam os dois em torno da fogueira sob a promessa de casamento.

O Yaí segue viagem conforme seus compromissos de trabalho e promete retornar para casar com a moça. Quando retorna a moça tinha sido entregue em casamento a outro homem. No dia seguinte ao que o Yaí chega ao lugar e recebe a notícia sobre a jovem, a moça o vê de longe. E no outro dia a jovem é encontrada morta. Sua morte é identificada como sendo resultado de suicídio por envenenamento. O Yaí ressalta a importância de seu desprendimento em relação, tanto a morte de sua mãe quanto a morte desta moça, que junto à morte de seu pai, explicita os momentos de maior desapego e superação narrados.

Segundo o Pajé, essa jovem é a mulher que o aguarda na Cidade dos Encantados, junto aos filhos que ele perdeu por aborto provocado por uma de suas companheiras no passado, “eram duas crianças.”, relata o Pajé. Cabocla Mariana adverte-o: “O senhor não vai casar neste mundo, nem ter filhos. Mas não fique triste, sua mulher e seus filhos lhe esperam no outro mundo.”. Este outro mundo mencionado pelo espírito da Cabocla em um ritual de Umbanda, é interpretado pelo Pajé como sendo a Cidade dos Encantados.

As três presenças femininas marcantes na vida do Pajé compõem um mosaico de reflexões germinado desde a presença dadivosa das mulheres como nutridoras, mães, protetoras e companheiras fiéis¹³³. Explica o Pajé, “Meu pai me ensinou a nunca enganar ninguém, não enganar mulher. Falo pra ela sempre a verdade”.

A Cidade dos Encantados é apresentada pelos Pajés simultaneamente, enquanto críticas à estrutura social na qual estamos inseridos, antropóloga e Yaí. Também torna-se termo de negociação para a tese, na medida em que expressa suas expectativas de uma vida social satisfatória. Segundo o Yaí Avelino Trindade e a Pajé Esmerinda, “...é um lugar bonito. As ruas onde o ônibus corre em cima são de cerâmica!”¹³⁴. O que é confirmado pela Pajé Sacaca Olívia Trindade da Silva e o Pajé Umbandista João Costa; para todos trata-se de uma sociedade ideal.

O Yaí Avelino explicita numa comparação que “esse mundo”, essa sociedade, é o pior lugar que conhece para viver e o melhor lugar é a Cidade dos Encantados. Segundo ele e seus irmãos, o que conduz o trânsito seguro entre uma realidade e outra são os saberes espirituais dos pajés¹³⁵.

Na situação citada anteriormente, em que a Cabocla Mariana diz ao Pajé, “Mas, não fique triste, sua mulher e seus filhos lhe esperam no outro mundo.”, a noção de outro mundo é apresentada pelo Pajé como sendo a Cidade dos Encantados. Não tomo por referência a descrição pontual do que possa ser o outro mundo, mas o sentido que essa noção projeta nas expectativas para as relações sociais.

2.3.13 Algumas considerações às reflexões do Yaí

O Pajé foi preparado para ser um mediador reflexivo e político; sua estrutura psíquica é orientada por seus pais e avós para uma

¹³³ O Pajé apresenta críticas a algumas mulheres, das quais não cita os nomes; apenas indica comportamentos que ele considera inadequados como, por exemplo, “mulheres que mentem”, iludem homens interessados nelas. Porém suas menções são específicas e os fatores atribuídos à falta de honestidade dessas mulheres são apresentados de modo independente às questões relativas a gênero.

¹³⁴ Presenteei o Pajé Avelino, sem que ele pedisse, com 300 reais em cerâmicas para ele colocar nas paredes da cozinha de sua casa nova, a casa onde ele dorme. Indica o Yaí que, na Cidade dos Encantados, meu presente serviria para o chão das ruas “que os ônibus correm em cima”; meu presente tem valor para a Cidade dos Encantados.

¹³⁵ O Candomblé e Umbanda, conforme apresentados pelos sujeitos sociais desta tese, atribuem sentido diferente para os Encantados. No Candomblé, as origens dos Encantados são diferentes das dos Encantados entre os Pajés com os quais trabalho.

estabilidade emocional capaz de atravessar e administrar as adversidades físicas e simbólicas nas relações sociais nas quais fatalmente seria inserido na vida adulta. É preparado também para ser homem com vigor físico para o trabalho no aviamento e para ser Yaf. É interessante ressaltar que o Yaf Avelino explicita a consciência de seus mentores sobre as adversidades às quais fatalmente teria que enfrentar junto aos brancos. Segundo ele, os conhecimentos de seus antepassados foram estratégias que sustentaram a frágil situação de sua família no contexto das relações econômicas e políticas do passado.

Conforme o relato do Pajé sobre a sua própria experiência nesse sistema econômico, o sistema se sustentava pela exploração de mão de obra em regime de escravidão, pois havia penalidade com torturas físicas quando o rendimento do trabalhador não satisfazia aos interesses do comerciante local. Da mesma maneira, o dono do aviamento ameaçava de morte o indígena que lhe servia, quando o mesmo pretendia romper o vínculo com o comerciante, caso este último julgasse que a dívida não estava paga. Isso aconteceu com ele próprio, que foi ameaçado de morte por não querer mais trabalhar para o aviamento.

As condições de vida e trabalho eram absolutamente precárias, conforme os relatos do Yaf Avelino e sua irmã Esmerinda. Conforme o relato da Pajé Esmerinda, a rotina do sistema de aviamento iniciava ao sol nascente e o dia de trabalho terminava quando escurecia. Faltava café, açúcar, sal e as roupas dos submetidos ao sistema reduziam-se a três mudas, duas para o cotidiano- enquanto uma era usada a outra era lavada - e uma para as ocasiões em que precisassem se apresentar entre os brancos.

A economia é tratada, em alguns momentos de modo direto, quando o Yaf apresenta sua reflexão sobre a situação de exploração estabelecida como estrutura social das sociedades hegemônicas, nas transformações e continuidades e descontinuidades históricas para o período em questão, início do séc. XX até o momento da pesquisa.

É possível notar a constante reorientação do Yaf Avelino para as temáticas tratadas. Sugerir, inicialmente, que falássemos sobre as casas e sobre como deveriam se comportar as mulheres nas relações sociais. O Pajé Avelino responde às questões das relações entre gêneros de modo equitativo e interdependente, e evita uma abordagem que trate de modo isolado o julgamento do comportamento da mulher, apesar de minha ênfase.

O Pajé aparece soberano ao orientar a análise das questões a partir de princípios equitativos para as partes envolvidas nas relações sociais, o que se estende à produção do conhecimento que o Yaf assume

desde o primeiro momento de nossas pesquisas, ou seja, desde a minha pesquisa de mestrado, o lugar de quem prescreve a ordem da reflexão.

As categorias que definem temáticas apresentadas por mim, como “mulher”, “casa”, “reza”, são tratadas pelo Yaí de modo a evidenciar relações e interdependências. Essa orientação das análises das relações apresentadas para as temáticas propostas torna-se particularmente marcante para mim quando os contextos das histórias que servem de modelo de análise trazem sujeitos sociais em posições antagônicas, como patrão e freguês no sistema de aviamento, ou ainda, pastor evangélico e pajé. O Yaí Avelino e a Pajé Esmerinda são os únicos sujeitos sociais com os quais trabalho que se submeteram ao sistema de aviamento para sua sobrevivência física e social.

Esse modo de orientar a análise das relações buscando a proximidade possível entre as partes envolvidas é uma constante tanto na voz do Yaí Avelino, como na voz da Pajé Esmerinda, o que faz lembrar a antropologia simétrica apresentada por Bruno Latour (1994), ainda que o autor não tenha pensado na relação entre sujeito e objeto do conhecimento, mas nas relações entre disciplinas com o propósito de superar dicotomias. No caso de Latour (LATOUR e WOOLGAR, 1997) há também um enraizamento nas relações sociais, desde que o cientista aparece no lugar de objeto de análise, o que pode ser visto em sua etnografia “A Vida de Laboratório. A produção dos fatos científicos”.

A orientação do Yaí também apresenta esse enraizamento, porém, sua proposta não depende de uma inversão absoluta dos lugares de sujeito e objeto, mas uma dinâmica que possibilita a sujeitos e objetos de pesquisa ultrapassarem espaços marcados por relações sociais em pesquisa, o que apresenta uma compreensão de que os sujeitos e grupos sociais envolvidos nas relações em análise devem participar em condições equitativas.

O Yaí apresenta-se ao curso desta etnografia, junto a sua irmã Esmerinda Trindade, como um dos principais articuladores dos processos que envolvem diferenças sociais, políticas, econômicas e identitárias que participam dos estudos desta etnografia. Por um lado, atravessa as fronteiras do julgamento estético segundo seus núcleos sociais de origem e constitui relações alternativas para sentidos e formas de acordo com as possibilidades apresentadas nesses contextos em que na maior parte das vezes ele era o “índio”, o “caboclo”, que pouco sabia sobre os lugares de poder da sociedade hegemônica; e em alguns momentos ele não é imediatamente reconhecido como caboclo, como quando serve à marinha e passa a ser o principal guia de uma embarcação.

No último dia que visito o Yaí, 30 de março de 2010, ele revela o nome de seu clã como sendo descendente de Yogã, “nós somos descendentes de Yogã, somos todos Yogã”, e diz que sua irmã, a Pajé Esmerinda, não conhecia este nome, somente ele, pois a Pajé havia apresentado outro nome para o clã, Mîpîriporã, Orelha, coisa que ela também demorou muito a falar. É explícito aqui, assim como em todas as outras abordagens dos três irmãos, o segredo, a persistência em não revelar o passado. Entendo que esta posição se deve ao fato de que, no passado, era necessário ocultar aos outros, especialmente aos brancos, os conhecimentos sobre seus familiares como estratégia de proteção, como o que aconteceu com suas vidas guardadas no interior da mata.

Suas reflexões para a pesquisa consideram ser insustentável o modo como as relações sociais são estabelecidas hoje, neste “mundo”. É preciso mudar as relações sociais; para isso é preciso também mudar o modo como nós, pesquisadora e Mestre tradicional, nos relacionamos. Nossa relação em pesquisa é apontada como implicada na vida social contemporânea à pesquisa de campo. O “fim do mundo”, ou o fim do modo como as relações sociais estabelecem-se é não só inevitável como necessário, pois as condições atuais de vida social humana são insustentáveis, segundo o Pajé.

A violência e miséria vividas no cotidiano da periferia da cidade, a corrupção nos sistemas administrativos em suas diversas instâncias - o que foi mais evidenciado devido ao período eleitoral que correspondeu à grande parte do período da pesquisa de campo -, as falhas do sistema de atendimento à saúde, que batem à porta do Pajé na forma de pacientes que sofreram intervenções erradas de profissionais da biomedicina.

Todas estas circunstâncias sociais são correlatas ao fato de pesquisadores, cientistas, doutores, antropólogas/os, requisitarem os conhecimentos de Mestres tradicionais sem retornar a eles a implicação da dependência disciplinar em relação a seus conhecimentos, quer seja na forma de reflexões formuladas pelos Mestres, quer seja a partir do acesso aos seus modos de vida social. O Yaí reivindica, portanto, o lugar de sujeito do conhecimento científico, desde que este conhecimento produzido dependa de seus conhecimentos para existir, como é o caso desta tese.

No início de nossa pesquisa, as evidências apresentadas pelo Yaí tratavam do fim do mundo, da miséria e violência vividas na cidade, dos sistemas político e econômico-administrativo da cidade, do estado e do país e ao sistema de saúde, às limitações dos pesquisadores, médicos, doutores, considerando também o modo como eu própria orientava esta pesquisa. Suas reflexões são apresentadas a partir de exemplos objetivos

que as evidenciam, em ilustrações de circunstâncias sociais de sua trajetória e de relatos cosmológicos, assim como pela ênfase do Yaí Avelino para que nosso acordo seja público, fundamentado na gentileza e no respeito, e sustente um diálogo entre interesses explícitos. O Yaí, por sua vez, apresenta sua limitação de poder e legitimidade públicos nos espaços reservados à produção de conhecimento na sociedade hegemônica.

A ênfase em sua legitimidade é apresentada a partir das referências que lhe dão suporte ao exercício de conhecimentos junto a quem lhe requisita apoio, cura e orientação. Ou seja, o que está em jogo é o poder para resolver os problemas que lhe são apresentados. Na medida em que ele passa a ser conhecido pela capacidade de resolver problemas que afligem seus pacientes - quer sejam de ordem física, psíquica ou social - a confiabilidade possibilita a continuidade do seu trabalho que, bem sucedido, o mantém em sua posição de curador, benzedor, pegador de ossos, pajé.

São, portanto, os resultados de suas intervenções terapêuticas que proporcionam confiabilidade na sua capacidade de orientar esses processos terapêuticos. Do mesmo modo, o que está em jogo no nosso trabalho, para o Pajé, é a minha capacidade, o meu poder, para responder às suas expectativas para as relações sociais que envolvem a produção de conhecimento. Ele explicita a diferença entre o modo como ele e seus Mestres orientam a política das relações para esses modos tradicionais de produção de conhecimento e a política das relações para a produção de conhecimento a partir dos modos como os brancos as orientam. Transformar as relações em pesquisa significa, portanto, transformar as relações sociais a partir do modo como os brancos doutores as orientam.

O Yaí Avelino possibilita-me acesso aos relatos dos processos migratórios de sua família, aos modos de vida social de seus familiares no passado e estabelece relações o passado e as relações no presente. Apresenta uma análise e compreensão crítica para essas relações sociais no presente em diferentes dimensões. Entre estas, o Yaí destaca as negociações entre conhecimentos conforme as iniciações e os ensinamentos aos quais ele próprio foi preparado por seus pais e avós.

O Pajé Avelino apresenta também a prática de benzimentos para o cuidado com as crianças desde antes do nascimento, e para o bem estar das pessoas, individualmente ou em suas famílias e trabalho, enquanto estratégias para orientar as relações nos campos políticos, econômicos e sociais locais, para a vida na cidade, com a finalidade de mudar as

condições da vida em Manaus, que suas palavras retratam como circunstâncias de violência e desrespeito nas interações sociais.

Por outro lado ainda, o Yaí Avelino Trindade apresenta alguns dos limites e possibilidades de cientistas e pesquisadores sobre seus próprios ofícios, graças às visitas que esses lhe fazem, assim como às visitas que o Pajé fez às instituições de ensino e pesquisa em Manaus, INPA, Fiocruz e UFAM. Nessas situações, o Yaí avalia como pesquisadores orientam os modos de acesso ao conhecimento, enfatizando a tendência reducionista do método científico, para o que sua principal referência é a dissociação entre partes interdependentes, ou seja, a ciência separa para compreender, o Yaí relaciona, o que também participa à crítica às estratégias que a antropologia assume para a produção de conhecimento sobre a vida social humana a partir da divisão entre sujeito e objeto do conhecimento.

O Yaí critica¹³⁶ a dissociação das práticas biomédicas entre corpo e psique, assim como a dissociação entre produção de conhecimento em antropologia e as relações sociais que o constituem. Ao mesmo tempo que os antropólogos dedicam-se a compreender as relações sociais, não compreendem sua condição de dependência em relação aos conhecimentos dos sujeitos sociais com os quais trabalhamos, o que é reafirmado pelos outros Mestres tradicionais.

Seus conhecimentos e atividades o fazem reconhecido tanto pela população local que se beneficia de seus procedimentos terapêuticos, quanto por pesquisadores das instituições de ensino e pesquisa na cidade de Manaus, que também aproveitam o conhecimento do Yaí Avelino em eventuais palestras proferidas por ele.

Junto ao Kûmu Ovídio e outros pajés presentes em Manaus, hoje o Yaí Avelino Trindade participa, ativamente, de debates e projetos voltados ao reconhecimento e legitimidade sociais equitativos para conhecimentos tradicionais, especialmente na elaboração e implantação de um sistema de saúde que possibilite a continuidade dos trabalhos de pajés e curadores tradicionais junto aos profissionais da biomedicina em Manaus e no estado do Amazonas. Até hoje o Pajé não recebe apoio dos governos, municipal, estadual e federal, mas a expectativa de todos os pajés envolvidos neste projeto é a possibilidade de que suas atuações

¹³⁶ O Pajé relata também uma situação em que pesquisadores das ciências biológicas exibem a espécie saracura-mirá, (nome usado pelo Pajé) mas não identificam o macho e a fêmea da espécie, o que ele considera um absurdo para estudiosos de botânica.

tenham apoio dos governos. Acrescente-se que o Pajé não atua como responsável pelo preparo de curadores que possam atuar como ele¹³⁷.

2.3.14 Curupira

É assim Curupira, trabalho dele é isso. E lá no... onde nós trabalhava, no seringal, tinha esse bicho. Mato. Uma parte mato, na beira do rio grande mesmo. A gente vai viajando assim de motor. A gente vê o mato baixo, vai embora. Diz que ai ele já comeu pessoa. Seringueiro né? Aí, um homem foi trabalhar seringa, cortar seringa, ele fez barraco, bem na boca do igarapé tem lugares barraco colocação. Aí ele fez barraco, ele tinha mulher, tinha. Aí ele foi, começou abrir estrada, [(?) 00:06:20;24] . Aí ele peg... pra lá dá muito peixe. Aí ele pegou o peixe assou, guardou pra ele comer outro dia. Parece que mulher não cuidou ele. Acordou madrugada. Aí ele chamou ela pra, pra ela esquentar, pra ela cuidar aquele comida pra ele comer. Tipo gente que toma café, né?, vai pro trabalhar. Diz que assim ele fez: [00:06:51;13] ela não quis levantar, ele comeu peixe, ah, frio mesmo. Comeu, comeu com farinha, tomou água e foi embora. Quando ele cortou (desenha com o dedo no ar o movimento da manobra do barco). Pegou o barco, quando ele foi corrido (sem manobra) pareceu homem: ‘Ô...’, não sei como é nome dele? Nem sei, me esqueço... ‘Ô, ô Jadu, tu já vai voltando?’, disse: ‘Já.’. ‘Ta voltando de seringa?’, disse: ‘Já.’. ‘Já vai colher?’, disse: ‘Já.’. ‘Vem cá!’, aí ele foi [(?) 00:07:25;00]: ‘Vai dar leite pra você, vou lhe ensinar desse jeito. Deixa eu pegar tua cabeça.’. Ele pegou cabeça dele. Pegou, pegou, pegou, pegou (fala baixo). Aí ele chupou: ‘Chxxxxx.’. Ficou só o coro. (Manaus, 6 de novembro de 2008.)

O Yaí Avelino apresenta as histórias do Curupira indicando-o, sempre, como um devorador de almas, que vive nas matas distantes e em locais de difícil acesso.

¹³⁷ Anexos, documentos fotografados, Foto 1. Estavam presentes na reunião referida no documento em anexo os pajés Avelino Trindade e Ovídio Lemos Barreto.

Na primeira versão, é um devorador que suga a alma humana desde o alto da cabeça. De algum modo, esse Curupira faz com que suas vítimas não percebam sua ação. Apresentam-se fragilizadas por alguma falta própria, quer seja por falta de reza ou de cuidado nas relações sociais que deveriam ser de reciprocidade.

O Curupira é externo a essas relações e usurpa da fragilidade para as relações, o que implica no prejuízo de todos os envolvidos com a vítima. Por um lado, de modo direto, a condição equitativa para a relação entre os poderes do Curupira e os nossos poderes é entre iguais, “é gente igual a gente, é uma pessoa”. Por outro lado, o Pajé ressalta a nossa segurança e explica que nós, eu e ele, ainda somos mais fortes que o Curupira.

O Curupira parece evidenciar a ação do estrangeiro ameaçador que deve ser respeitado graças a seus estranhos poderes. Às vezes, assim como foi visto na exposição da Pajé Esmerinda, as características do Curupira são facilmente associáveis a indígenas que não tinham contato com brancos, o que ele não expõe diretamente; quem faz essa abordagem de modo direto é o Pajé Umbandista João Costa, que apresenta os arredios, num período em que podiam ser tomados por hostis a brancos e a indígenas que passam a viver como brancos. Isto em consonância com os relatos de seus irmãos.

A história do Yaí apresenta momentos em que “nós” somos eu e ele, em outros momentos “nós” aparece mais próximo da idéia de indígenas que procuram viver como brancos, pois que são esses que tem o poder da reza que, segundo ele, é a reza que torna alguém protegido contra os poderes do Curupira, “quem não conhece reza, não tem proteção”.

O Curupira, em outro momento, é tratado pelo Yaí como um sugador de histórias que suga nossas histórias aos poucos, tira as histórias de suas vítimas até que elas definham e morram. Esse Curupira que se apropria das referências alheias deve ser extinto. Eis que enquanto o Yaí dizia estas palavras, alertava-me sobre a ação nefasta do Curupira vampiro de referências históricas e sociais, lá estava eu, diante do Yaí que me oferecia suas próprias reflexões, suas histórias e referências. Imagino que tenha sido proposital o resultado das palavras daquele homem com setenta e dois anos, que sobreviveu à travessia entre diversos grupos sociais, sobre a minha consciência, de modo a fazer sentir-me o próprio Curupira, e evidenciar na expressão da face que não queria ser o Curupira devorador de almas que aparentava existir em mim diante de seus olhos.

2.4 PAJÉ-UMBANDISTA JOÃO COSTA

É Umbanda não tem, não tem tambor. Eles não usam, não gostam de tambor. Eles só fazem a Linha Branca, que chama. Aí senta, aí o médium senta na mesa. Aí senta, concentra. Aí, baixa o espírito. Aí, foi indo, foi indo, foi indo. Quando foi um dia, me deu uma vontade! Me deu saudade por que na época meu pai ainda vivia. Me deu saudade. Aí, fui falei com eles, né? Disse: Mestre – por que na Umbanda a gente chama ou espírito, ou Mestre, não chama Caboclo. -, então, aí, eu fui e disse assim: Mestre, eu quero falar com o senhor. (Manaus, 13 de dezembro de 2008).



Figura 7 - Pajé Umbandista João Costa entre as ervas medicinais que cultiva em sua casa.

Fonte: foto da autora

O Pajé-Umbandista João Costa é o mais novo entre os filhos vivos de Benedito Trindade, a quem não tarda o envelhecimento e cabelos brancos. Portanto, irmão do Yai Avelino Trindade e da Pajé Esmerinda Trindade da Silva. O Pajé é pai do Babalorixá Daniel, que é

Irmão de Santo da Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira, autora, junto aos indígenas, do artigo que se propõe a apresentar antropóloga e nativos como sujeitos do conhecimento. Ambos, Daniel e Conceição, são Filhos da Mãe de Santo Graça de Xangô.

Seu João acompanhou minha pesquisa de mestrado como tradutor de sua irmã Esmerinda e sempre esteve próximo do Yáí Avelino, que o apresentou como Pajé. Em nossas conversas, porém, acompanhava irmão mais velho como aprendiz, não foi ensinado pelos pais.

Após sete anos que iniciei minhas pesquisas e muita insistência, cinco meses após minha chegada em Manaus para o trabalho de campo, o Pajé Umbandista aceita levar-me a sua casa. É quando descubro que é um Terreiro de Candomblé, que seus filhos e netos são Filhos de Santos e que um de seus filhos é Babalorixá. É Daniel, um homem jovem, com voz pausada e fala em tom baixo. É evidente a relação de cuidado do pai em relação ao filho.

Entendo que a demora do Pajé em me apresentar a sua casa, ao seu Terreiro, suas referências umbandistas, seus filhos, que são Filhos de Santo no Candomblé, aconteceu exclusivamente por ele não imaginar que eu pudesse aceitar sua relação com religiões afro-brasileiras como “boa para a pesquisa”. Como entendo que eu não demonstrava motivos que o fizessem pensar que estava tratando com uma pessoa preconceituosa, concluo que os motivos que o levaram a demorar tanto para me revelar esse segredo são resultados de uma leitura a partir de outros contatos feitos pelo Pajé com não afro-religiosos, pesquisadores, brancos. Suponho que outras relações anteriores à nossa em pesquisa, o levaram a acreditar ser necessário proteção máxima, ou seja, ocultar parte de sua vida, o que ele conseguiu fazer com mestria, pois eu não imaginava que isso fosse possível acontecer.

É interessante lembrar que este segredo não foi guardado somente por ele, mas por todas as pessoas de sua família com as quais eu mantinha contato, especialmente seus irmãos Avelino e Esmerinda, mas também alguns de seus filhos e sobrinhos. No total, foram sete anos sem que o Pajé e seus familiares revelassem esse segredo, ou dessem alguma pista de que existisse esse vínculo entre o Pajé e religiões afro-brasileiras. O que também evidencia que sabem guardar segredo pois eu nunca imaginei que Seu João atendesse em sua comunidade como Pajé Umbandista, pai de um Babalorixá e sua casa fosse um Terreiro de Candomblé.

Aconteceram algumas menções por parte do Yáí Avelino sobre a presença de religiões afro-brasileiras em sua trajetória; ele começou a me contar histórias sobre Exús e Pomba Gira, fazendo alusão às

dicotomias bem e mal, enfatizando os poderes do mal, do diabo e do Curupira. Pareceu-me que o Yaí estava testando minha reação para saber se eu receberia as informações sem preconceito, antes de saber do envolvimento do Pajé João com o Candomblé cruzado com Umbanda. A Pajé Esmerinda também falava algo sobre a aproximação entre seu marido e religiões afro-brasileiras, sem juízo explícito de bem e mal. Portanto, ambos citaram de modo distanciado estas circunstâncias e assuntos, de modo que eu não imaginei ter a revelação que tive.

Logo em seguida, o Pajé Umbandista João apresentou-me ao Terreiro de Candomblé Mina Nagô Keto cruzado com Umbanda, da Mãe de Santo Graça de Xangô, Mãe de Santo de Daniel, seu filho. O Pajé deixa claro que qualquer coisa que eu fizesse com seu filho e estivesse relacionado ao Candomblé, era preciso pedir, antes, permissão à Mãe de Santo de Daniel. Sou apresentada à Yalorixá Graça para que ela avalie se estarei autorizada ou não a trabalhar com minha pesquisa no Terreiro do Pajé João. Nesse mesmo dia conheço a Yalorixá Conceição, que o Pajé apresenta como uma “filha mais velha”.

A experiência simultânea de João, como pajé e umbandista, ou seja, suas referências indígenas e seu pertencimento a centros de religiões afro-brasileiras, assim como a vida cotidiana na periferia de Manaus junto a igrejas cristãs, possibilita que suas principais análises críticas estejam voltadas para as diferenças, conflitos e associações estabelecidas a partir dessas identidades.

Tal como seus irmãos, ele me apresenta sua trajetória como forma de indicar seus interesses em relação à pesquisa. Essa estratégia aos poucos me pareceu óbvia, pois meus interesses estavam centrados em suas vidas sociais. No entanto, o Pajé Umbandista João Costa enfatiza sua parceria, acompanha os irmãos, de um lado e de outro, acompanha as práticas afro-religiosas. É, portanto, homem dedicado a essas relações e submete-se à autoridade do irmão quando é Yaí que lhe ensina, e à autoridade das Yalorixás, que participam diretamente da orientação de toda sua família. A reciprocidade do Pajé Umbandista está em “servir a quem o serve”, expressão usada pela Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira.

2.4.1 Das fugas para o interior da mata à Manaus

Segundo os relatos de seus irmãos, o Pajé João nasceu no mesmo igarapé que eles, Wi'ígarapé. Seu nascimento acontece quando a chegada dos padres é percebida por seus familiares como uma possibilidade de garantia de vida da criança. Assim, diferentemente de

seus irmãos, Esmerinda e Avelino, o Pajé João frequentou os internatos desde, aproximadamente, seus oito até os treze anos de idade, quando aprendeu a ler, escrever e falar português sem sotaque. Por um lado, não recebe iniciação por parte de seu pai como Kûmu, suas práticas são devido aos ensinamentos do seu irmão, o Yaí, Avelino Trindade; por outro, não se sente seduzido pelos ensinamentos religiosos pregados pelos padres. Confessa ter sido uma criança que se mantinha distanciada das atividades, e que os padres não conflitavam com seu comportamento arredo, permitiam que ele passasse os dias brincando nos pátios e espaços no entorno do internato.

A descrição de um período mais remoto da vida do Pajé acontece durante minha pesquisa para o mestrado e, como disse em outro momento, é a lembrança das fugas de sua mãe, com ele ainda bebê de colo. Seu relato acentua a necessidade do segredo, de não revelar esse fato para outras pessoas quaisquer e diz: “agora a gente entende, quando chegavam os brancos ela fugia por que os brancos roubavam e matavam crianças.” Sua mãe tinha que fugir “pelo mato onde não tivesse caminho, nem um pouquinho, senão eles seguiam” (Pajé João, em 22 de novembro de 2003), o que entra em convergência com a história contada pelo Yaí Avelino. É interessante notar aqui que a Pajé Esmerinda, apesar de ser mais velha, ou talvez justamente por ser mais velha, não relatou sobre estas fugas, ainda que eu tenha mencionado algo a partir do que disse o Pajé João Costa. Suponho que sua absoluta reserva sobre o assunto, no período de minha pesquisa de campo, também seja resultado de uma posição que lhe foi ensinada, uma orientação assumida pela família para estes contextos, em que a diferença entre a vida e a morte poderia ser definida por uma palavra.

Sua mãe fugia correndo para o mato fechado, sem trilha, com os filhos pequenos como estratégia para protegê-los, toda vez que percebia a possibilidade de aproximação de brancos. A fuga para a mata cerrada e sem trilha é revelada como estratégia principal das mães indígenas que criavam os filhos longe da consciência dos brancos sobre sua existência.

O Pajé fala que conheceu seu irmão Avelino depois de sair do internato, o que acontece somente após seus 13 anos de idade, e confirma a vida do Yaí guardada em segredo pelos pais. É interessante notar que o Pajé João nada lembra sobre a existência de seu irmão, o Yaí Avelino, antes de seus treze anos de idade.

Seus pais nem sempre podiam buscá-lo para passar com eles o período de intervalos letivos. Explica que as condições das viagens eram adversas, a distância entre o local do internato e a casa dos pais era grande, e o percurso de chegada era de difícil acesso com rios sinuosos,

estreitos e cheios de cachoeiras. Essas dificuldades o fizeram permanecer por anos ininterruptos no internato, sem rever os pais. Conta que quando estava no internato dos padres acabou a Segunda Grande Guerra, e cita o ano de 1944. (filmado em 20 de dezembro e 2008).

Ao sair do internato vai trabalhar para o transporte fluvial nas proximidades de São Gabriel da Cachoeira. Nesse período morava em um barco onde qual trabalhava. Antes de completar um ano após sua saída do internato, segue viagem para Manaus.

Na cidade de Manaus, permanece no porto e abandona o trabalho no barco que o levou à capital. Depois de algum tempo trabalhando no porto, o Pajé procura os centros de documentação. É quando oficializa seu nascimento com a ajuda de um amigo e, na falta de sobrenome, registra-se com o sobrenome de seu amigo, passando a se chamar João Costa.

Após poucos anos consegue ser admitido no Exército brasileiro e passa a morar no quartel que lhe oferece casa, alimentação e um soldo para suas despesas. Passam mais alguns anos até que conhece sua mulher, a jovem Rossilda, que se mudou do interior para Manaus na companhia dos pais. O Pajé, exatamente do mesmo modo que seu irmão Avelino, relata que demorou a decidir casar, pois considerava que ele não tinha condições de sustentar uma família. É após seu casamento que o Pajé Umbandista conhece as religiões afro-brasileiras.

2.4.2 Primeiros contatos com religiões afro-brasileiras

Sua inserção no universo cosmológico das religiões afro-brasileiras se dá junto à sua família e o Candomblé e a Umbanda passam a ser parte da vida de todos os filhos e netos que dividem o mesmo terreno e Terreiro com cinco pequenas casas, sendo duas destinadas aos Congás de Yá Conceição e do Babá Daniel.

O Pajé João conhece um Centro de Umbanda quando sua filha mais velha, Socorro, ainda era um bebê. Dona Rossilda, sua mulher, sofria com problemas de saúde e foi convidada por uma amiga a visitar um Centro de Umbanda num momento em que o Pajé João, que ainda não era identificado com pajé, estava trabalhando. Ao voltar, conta ao marido que foi a um Centro de Umbanda e que um Caboclo, espírito incorporado em um médium, chamou seu marido para conversar com ele. Ambos preparam-se para o encontro levando um par de cadarços do Pajé, conforme o Caboclo havia solicitado. Esse é o início de uma aproximação em que os espíritos lhes aconselhavam sobre decisões a serem tomadas.

Conta o Pajé que os resultados das orientações dos espíritos incorporados proporcionaram sucesso em seus empreendimentos, o que lhe fez permanecer em constante relação com eles. Ressalta também que as práticas espirituais afro-brasileiras eram e são bastante procuradas na capital do estado, ou seja, essa aproximação aconteceria em algum momento e foi uma descoberta mútua. Conta o Pajé que os espíritos tiveram dificuldade para descobrir seu guia, o que se deve à diferença entre as práticas espirituais de seus pais e as da Umbanda. Por outro lado, relata que, para ele o Candomblé e Umbanda, a mediunidade e todas as práticas rituais que aproximam e vinculam seres humanos e espíritos, eram desconhecidas.

Diferente do Yaí Avelino e da Pajé Esmerinda, que têm sua principal referência na infância junto aos pais e avós e conheciam práticas espirituais, rezas, iniciações e cosmologia indígena, o Pajé João descobre um universo de práticas e cosmologias, não imaginado por ele, através da Umbanda e do Candomblé, sendo sua iniciação como Pajé posterior a sua inserção nos Terreiros de Umbanda.

Esse período inicial acontece quando o Pajé mora no bairro Morro da Liberdade, conhecido pela presença de centros de religião afro-brasileira. Depois de algum tempo, muda-se para o Lírio do Vale e passam a morar lado a lado, ele e seu irmão Avelino. Posteriormente a Pajé Esmerinda muda-se para o mesmo bairro, há alguns quarteirões de distância das casas dos irmãos.

2.4.3 Três bairros, o centro da cidade e o centro da mata

O Lírio do Vale é o segundo bairro onde o Pajé João mora. Apesar de estar próximo do irmão, as condições do local onde ficava sua casa o levou a sair daquele lugar. Morava ao lado de um igarapé que até hoje transborda e inunda as casas com o lixo nele jogado e o barro que se mistura na água quando chove. Hoje moram nesse terreno sua filha Suíra e seu filho Samuel¹³⁸.

Cansado de sofrer com os danos da inundações, mudou-se para o bairro Cidade de Deus e levou consigo seu filho Daniel. Entre as pessoas da família que moram hoje neste mesmo bairro estão Daniel, sua mulher e filhos, Neto (neto do Pajé), sua mulher, e os filhos (bisnetos do Pajé), e a segunda filha da Pajé Esmerinda, Dina, com as filhas e netos.

¹³⁸ A casa do Yaí Avelino foi construída cerca de vinte metros de distância do igarapé.

O Pajé relata a rejeição à identidade indígena socialmente imposta¹³⁹. “Índio era quem come gente.”. Sua reflexão sobre a identidade indígena percorre desde o aspecto mais pragmático do cotidiano em Manaus, até uma interpretação cosmológica para a cidade que reúne simultaneamente cosmologias brancas, afro-brasileiras e indígenas. É na interpretação cosmológica que a identidade indígena é reconhecida em suas melhores qualidades; desta perspectiva emergem as identidades dos índios, Encantados e Caboclos, que participam dos rituais de Candomblé cruzado com Umbanda. Jurema, Jureminha, Tapindaré, João da Mata, Tupinambá, são espíritos de índios que atuam poderosamente em defesa de seus Filhos. Na primeira Festa de Santo da qual participei, festa de aniversário da Cabocla Dona Caetana, tive a oportunidade de compartilhar a presença de marinheiros, ciganos e índios, entre as identidades dos espíritos incorporados.

2.4.4 O Curupira, os Exús e o diabo cristão

O Curupira é apresentado a partir de diferentes abordagens pelo Pajé. Porém, todas trazem o Curupira como vivendo na mata. Na primeira versão, o Curupira é o Diabo em oposição a Deus. Cada qual ocupa um espaço próprio, Deus “manda” na região mais central da cidade e o Curupira “manda” na mata, sendo o local onde mora o Pajé, na Cidade de Deus, “o Centro da Mata, onde quem é o dono, quem manda é ele”, o Curupira. Deus está em relação com um espaço de sofrimento e o Curupira, o Diabo, com a proteção na mata. A idéia da proteção, no Candomblé, também está associada aos Exús e Escravos, que as igrejas cristãs interpretam como sendo o Diabo. A noção de proteção, nas cosmologias indígena e afro-brasileiras, na interpretação do Pajé, reúnem o Curupira e os Exús, numa visão cristã do que vem a ser o Diabo.

Chamo atenção para a oposição das ideias: para o Pajé, o lugar regido por Deus é um lugar de sofrimento, ao contrário do que é associado pelo cristianismo, em que o lugar de sofrimento é o lugar do Diabo.

Isso leva o Pajé a contar uma piada que explica a situação:

Um vendedor de latinhas de cervejas está para morrer e pede aos filhos que coloquem no caixão dele um isopor com cervejas para ele continuar trabalhando no Céu, por que ele gosta do trabalho dele. Ele

¹³⁹ Para uma reflexão sobre os desafios impostos pela condição de índio na cidade de Manaus, ver Fígoli, 1982 e 1983.

morre e os filhos respeitam a vontade do pai. Quando chega na porta do Céu ele pede pra ficar do lado de fora vendendo as cervejas e as cervejas esgotam em pouco tempo. Depois de alguns dias felizes, vendendo muitas latinhas de cerveja, o homem decide visitar o inferno, e intui, “lá devo vender muito melhor do aqui, os pecadores todos devem estar precisando de uma cerveja.”. Após três dias de fracasso tentando vender cerveja na porta do Inferno, decide pedir explicação ao Diabo que responde, “aqui ninguém gosta de cerveja, só tem crente.”, explica o Pajé, “o mal está na cabeça das pessoas, quem é inocente não pratica o mal, não faz pecado.”.

Outra versão é contada pelo Pajé Umbandista como sendo uma explicação dada pelo espírito do Caboclo Boiadeiro Zé Vaqueiro. A diferença da versão do Caboclo para a primeira, é que há a dicotomia centro-mata, mas não é citada a palavra Deus. Essa explicação é dada num momento em que o Pajé entra na mata para coletar plantas que usaria em remédios, acompanhado do Caboclo incorporado em seu filho Daniel. O Caboclo Boiadeiro explica sobre o Curupira. O Curupira, segundo o Caboclo, é protetor da mata. Isso acontece antes do filho passar a ser Babalorixá.

Numa terceira versão, relata que o Curupira era um parente de sua família. Segundo o Pajé, às vezes sumiam pessoas que se aproximavam do lugar onde ele vivia. Conta o Pajé que o Curupira comia as pessoas e todos evitavam passar pelo lugar onde o Curupira vivia, até que um dia, o padre do lugar resolve encontrar com o Curupira. O padre leva seus objetos de reza e água benta. Ao encontrar com Curupira, joga água benta que acerta o homem na testa. Após esse encontro o Curupira é convertido e passa a viver na vila e a frequentar a igreja. Complementa o Pajé: “O Curupira que comia gente, agora tem medo de padre e até frequenta a igreja.”. Esse era um parente nosso, Juanito.

Toda essa relação de proximidade com o Curupira mostra a ênfase da família na estratégia de proteger-se dos brancos dentro da mata, o que, para o Pajé João, é um espaço de proteção em relação aos conflitos próprios dos “espaços” de Deus na cidade. Do estádio de futebol Vivaldo Lima até o centro é território de Deus, as regras de conduta são diferentes das regras que governam as terras do Curupira.

2.4.5 Iniciação do Babalorixá Daniel Costa

Esse menino aqui ta com três Exús. Eles dão o nome de três Exus, é... o Homem, o chefe mesmo.

O...” – como é aquele outro – o Exú Morcego e Tranca Rua. [...], por isso que ele fica assim. [...] Aí Zé Pilintra, disse [...] “Tão brigando.”. É, isso é verdade. E agora, como é que nós vamos fazer? Aí ele mandou logo fazer, comprar pra fazer o Ebó dele. Aí peguei, comprei. [...] To dizendo que eu entendia da Umbanda, mas não dessa linha de... Aí eu fiquei olhando, [...] o quê que vão fazer aí? Aí, ele foi e disse assim: “Olha Seu João, o senhor não pode responder, agora quem vai responder é ele (Daniel): o senhor quer trabalhar ou não quer?”. Ele pensou que trabalhar, arrumar emprego, como eu também caí nessa (risos). Aí disse: “Não, bem, eu quero trabalhar.”, ele respondeu pra começar trabalhar. Aí foram discutir qual é o Caboclo de Luz que tava mais perto: “Só tem um, só, só chega, no momento só aparece um.”. [...] Aí Seu Zé Pilintra disse: “Não, só o Seu Zé Vaqueiro. [00:23:13;17] Mais próximo, só ele. O resto ta (?). Daqui que chega, vai embora, e o menino... não pode demorar muito tempo assim.”, “Ta bom, então vai ser ele.”. Aí terminou a sessão, fomos lá. Ele disse: “Tem que trazer o menino, fica dando banho. Traz aqui e dá banho, no outro dia, fazendo assim.”. Aí quando ele inteirou catorze anos, faltava parece que três meses pra catorze anos, teve trabalho. Ele tava lá na corrente. Seu Zé veio na marra. Aí pronto. Assim que ele começou a trabalhar. Pajé João Costa. Manaus, 13 de dezembro de 2008.

Daniel, entre seus filhos homens é o que apresentou mediunidade desde a infância, quando ainda morava no bairro Lírio do Vale. O Pajé vai a um Terreiro de Candomblé cruzado com Umbanda pedir ajuda ao Pai de Santo M.; seu filho Daniel, com doze anos, passa a sofrer com a incorporação de espíritos, sem controle sobre sua mediunidade, o que coloca em risco a vida do rapaz.

A primeira situação de perigo relatada é quando Daniel é encontrado desacordado no canteiro público de uma avenida próxima a sua casa. Pouco tempo depois, o rapaz é encontrado por sua irmã, em seu quarto, contorcendo o corpo. É quando o Pajé Umbandista decide encaminhar o filho a um Terreiro para pedir orientação.

Daniel é iniciado nos rituais de Candomblé e passa a incorporar o espírito de Seu Zé Vaqueiro, com o qual trabalha até hoje, Caboclo,

Chefe da Casa, que vem sob a autoridade Orixá Oxóssi, pois os Caboclos, Encantados, Exús, estão sempre sob a autoridade maior dos Orixás¹⁴⁰.

O tempo passa e Daniel transforma-se num homem casado e com filhos, mas não consegue dar continuidade aos rituais que o fariam ascender na hierarquia do Candomblé, para sua maior autonomia e responsabilidade. Conta seu pai João que apesar do assentamento¹⁴¹ a família ainda sentia a presença de espíritos perturbadores na casa, ouvia-se coisas e as paredes da casa apareciam riscadas sem que se soubesse quem teria feito isso.

A Yalorixá Conceição e o Pajé explicam que o assentamento do Escravo de Daniel foi feito errado. O assentamento que define a presença de espíritos de luz cultuados pelo médium, a fim de acompanhar, proteger e ajudá-lo em sua própria vida e mediunidade, sendo feito errado, atua ao contrário, torna-se uma presença que pode atrapalhar e até provocar grande prejuízo para o médium e para todos os envolvidos.

A mudança na situação do assentamento que foi feito errado acontece quando a família conhece a Yalorixá Conceição, que leva Daniel ao Terreiro de sua Mãe de Santo, Graça de Xangô, que o aceita como Filho de Santo. A Yalorixá Conceição conta que não assume o lugar de Mãe de Santo de Daniel, por ela própria ser Irmã de Santo de seu outro Pai de Santo, M. Assim, a Yalorixá Graça de Xangô, Mãe de Santo de M., teve autoridade para refazer o que havia sido feito errado por seu Filho de Santo. É quando Yá Graça se torna Mãe de Santo do filho do Pajé Umbandista João Costa.

O Candomblé passa a ser o principal vínculo entre Yá Conceição e a família do Pajé-Umbandista João. Vários laços são estabelecidos a partir da fraternidade do Candomblé. A aproximação entre cosmologias do Candomblé e da Umbanda e cosmologia Tukano/Yepamahsã é complementada pelo vínculo fraterno entre a Yalorixá Conceição e o Babalorixá Daniel Costa, que se tornam Irmãos de Santo, e simultaneamente o Pajé-Umbandista passa a considerar a Yalorixá Conceição como sua “filha mais velha”. O que é ainda mais fortemente marcado pelo apoio mútuo e a parceria cotidiana entre a família do Pajé-

¹⁴⁰ Existe hierarquia entre os espíritos, o que justifica a importância da iniciação de um médium. Na iniciação, o Orixá passa a exercer poder, estando os Orixás no mais alto nível hierárquico. Os espíritos dos Caboclos, Encantados, Pretos Velhos, Exus, são submissos à autoridade do Orixá e, portanto, respeitam o Orixá do Filho que protege o médium.

¹⁴¹ Assentamento é um ritual afro-religioso que “firma” os espíritos que o médium mantém relação, incorpora-os ou não. Estes espíritos podem ser desde o Orixá ao Escravo.

Umbandista João Costa e a Yalorixá, que compartilham o mesmo Terreiro.

A fraternidade e as referências ancestrais às cosmologias indígena e do Candomblé são apresentadas como um elo entre pajelança e religiões afro-brasileiras.

A relação entre o Pajé-Umbandista e a Yalorixá é permeada pelas interpretações e experiências espirituais que aproximam as práticas de pajelança e o Candomblé. O Pajé conta que quando Yá Conceição chegou pela primeira vez em sua casa, ele a reconheceu, e explica, “sonhei com ela antes dela chegar. Quando vi ela entrar, já sabia quem era.”.

A Yalorixá morava no mesmo bairro, numa casa próxima a do Pajé. Daniel, seu filho, é quem começa a frequentar a casa da Yalorixá. A aproximação se estabelece, quando Yá Conceição precisar sair da casa onde morava e o Pajé tinha uma casa vaga entre as de seu quintal. Yá Conceição muda para junto da família do Pajé, onde passam a compartilhar no cotidiano suas experiências cosmológicas. Depois de sair da casa do Pajé para morar num bairro mais próximo do Terreiro de sua Mãe de Santo, a Yalorixá mantém seu Altar com os Santos assentados em um pequeno quarto independente, construído pelo Pajé. Conheci o assentamento da Yalorixá poucos dias depois que a conheci, em novembro de 2008, quando participei da Festa de Santo para o aniversário da Cabocla Dona Caetana, que acontece no Terreiro do Pajé-Umbandista João Costa.

2.5 CANDOMBLÉ KETO MINA NAGÔ CRUZADO COM UMBANDA



Figura 8 – Na Umbanda se diz assim: ‘Não mexas em coisas Sagradas, não se intrometa em que não conheces.’ Sacerdotisa Graça de Xangô¹⁴² [00:29:27;10] 2009 07 02.

Fonte: foto da autora

¹⁴² CANDOMBLÉ NAÇÃO KETO OBÁ TUNDEGI CRUZADO COM UMBANDA.

O que eu quero? Como ela deixou tudo pela nossa conta, eu acredito, eu acredito não, eu tenho certeza que nenhum ser humano vai a lugar nenhum sem a mão do próximo. Seja ele médico, seja ele antropólogo, seja ele quem for, até pra ser um bandido, ele não vai sozinho, não é verdade? Claro que nós aqui não queremos ser bandidos, né? É a realidade da vida. [00:00:30;07] Então, todos nós precisamos um do outro, como vocês que estão fazendo Antropologia, pesquisa, como ela que chegou até a gente. Se eu não falasse nada, se ela não tivesse a oportunidade de conhecer a vida de cada um desse grupo, como é que ela ia fazer? Foi a gente mas poderiam ser outras pessoas, e aí? Então, como eu digo assim, o respeito. Eu acredito na sabedoria de cada um de vocês, vocês que estão fazendo a Antropologia, ela está fazendo doutorado, que, através de você, vocês e a gente unidos, cada conhecimento que cada um de vocês for buscar num cantinho do nosso país ou fora do país; a relação humana, como as pessoas vivem, porque se vocês vão buscar isso, conhecer é porque é gratificante pra vocês e vão ajudar na vida, pra sempre, de vocês. [00:01:29;12] Como agora, ela se formando, vai ser pra sempre, jamais ela vai esquecer o dia que ela me conheceu, que ela conheceu aqueles indígenas, que ela conversou, que ela formou um grupo, enfim. Jamais, é uma coisa que vai ser pra sempre. [00:01:46;02] Então, é isso que eu, o seu Avelino, a dona Esmerinda, Otassila, nós estamos buscando isso, o reconhecimento da nossa sabedoria, ou seja, não só da nossa, como cada um que vocês precisa ir lá e pesquisar. Mas fazer com respeito; não estou dizendo com isso que vocês estão fazendo com desrespeito, mas eu quero dizer, vocês são o caminho, vocês são a ponte pra levar o nosso conhecimento à sociedade dentro da academia. (Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira, Florianópolis, Mesa Redonda, PPGAS-PPH/UFSC, Outubro de 2009)

A ênfase dada pela Yalorixás, especialmente pela Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira - como podemos ver na transcrição de sua fala na mesa redonda que aconteceu em nosso programa de pós-

graduação, em parceria com o Programa de Pós-Graduação em História - explicitam seus interesses em pesquisa voltados ao reconhecimento e ao respeito aos afro-religiosos. Enfatizam também que a aproximação entre afro-religiosos e indígenas, neste trabalho, é um caminho seguro para levá-los, pajés e Filhos do Candomblé, ao reconhecimento de sua “sabedoria”, palavra usada com frequência pelas Yalorixás.

Mais adiante, na mesma circunstância, a Yalorixá apresenta outra questão importante emergente do campo, que é o fato de que os Filhos do Candomblé marcam a minha responsabilidade com o que é exposto nos textos. O que é feito em pesquisa deve ser uma continuidade das relações entre os Filhos de Candomblé, especificamente em relação à hierarquia e autoridade dentro do Candomblé, como parte da estrutura da vida social; é exigida de mim, portanto, a mesma submissão, inclusive e especialmente neste momento de escrita do texto etnográfico. Ou seja, todas as minhas ações devem estar subordinadas à autoridade das Yalorixás, o que expressa seus interesses em pesquisa. Por sua vez, suas autoridades estão subordinadas aos Orixás que entendo como eixos sociológicos em torno dos quais toda a vida ritual no Candomblé se sustenta.

Os Orixás, no campo das relações cosmológicas, são, em última instância, os que determinam, permitindo ou impedindo, ações humanas e intervenções de outros espíritos, como Caboclos, Escravos, Encantados. Assim, como diz a Yalorixá Conceição, “quando uma pessoa sofre com a presença dos espíritos, então, essa pessoa deve ser encaminhada para os trabalhos no Candomblé. Nós temos condições de ajudar.”, e explica que a presença do Orixá na cabeça da/o Filha/o de Santo impede que outros espíritos perturbem, protegendo o Filho sob sua autoridade. No caso da pesquisa, estar no campo etnográfico junto aos Filhos do Candomblé significa, portanto, estar sob a autoridade dos Orixás.

Márcio Goldman (2003) problematiza sua inserção na pesquisa de campo na medida em que sua sensibilidade e cognição são afetadas pela experiência dos tambores dos mortos e estabelece uma relação entre essa afetação e a participação de sua pesquisa no campo das relações políticas que envolvem o grupo social com o qual trabalha¹⁴³. Nos parágrafos acima, apresento também uma relação entre política e cosmologia. A diferença é que não estou apresentando uma percepção sensível, ou imaginária, dos espíritos, como no caso de Goldman que

¹⁴³ É interessante lembrar que o antropólogo Pierre Verger passou a ser Filho de Santo a partir do contato com Candomblé em sua pesquisa.

ouviu os tambores dos mortos. No meu caso, entendo que a travessia da fronteira entre cosmologia e política está na política, no sentido de que minha posição estar subordinada aos “tambores dos espíritos”. Mas o que ou quem são os tambores dos espíritos, ou os Orixás? Os tambores dos espíritos ou os Orixás, da minha perspectiva, são uma comunicação do grupo social para a orientação, e delimitação, política sobre minha presença em campo. Ou seja, não há interesse em que eu tenha experiências espirituais como Filha do Candomblé, há interesse que eu tenha uma posição política própria à estrutura de relações dentro do Candomblé em minha pesquisa.

Assim, entendo que a pesquisa deve pertencer aos interesses e à orientação política para as relações no Candomblé, e a suscetibilidade da antropóloga/o às experiências junto aos espíritos compreendo como estratégias de sensibilização que podem garantir a orientação política da/o antropóloga/o a partir dos interesses dos Filhos do Candomblé, ou dos pajés. Considero que estamos falando sobre médiuns capazes de levar o/a antropóloga/o ao estado de transe, conforme afirma Márcio Goldman.

2.5.1 Encontros afro-religiosos: da diáspora a combinações emergentes

O encontro entre religiões afro-brasileiras é apresentado como anterior ao encontro entre estas e as práticas de pajelança indígenas nas trajetórias das Yalorixás que percorrem Ceará, Bahia, Maranhão e Pará. As influências que determinam a identificação do Terreiro Keto Obá Tundegi são parte da trajetória da Yalorixá Graça de Xangô, pois é ela que inicia a Yalorixá Conceição e o Babalorixá Daniel, com ascendência patrilinear Tukano.

A Yalorixá Graça de Xangô reúne em sua trajetória o encontro de algumas das ramificações da chamada diáspora africana, que é identificada através da localização dos terreiros de Candomblé no Brasil. As associações entre Keto, Mina Nagô Terecô, Angola e Umbanda, acontecem de modo inesperado e, de certa forma, desesperado, como veremos.

Há também diferentes emergências para as expectativas comuns, como no caso do Terecô com Mina Nagô e Umbanda, herança de um Pai de Santo cearense que iniciou a Yalorixá Graça de Xangô, na década de cinquenta, ou seja, não vem do Maranhão ou Pará como frequentemente é identificada, especialmente São Luís e Codó, uma cidade localizada no cerrado maranhense (VERGOLINO E SILVA,

1976; Ferreti, 2003). Já as heranças da Yalorixá do Candomblé de Angola e Keto são de Pais de Santo baianos. A presença da Angola e do Keto na Bahia pode ser vista nos registros da presença destas nações no Brasil (BASTIDE, 1971).

As referências cotidianas comuns para os sujeitos sociais que vivenciam estas trajetórias, considerando as trajetórias indígenas e do Candomblé, compartilham situações semelhantes. Por um lado, as misturas resultantes desses encontros, acontecem a partir do enfrentamento cotidiano do preconceito e das perseguições, e são referências nas quais é possível visualizarmos estratégias comuns, o que é referido de modo objetivo pelos sujeitos sociais.

Por outro lado, as cosmologias que participam desses contextos de misturas e conflitos respondem reciprocamente às condições que fazem emergir dos encontros entre sociabilidades, cujas origens iniciam em distâncias continentais, África e América - para as religiões afro-brasileiras e indígenas - e aparecem imbricadas no esforço por sobreviver às condições sociais hegemônicas impostas por socialidades de outro continente: a Europa.

A dicotomização própria das práticas cristãs que aparece nos relatos dos sujeitos sociais parece ter contribuído para que os “outros” dos cristãos reunissem suas diferenças para a continuidade de seus modos específicos de vida social.

2.5.2 Entrando nos Terreiros – autoridade e hierarquia

Quando abrimos a Gira¹⁴⁴ começamos com o Padê, que é uma oferenda de farinha molhada com dendê, a quartinha com água e a vela acesa. O Agdá, prato de barro em que é colocado o Padê, fica entre a quartinha e a vela acesa em cima do Pegê (um espaço que fica no centro do terreiro, no chão).

É feita uma fila fora para entrar no Terreiro. Na frente vem a Mãe ou Pai de Santo, depois a Mãe Pequena ou Pai Pequeno, depois entra o Axénum (que sempre é homem), seguidos pelos Filhos por ordem de tempo de Santo,

¹⁴⁴ Gira é usada como sinônimo de Xirê que é o nome do ritual público do Candomblé, dedicado aos Orixás (Verger, 1981: 71). No Candomblé cruzado com Umbanda, Caboclos, Preto-Velhos e Encantados também participam.

Sacerdotes/Sacerdotizas, Yalorixás/Babalorixás, Ebâmis, Yaôs e Abiãs¹⁴⁵.

Entramos no Terreiro para a doutrinação dos Escravos, saravando com as Doutrinas que são cânticos dos Escravos (cânticos com palavras em português e na linguagem dos Escravos). Os Filhos de Santo saúdam, homenageiam, saravando os Escravos com os cânticos; nos cânticos estão as palavras de paz e proteção, enquanto se canta, a Mãe ou Pai de Santo pedem proteção.

Quando se termina de saravar os Escravos com suas Doutrinas, o Padê é levantado do Pegê pela Mãe de Santo ou pelo Pai de Santo¹⁴⁶, ou por quem é escolhido por eles para despachar na rua. Joga-se a farinha com dendê na rua e entrega-se para o Povo da Rua, pedindo limpeza na casa, abertura dos caminhos, proteção para quem procura o terreiro, que as pessoas que estão ali estejam bem, que as coisas negativas sejam levadas para longe. Quem faz o despacho joga a água da quartinha por cima da cabeça pedindo a sua própria limpeza e proteção para poder entrar no Terreiro de novo e começar a Doutrina do Santo, que chamamos o Xirê do Santo (Xirê da Casa inclui o despacho do Padê). A vela acesa volta na mão de quem levou o despacho e é colocada na entrada da Casa ou na Porta do Escravo; na hora em que a vela é firmada pede-se proteção.

A Mãe-Pequena já está com a Pemba¹⁴⁷ ralada numa vasilha e despeja numa das mãos da Mãe ou Pai de Santo. A Pemba é soprada pelo salão rezando-se a reza da Pemba, pedindo Paz e Proteção. Depois da Doutrina da Pemba, começa-se a Doutrina dos Orixás. Canta-se para os Orixás, Ogum, Oxóssi, Ossânho, Xangô, Abaluaê, Omolu, Oxum Maré, Bessem, Logum Ode, Tatetotempo, Totoquero, Iroco, Tempo, Iansã, Ibigi (as crianças), Oxum, Iemanjá, Nanã, Oxaguiam, Oxalufam e Oxalá. Yalorixá Maria da Conceição

¹⁴⁵ Vaz (2009: 24-25) apresenta as hierarquias no Candomblé como parte do estudo da formação de lideranças.

¹⁴⁶ Sobre a autoridade da Mãe/Pai de Santo ver Verger, 1981: 71.

¹⁴⁷ É giz raspado. Existem 21 cores de Pemba para trabalhos.

de Abreu Oliveira, Buenos Aires, Argentina, outubro de 2009.

Todos os Filhos que participam da Gira estão reunidos. A participação de cada pessoa se dá em consonância com a responsabilidade que assume diante do grupo para a continuidade das relações compartilhadas.

Os médiuns são responsáveis pela presença dos espíritos incorporados no Xirê, espíritos reverenciados no cotidiano, com exceção da sexta-feira que é dia de descanso. São oferecidas aos espíritos rezas, velas, água, flores, alimentos, imagens, toca-se instrumentos, canta-se as Doutrinas e Cânticos, prepara-se as roupas, indumentárias e os corpos de cada médium com banhos de limpeza e ervas, corpos que incorporam os espíritos que acompanham os médiuns no cotidiano e trazem a orientação para as atividades de cura, de “corte de demandas”, de amor e de dinheiro, para os visitantes, assim como para o grupo, como um todo.

A constante reverência recíproca entre espíritos e Mães de Santo, visitantes e médiuns é permeada pela solidariedade e reflexão sobre o cotidiano, procura-se superar dificuldades dos indivíduos e dos grupos na vida social cotidiana.

Os rituais estão a serviço dos espíritos e do bem-estar dos que participam dos trabalhos. O centro das atividades está na orientação da mente e dos sentimentos para propósitos coletivos de superação das dificuldades cotidianas.

Quando se serve alimentos, devem ser fartos, e os espíritos, especialmente os Caboclos e os Escravos, desfrutam dos prazeres da bebida e do tabaco, atribuindo a tudo o que é compartilhado no ritual um sentido de sacralidade. Para mim, nunca foi exposto qualquer tipo de conflito explícito entre médiuns, Mães de Santo, espíritos, ou quaisquer sujeitos envolvidos nos rituais. Talvez tenha sido uma falha minha não perguntar, mas só posso apresentar o que vi.

2.5.3 Demandas pesadas – proteção e humildade

As “demandas” estão relacionadas a momentos de conflito e doença, problemas familiares, profissionais, dificuldades que parecem intransponíveis e, por isso, os Filhos ou os simpatizantes procuram ajuda dos espíritos. Os espíritos evocados para ajudar a resolver as demandas pesadas são os Escravos e Pombas Giras. Estes espíritos são os menores em autoridade na hierarquia dos espíritos no Candomblé,

porém são apresentados com importância fundamental, são reverenciados e realizam tarefas que outros espíritos não realizam; assim, esses espíritos, sendo os mais humildes, apresentam dois eixos de referência para suas ações. Um deles é a manipulação por parte de médiuns mal intencionados que negociam os poderes dos Escravos para intervenções nefastas na vida humana; o outro eixo, que se estabelece de modo central ao primeiro, - ou seja, exerce poder sobre essas possíveis negociações para a manipulação da vida humana a partir da presença dos espíritos - é a humildade de quem teria motivos para não tê-la. Os Escravos não exercem mal contra as capacidades de quem os reverencia com humildade, e humildade, volto a enfatizar, é uma posição política que atravessa as relações sociais da cosmologia à materialidade no cotidiano. Não é preciso cultuar os Escravos, no entanto, é preciso reverenciá-los em seus espaços legítimos pelo grupo social que o apresenta, que o faz presente em seu cotidiano.

A Yalorixá Maria da Conceição declara que todos os trabalhos devem ser precedidos por um Ebó, que serve para cortar demandas pesadas e limpar a pessoa da inveja, de ódio, vingança, e sentimentos conflituosos que dificultem a recepção das dádivas buscadas nos trabalhos. A Yalorixá afirma que no caso de demandas pesadas o Ebó é imprescindível.

Presenciei duas únicas situações graves: a primeira delas era um homem que se apresentou como matador de aluguel, ou seja, era pago para matar. Este homem procura o Terreiro para matar seu enteado através de trabalhos feitos no Candomblé. É feita uma contraproposta da Yalorixá para realizar um trabalho que levasse ele e sua família a uma relação harmoniosa no lar, contanto que ele abandonasse sua “profissão”; a Yalorixá explica que seria insustentável a felicidade em seu lar sob as condições impostas por aquela forma de ganhar sustento. Ele ponderou e aceitou. Iniciaram os trabalhos com Escravos, Exús, que são espíritos requisitados para “demandas pesadas”, conflitos que envolvem de grandes perturbações até a morte. A harmonia foi estabelecida na família do homem e ele buscou outras formas de ganhar a vida.

O outro caso é de um jovem com dezenove anos de idade que participa de uma série de assaltos na cidade como motorista. No último dos quatro assaltos realizados na mesma madrugada, o grupo foi surpreendido pela polícia e preso. Como resultado, o rapaz foi encaminhado para o presídio central de Manaus. A família entra em pânico, a avó ameaça morrer. No Terreiro são reunidas os trabalhos do Candomblé, da Umbanda e dos ancestrais indígenas para afastar o rapaz

do presídio, pois trata-se de um jovem com ascendentes indígenas, reconhecido pela família do Pajé Umbandista. Depois dos trabalhos, a juíza responsável pelo caso encaminha o rapaz, enquanto réu primário, para julgamento em liberdade.

Depois que o rapaz sai da cadeia, os trabalhos continuaram. Tive a oportunidade de assistir alguns dos momentos rituais de limpeza e orientação do rapaz e o preparo do jovem para a iniciação no Candomblé. Vale ressaltar que desde menino o rapaz queria ser Babalorixá e foi proibido por seu pai, que queria que ele trabalhasse no distrito industrial¹⁴⁸.

Citando estas duas histórias não foram apresentados conflitos entre Terreiros. No entanto, foram evidenciadas diferenças na dinâmica, ou seja, existem trabalhos que podem alimentar os espíritos para prejudicar outras pessoas, ainda que este tipo de prática contrarie o juramento feito pelos médiuns. Quando iniciados, eles juram “não matar, nem fazer o mal.”, conforme declara a Yalorixá Conceição ao falar sobre o ritual de iniciação dos médiuns¹⁴⁹.

Evidente está à diversidade de cultos afro-brasileiros em Manaus, nas mais de 200 associações existentes. Entre estas, a associação da Yalorixá Graça de Paiva Pereira, com cerca de 200 Filhos e Filhas de Santo.

2.5.4 Trajetórias afro-religiosas

A origem do cruzamento entre Umbanda e Candomblé, está nas trajetórias das Yalorixás Graça de Paiva Pereira¹⁵⁰ e Maria da Conceição de Abreu Oliveira, conforme veremos adiante, assim como com o Pajé-Umbandista João Costa.

Relato aqui partes das trajetórias das Yalorixás, conforme apresentadas por elas, com o propósito de evidenciar dois aspectos comuns que aparecem como principais referências para o encontro entre Pajés do Alto Rio Negro e religiões afro-brasileiras. Vemos, por um lado, a abertura para a diferença e, portanto, a mistura como continuidade da vida social e, por outro, a capacidade de resistir ao preconceito, em suas trajetórias de vida pessoal e social. Este

¹⁴⁸ Uma região da cidade onde estão concentradas fábricas de diversos produtos; grande parte da população procura trabalho nessas fábricas.

¹⁴⁹ Para uma descrição do momento ritual em que o médium declara verbalmente seus compromissos éticos com a prática do Candomblé, ver Ribeiro (1978: 70).

¹⁵⁰ A trajetória da Yalorixá não é gravada nem filmada. A Yalorixá exige que o registro seja manuscrito em um de nossos encontros.

preconceito, resultante da ação de indivíduos e grupos fanáticos de igrejas cristãs, é apresentado em relatos que tanto as práticas espirituais afro-brasileiras quanto as práticas dos pajés são tomadas como “coisas do demônio”¹⁵¹.

A história de Manaus e da Amazônia apresenta registros mais contemporâneos de violência física contra práticas espirituais afro-brasileiras, Candomblé e Umbanda¹⁵². As referências para a violência contra os modos de vida social indígenas no Alto Rio Negro seguem, como vimos, a história da colonização e exploração das Américas. A ênfase ao preconceito contra as práticas espirituais dos pajés faz parte da memória dos indígenas que participam desta tese e, em concordância com os relatos históricos e etnográficos, está implicado na perseguição a suas práticas espirituais, no roubo dos materiais usados em rituais, na fiscalização contra o uso da ayahuasca¹⁵³ e na destruição das Bahsákawi'í¹⁵⁴, por parte dos padres, no Alto Rio Negro (Yai Avelino Trindade, Pajé Esmerinda Trindade e Kûmu Ovídio Lemos Barreto).

As Yalorixás evidenciam que a capacidade de resistir ao preconceito diante das situações de violência é produzida pela abertura para a mistura; é, também, uma referência contrária à posição dos grupos que exercem o preconceito a partir de uma tentativa de homogeneizar a sociedade; uma coisa está implicada na presença da outra de modo indissociável. Por outro lado, os grupos que exercem preconceito a partir da defesa de uma homogeneidade social geram, nos grupos marginalizados, a flexibilidade e a abertura para a diferença, ou seja, geram uma posição exatamente oposta aos argumentos homogeneizantes que defendem. A dicotomia é apontada, assim, como própria da tendência à homogeneidade social, pois esta homogeneidade transforma tudo o que não é igual em oposto.

¹⁵¹ Vale ressaltar que em Manaus existem crentes de religiões cristãs que respeitam pajés e religiões afro-brasileiras.

¹⁵² Para uma referência sobre a violência contra praticantes de religiões afro-brasileiras em Manaus, ver “Comunidade Negra da Praça de São Benedito”, Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Fascículo 16, 2007.

¹⁵³ Para o uso da ayahuasca em terapias xamânicas ver Gebhart-Sayer (1986).

¹⁵⁴ Segundo o Kûmu Ovídio, os missionários salesianos são referência para a perseguição contra pajés, objetos rituais e até o abandono das casas comunais consideradas casas do demônio (Bekšta, 1997: 12-15; Buchillet, 1997: 22).

2.5.4.1 SACERDOTISA GRAÇA DE XANGÔ



Figura 9 – XANGÔ

Quanto maior o desafio, maior a dádiva que acompanha sua superação. O desafio superado é apresentado como poder e fortalece as expectativas de continuidade da vida social. A Yalorixá Graça de Xangô traz, em sua história de vida, referência para a superação de adversidades por parte de seus Filhos, especialmente no que diz respeito às dificuldades vividas a partir do preconceito contra religiões afro-brasileiras. É neste sentido que apresenta sua trajetória de vida, como uma estratégia para indicar que a superação é própria aos Filhos do Candomblé¹⁵⁵.

Graça de Xangô nasceu em Fortaleza, Ceará, filha biológica de um casal formado por um médico militar nascido na Itália e uma mulher brasileira protestante, que não a criaram. Após sete meses de gestação nasceram prematuras ela e sua irmã “gêmea idêntica”, num momento em que seu pai estava viajando para a Itália.

¹⁵⁵ O apoio recebido pelas Yalorixás, dentro e fora das práticas do Candomblé e Umbanda, foi de valor inestimável para a realização desta pesquisa, desde a presença da Yalorixá Maria da Conceição, que viajou de carona de São Luis do Maranhão à Florianópolis para acompanhar-me na apresentação do artigo na VIII RAM em Buenos Aires, até os aconselhamentos.

Conta a Yalorixá que, quando bebê recém nascida, desaparecia do berço e reaparecia em outras partes da casa. Sua mãe estranhou o que acontecia e procurou aconselhamento com um pastor que disse que a criança estava possuída pelo demônio e sugeriu que “algo fosse feito com aquela criança” e que não levasse a menina à igreja. “Eles pensavam que eu era o demônio.”, conta Yá Graça.

Com vinte e um dias de vida, sua mãe doa a menina para Joana de Paiva Pereira e seu pai biológico, que estava viajando no momento de seu nascimento, recebe a notícia do falecimento da criança. A Yalorixá Graça de Xangô passa a ser filha de Raimundo Ponte Neto e Joana de Paiva Pereira, que conviveram com sua mediunidade até encaminhá-la ao Educandário Nossa Senhora de Lourdes, que mantinha crianças internas em Fortaleza. No educandário, a menina também sofre constrangimentos por seu comportamento diferente das outras crianças. Como resultado, as freiras devolvem a menina para seus pais adotivos.

A orientação de sua mediunidade só acontece depois de sair do educandário, após seu “desaparecimento nas águas do mar” quando é levada à praia pelo pai adotivo. Seu desaparecimento leva-o a procurar Mestre Zé Bruno de Nazaré que trabalhava com “Umbanda misturada com Mina Nagô, que se dava o nome de Terekô, no Ceará” e era conhecido como curandeiro e chamado de Mestre. Conta a Yalorixá que no Ceará “há sessenta anos não se chamava de Pai de Santo, era Mestre”.

Desde este primeiro momento a Yalorixá apresenta a mistura entre Umbanda e Candomblé como parte de suas referências. Seus Santos foram identificados como sendo São Jerônimo e Santa Bárbara, Xangô e Iansã para o Candomblé. A menina incorporava os Caboclos, Tupinambá, Mariana e Jurema, mas não incorporava Orixás. Incorporava também Zé Pilintra, Escravo que vinha pela esquerda, Linha dos Exús, para defendê-la dos perigos. Tupinambá, Mariana e Jurema vinham pela Linha de Cura. Zé Pilintra nesse momento era um Escravo, o que foi mudando ao longo do tempo através da Doutrinação do Candomblé.

A Yalorixá faz questão de pontuar a mudança do espírito de Zé Pilintra na “sua cabeça” como forma de mostrar que o trabalho no Candomblé pode ser voltado à “elevação” dos espíritos de acordo com as linhas que o médium trabalha. Zé Pilintra, na cabeça da Yalorixá, vem pela Linha das Almas, é protetor das prostitutas e protetor do Povo de Rua, um disciplinador que “atua dando conselhos, afastando as pessoas do vício e da pendência de drogas”. Vale ressaltar aqui a ênfase

dada à importância dos Exús entre grupos sociais marginalizados, sujeitos a humilhações e desrespeito.

Seu primeiro Pai de Santo morreu quando a menina tinha sete anos. Seu segundo Pai de Santo foi José Dailton, Filho de Ogum com Oxalá. Trabalhava Candomblé com Angola, morava em Salvador, Bahia. Como Filha de Pai José Dailton, faz a sua última obrigação para os Filhos de Candomblé iniciados adultos¹⁵⁶. Não chega a concluir os trabalhos do ritual de quatorze anos, pois seu Pai de Santo morre durante o recolhimento¹⁵⁷.

Pai Aroldo Ferreira é quem refaz todo o ritual de recolhimento de obrigação aos 14 anos e descobre que o Orixá de Cabeça da Filha não era Iansã, mas Xangô, conforme é visto nos búzios. A Yalorixá faz suas obrigações de Santo, até trinta e um anos, com Pai Aroldo Ferreira de Abaluaê. Depois disso, já idoso, morre Pai Aroldo Ferreira e com sua morte a Yalorixá passa a não ter mais Pai de Santo.

Sua trajetória percorre espaços rituais da Umbanda Terecô misturada com Mina Nagô, mistura cujos registros são apontados em etnografias recentes, feitas principalmente no Maranhão e Pará (Ferretti, 1996; Vergolino e Silva, 1976), passando pelo Candomblé de Angola da Bahia, até chegar ao Keto cruzado com Umbanda.

¹⁵⁶ Esclarece a Yalorixá que, na primeira obrigação ritual, o Filho torna-se Yaô; aos três anos passa pelo ritual para tornar-se Ebâmi e aos sete anos, torna-se Yalorixá ou Babalorixá, respectivamente, para Mães e Pais de Santo. A partir desse momento, os rituais reafirmam os trabalhos já feitos.

¹⁵⁷ Também chamado de quarto para recolhimento (Ribeiro 1978: 40) e de camarinha (Cacciatore, 1977: 76).

2.5.4.2 YALORIXÁ MARIA DA CONCEIÇÃO DE ABREU OLIVEIRA, FILHA DE IANSÃ E OXÓSSI



Figura 10 – Yalorixá Conceição, VIII RAM, Buenos Aires, 30 de setembro de 2009

Fonte: foto da autora

Eu tive uma vida muito sofrida quando era criança, com sete anos, ao invés de estar brincando com boneca, como muitas crianças, não. A minha mãe tava correndo comigo pra cima e pra baixo, por que eu perdia os sentidos. Achavam que eu dormia, mas não dormia, perdia os sentidos por que incorporava.

Yalorixá Conceição nasceu em São Luís, capital do estado do Maranhão. Nasceu junto a um Tambor de Mina¹⁵⁸ do Terreiro de sua tia, irmã de sua mãe.

Quando criança, sua mediunidade aflorou antes que pudesse compreender o que significava ser médium. Sua mãe não queria que a

¹⁵⁸ Para a presença do Tambor de Mina na Amazônia, especialmente Pará e Maranhão, ver Ferreti, 2001; Vergolino e Silva, 1976; Campelo e Luca, 2007.

filha fosse submetida, enquanto criança, às iniciações rituais e fez com que a menina mantivesse sua mediunidade sem ser desenvolvida até que se tornasse mulher, momento em que julgava adequada uma decisão da filha sobre suas orientações espirituais, “Mas tem coisa que a gente não escolhe.”, explica Yá Conceição.

A Yalorixá associa sua vida quando criança às referências da vida social indígena. Conta que o Terreiro frequentado por ela era de palha, “coberto de palha, um barracão de palha, cercado de palha”. Construído com uma “guna”¹⁵⁹, esteio, bem no meio, cheia de fitas, de cima a baixo. Uma pedra e um recipiente com água eram colocados perto da guna. Ali os Caboclos disciplinavam os filhos.

As disciplinas são a exposição dos corpos dos médiuns, quando incorporados, a movimentos bruscos, quedas, que resultavam em arranhões e machucados. Os motivos de disciplinar os Filhos era a falta de apreensão, por parte dos médiuns, das orientações e aconselhamentos dos espíritos dos Caboclos, Pretos Velhos, Encantados. Os aconselhamentos eram voltados à orientação da vida social dos médiuns e, portanto, do grupo social ao qual pertenciam.

Conta Yalorixá Conceição que “não se compra nada em cabana”, nos antigos Terreiros de Tambor de Mina. Todos os materiais necessários para uso ritual e remédio eram buscados e retirados das matas próximas, de onde vem seu desejo de voltar a trabalhar com esses recursos extraídos das matas¹⁶⁰. Seus relatos ressaltam a proximidade entre as construções feitas no interior do Maranhão e as casas indígenas¹⁶¹.

Pontua a proximidade da relação entre os espíritos dos Caboclos e a vida dos povos indígenas, evidenciando o poder que o modo de vida indígena tem em relação ao mundo espiritual e associando esse poder às estratégias rituais junto aos recursos produzidos artesanalmente¹⁶².

o índio, caboclo, ele não mora em casa chique. Quando eles estão fazendo a dança deles, é no tempo, fora da casa. O trabalho é mais rápido, não

¹⁵⁹ Ver Lopes, 2004. Nesse dicionário, assim como em etnografias está descrito como uma “forquilha” no centro de um pátio onde acontecem os rituais.

¹⁶⁰ Lembro aqui que a pequena casa de palha destinada a Seu Zé Vaqueiro, Caboclo que é o Chefe da Casa na cabeça do Babá Daniel Costa, para realizar as consultas e atender ao público foi feita pela Yalorixá que conhece as técnicas de uso da palha em construções.

¹⁶¹ Apresento à Yalorixá as fotos da Bahsákawí’í, casa comunal de rituais e danças feita por um dos descendentes do clã Tukano Yrimirí Sararó.

¹⁶² Essas perspectivas sugerem uma reflexão crítica às referências econômicas contemporâneas como perda da força espiritual para as práticas rituais.

carece nem você incorporar para você sentir aquela força. Você sente aquela irradiação, ela vem mais forte. A casa chique, eu acho que tá mais pra mordomia nossa. Eu tenho certeza que de barro é mais forte, tem mais força. Eu não acho, eu tenho certeza. (Yalorixá Maria da Conceição. Manaus, 20 de dezembro de 2008)

Sua mãe morre quando a Yalorixá é ainda menina. Ela é criada por seu pai e sua madrasta. Casa adolescente. Com dezesseis anos parte com o marido para São Paulo. Nesse momento, Yá Conceição rejeita sua mediunidade por temer sofrer preconceito e exclusão social comum às pessoas que pertencem aos grupos de praticantes de religiões afro-brasileiras.

Conta a Yalorixá Maria da Conceição que aceitar as práticas do Candomblé como parte de sua vida transforma seu modo de orientar as relações sociais. Seu esforço foi ultrapassar a necessidade de esconder sua mediunidade como estratégia para proteger-se da vergonha de ser quem é. Esta estratégia, porém, a distanciava das condições para orientar sua vida social em favor de seus propósitos pessoais, de acordo com sua identidade: “O que me fez superar o preconceito foi me aceitar como eu sou.”. O compartilhamento da experiência social no Candomblé e na Umbanda é, portanto, estruturante de sua identidade.

O período em que busca se adequar, de modo a não sofrer preconceito, marca o início dos piores momentos de sua vida. Ela associa suas perdas e sofrimentos a sua tentativa fracassada de esconder sua mediunidade em seu convívio social cotidiano. Perde o marido, a estrutura financeira e segue a vida numa sequência de privações e situações de humilhação e, por fim, a falta de saúde e o risco de morte. Sofre oito cirurgias que deixam marcas dos cortes em seu corpo.

Em Santarém extrai o apêndice, o que a expõe ao risco de perder a vida. Após sair de estado de coma, com o corpo aberto com drenos e fétido pela dificuldade de cicatrização, a Yalorixá retoma o compromisso de dar continuidade a suas práticas espirituais como médium, ressaltando a importância de ter atingido um momento de extrema fragilidade física.

A Yalorixá mostra em sua trajetória pessoal, que a superação da violência de seguidores de religiões cristãs, enquanto religião legitimada pelas sociedades hegemônicas, contra religiões afro-brasileiras é determinante para a continuidade das religiões afro-brasileiras, pois que seus religiosos sofrem o peso cotidiano da violência e do preconceito.

A ênfase no conflito entre religiões cristãs e afro-brasileiras acompanha a Yalorixá nesta circunstância em que está correndo risco de vida. Antes de decidir por desenvolver sua mediunidade e retornar aos Terreiros de Candomblé e Umbanda, recebe a visita de um padre para quem explica sua rejeição às práticas de confissão aos padres: “Não sou digna de tomar a hóstia sagrada. Não tenho marido, sou católica, mas quase não vou à igreja. Não gosto de me confessar com padre, gosto de me confessar com sozinha, numa igreja ou em qualquer lugar.”, e recusa-se à prática da confissão nos modelos da igreja. Nesse momento, o padre contraria sua opinião, respondendo que Deus está acima do julgamento de um padre e lhe abençoa: “Só Deus sabe.”, a Yá repete as palavras do padre.

Essa circunstância evidencia o impacto do cristianismo sobre uma médium que pertence a religiões afro-brasileiras e a importância da interlocução entre um padre que respeita as referências espirituais da Yalorixá para a continuidade de sua vida social, servindo de modelo de reflexão e análise para a superação do preconceito.

Após a saída do padre de seu quarto, entra “uma mulher branca com faces vermelhas e mais branca que tu¹⁶³” que anuncia sua presença a mando do espírito de “José Tupinambá que me mandou até aqui encontrar você, por que ele lhe viu nascer lá no Maranhão.”¹⁶⁴. Esta mulher entrega, por escrito, o endereço do Terreiro da sua, então, futura Mãe de Santo, Graça de Xangô. Declara a Yá, “com vinte e dois dias que eu saí do hospital, num domingo, peguei um taxi e fui. Quando eu cheguei era o Terreiro dessa minha Mãe de Santo. Acredita isso?”.

Quando a Yalorixá Conceição chega no Terreiro de sua futura Mãe de Santo é imediatamente identificada pelo espírito de Dona Salomé e anunciada como Filha de José Tupinambá. A Yalorixá passa a desenvolver sua mediunidade. Ao mesmo tempo em que confia na possibilidade de ser feliz como médium, trabalhando junto aos espíritos, é reorientada com punições durante a Gira, como as punições aplicadas pelos espíritos, conforme via acontecer em sua infância, enquanto estava incorporada. Por outro lado, recebia dádivas de bem-estar, saúde física, confiança e disposição no cotidiano de suas relações sociais, o que, segundo a Yalorixá, é preservado desde então.

A Yá Conceição permanece trabalhando junto a sua Mãe de Santo, Graça de Xangô. Há quinze anos, sua Mãe de Santo decide

¹⁶³ Tomando por referência a cor da minha pele.

¹⁶⁴ Conta a Yalorixá que José Tupinambá salvou sua vida quando era criança e sofria de asma.

mudar de Santarém para Manaus e convida a Filha Conceição para ir com ela. Hoje, ambas vivem há mais de quinze anos em Manaus¹⁶⁵.

2.5.5 Aproximações e encontros

Apresento, abaixo, duas citações em que são apresentadas de modo objetivo as aproximações e encontros entre conhecimentos a partir de negociações nas relações sociais:

A primeira é uma resposta da Yalorixá a uma pergunta feita por meu orientador sobre o que a Yalorixá pensa sobre a pajelança. A resposta da Yalorixá, como podemos notar, é explicitamente voltada à objetividade da relação entre reconhecimento dos conhecimentos dos pajés por médicos em um tratamento médico que recebe a orientação de pajés. Não há uma alusão à cosmologia, à crença, à religião. Há, isto sim, uma objetividade à ênfase política para as relações entre conhecimentos.

Enfatizo, por minha vez, que não há interesse em discutir sobre a verdade dos espíritos ou das práticas que envolve a fé. Ainda que os assuntos girem em torno da cosmologia, entendo que o interesse é política. No caso da primeira citação entendo também que não há uma ênfase na cosmologia, pois há espaço objetivado para a problematização da política das relações que envolvem a pesquisa junto a Filhos do Candomblé. Ou seja, não é necessário evocar as forças dos espíritos para se fazer entender e a Yalorixá apresenta seus interesses voltados diretamente a relações políticas desde uma perspectiva sociológica mais ampla.

Como citado no início deste capítulo, ressalto que temos tido a tendência a separar a orientação política de nossas análises mais contemporâneas voltadas a práticas religiosas, espirituais e cosmológicas de seus propósitos políticos em contextos sociológicos mais amplos. Como vimos em Goldman, a ênfase nativa, em seus próprios termos - muitas vezes de difícil compreensão a antropólogas/os - está nas relações políticas.

Nesse sentido, considero o texto de Bruce Albert (2002) uma bússola para a interpretação da relação entre cosmologia indígena e a política e economia dos “brancos”. Ao apresentar uma crítica xamânica

¹⁶⁵ A Yalorixá Conceição retornou para São Luís do Maranhão durante a pesquisa de campo da tese de Jakeline. Permaneceu por um ano junto à sua família consanguínea e hoje vive em Manaus.

à economia política da natureza¹⁶⁶ o autor indica um caminho para essa travessia de fronteira em campos de negociações separados pelas diferenças entre socialidades indígenas e não indígenas, ou seja, a interpretação antropológica da cosmologia, da fé, das crenças e práticas espirituais como sendo uma reflexão crítica à economia e a política dos brancos em relação aos recursos naturais e ao meio ambiente social. No entanto, a diferença nesta tese permanece a mesma que para os outros textos, ou seja, Albert analisa a relação de contato entre indígenas e brancos, garimpeiros, madeireiros, ecologistas, governos, porém não há uma análise Yanomami da política e economia do branco desde a própria pesquisa realizada por Albert. Nesse sentido, esta tese pretende acrescentar para as reflexões em antropologia mais uma perspectiva de análise.

- [Dr. Oscar Calavia Sáez] Queria perguntar uma coisa: A senhora falou que conheceu essa família do seu Avelino, índios Tukanos, e que tem alguns deles que são pajés ou haviam sido pajés. Queria saber se a senhora conheceu a religião deles, essa religião dos índios, o que... se eles também, a senhora participou, por exemplo, na religião deles, alguma vez chegou a conhecer? O que pensa da religião dos índios?

- [Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira] “Deles? Olha, eles trabalham... é, por exemplo, lá aconteceu uma coisa muito séria, que através deste acontecido levou até o governador, agora construiu hospital pra médico e pajé trabalharem juntos. Um projeto, mas eu acredito que vai sair, depois que... todo Maranhão já passou. Então, quer dizer, se passou de novo, eles conversando, então significa que não está esquecido. Não é? Na Amazon SAT. E, uma garota, ela foi picada de cobra, e tava indo para o médico e os médicos queriam amputar a perna “porque não tinha mais jeito, vamo cortar, deixar

¹⁶⁶ Ressalto, de modo complementar, que delimitações marcadas para os textos antropológicos - em relação às possibilidades de identificar, analisar e compreender a ênfase nativa para a política das relações que determinam a realização das e nas pesquisas - está implicada também no projeto sociológico, a partir do qual a disciplina existe. Nesse sentido aponto duas análises, a de Goldman e a de Pritchard, como citado no primeiro capítulo da tese, para o estudo da sociedade Nuer. Ambos, a seu modo, evidenciam a dificuldade disciplinar em analisar seus próprios eixos de gravitação para as relações políticas em momentos e sob perspectivas diferentes.

ficar aleijada”. O vô dela, que é indigna também, viu que não precisava. Então, foi pro seu Avelino. Os dois juntos e o seu João, que é irmão do seu Avelino, foram no hospital, e disseram que estudassem da parte médica, que eles iam curar a menina, que não é preciso amputar a perna. Claro, primeiro momento foi aquela reação, né? Mas aí com muita conversa, diálogo, conseguiram. Então, resumindo: esta menina, hoje, ela está boa. Não foi preciso amputar a perna. Então, a partir daí, é claro que vem aquela coisa. É, aceitar na marra, mas tem que aceitar. É um sapo mas tem que engolir. O que eu quero dizer, o sapo que tem que engolir, porque os médicos não queriam aceitar isso, deixar né? Aí, de repente, tudo aconteceu, tudo está na santa paz. Então eles tiveram que engolir o sapo. Agora o que tem que ser feito? É se unir, respeitar a sabedoria um do outro. O que é de você está aqui, o que é de vocês, está aqui. Por que, eu tenho certeza, se o assunto for pra médico, nenhum deles, ou uma pessoa igual a mim, quando chega alguém na minha casa, eu vou fazer isso, isso, isso, mas esse lado aqui é pra médico. Você procure um médico, porque eu acho que essa situação aqui é pra médico. Tem pessoas que já bota na cabeça “eu to com feitiço, judiaram de mim, mãe Consa, ou então, tia, avó”. Aí eu vou e digo: você não tem nada de feitiço. Procure um médico porque o médico vai ser teu curandeiro. Então isso aí foi muito importante. Saiu no jornal, em tudo. Então isso aí foi o primeiro passo pra eles acreditarem e agora estão lutando pra isso. [Florianópolis Mesa Redonda, PPGAS-PPH/UFSC, Outubro de 2009].

Na segunda citação, a Yalorixá Maria da Conceição fala da a presença do Curupira no Candomblé Cruzado com Umbanda.

[Pajé João] ‘(...) ‘Seu João, me diz uma coisa, o que é aquele bicho que tanto canta. Parece que só falta chorar, só falta falar.’, ele. Eu olhei pra ele. Era uma hora dessa mesmo. Aí eu disse pra ele: - Se tu souber você não quer mais nem morar aqui. -, e ele: ‘É’. Aí eu fui e disse assim: - Não, é Dono da Mata. -, ‘Não, mas, eu sei que ele é Dono da Mata, mas quero saber, o que ele é?’, – Rapaz,

você já ouviu falar Curupira?. -, ele disse: ‘Já.’, -
Pois é Ele.-. [01:24:20;29]’

- [doutoranda] E o Curupira, se, é... ele se aproxima da, da... Ele tem um lugar dele na Umbanda, no Candomblé, como é que é?

- [Yá Conceição] ‘Tem sim.’

- [Pajé João] ‘Tem.’

- [Yá Conceição] ‘Tem. No sábado de aleluia ele arreia nos Terreiros. Tanto faz se é na Umbanda, como no Candomblé, como no Keto, sendo a religião Espírita, sim.’

- [Pajé João] ‘É. Isso mesmo.’

- [Yá Conceição] ‘E se o Filho faz algo errado, ele vem para cobrar as coisas erradas. Tem Filho que apanha. Um médium, quando é na festa deles, se ele não for um médium bem concentrado, um médium que ele se concentre desde o momento das rezas, saber pedir. Ele apanha muito, muito mesmo. Porque ele vem pra disciplinar pelo erro que o Filho fez, na, na, é na quaresma. Nós não temos a quaresma, quarenta dias de quaresma?’

- [Pajé João] ‘É.’ (Manaus, 13 de dezembro de 2008.)

O Curupira também é apresentado pela Yalorixá Maria da Conceição junto ao Pajé Umbandista João Costa como um espírito da mata. Para a Umbanda e Candomblé, é um espírito disciplinador, aparece para “cobrar coisas erradas”, como vemos na citação acima.

As trajetórias da Yalorixá Graça de Paiva Pereira, Graça de Xangô, de sua Filha de Santo, a Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira, e de seu outro Filho, o Babalorixá Daniel Costa, filho do Pajé Umbandista João Costa, apresentam em comum a mediunidade que se manifesta desde a infância. O preconceito acompanha as Yalorixás desde a infância em seus lares, mas não participa da trajetória do Babalorixá Daniel que é acompanhado e apoiado pelos pais em todo o processo de manifestação e orientação de sua mediunidade. Como os pais do Pajé João, o Pajé faz com seu próprio filho.

A semelhança de preconceito entre as trajetórias indígenas e dos Filhos do Candomblé está nas relações sociais cotidianas junto a praticantes de religiões de origem cristã, conforme veremos.

Começo pela apresentação de Yá Graça, seguindo a hierarquia de abertura da Gira no Candomblé, descrita na citação de Yá Conceição, que inicia este subtítulo. Yá Graça é Mãe de Santo de todos os Filhos do

Candomblé mencionados nesta tese. Com mais de cinquenta anos de vida dedicada à Umbanda e ao Candomblé, é uma Sacerdotisa que gerou em seu Rocó¹⁶⁷ os Filhos do Candomblé que marcam, no presente do campo etnográfico desta pesquisa, o encontro entre tradições de práticas rituais e referências cosmológicas herdadas por Filhos do Candomblé e por descendentes de indígenas do Alto Rio Negro. Participam desse encontro: O Pajé Umbandista João Costa, seu filho e Babalorixá Daniel Costa, a Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Pereira e o Babalorixá Manuel¹⁶⁸, dono do primeiro Terreiro a ser frequentado pelos indígenas e com quem eu não tive contato durante a minha pesquisa de campo. Os dois primeiros senhores são, respectivamente, descendentes da sociedade exolingüística “Tukanoan” e Aruak do Alto Rio Negro; a senhora é de uma família descendente de negros que manteve vivo o Tambor de Minas nos arredores da capital maranhense.

As trajetórias das Yalorixás, Sacerdotizas e Babalorixás no Candomblé cruzado com Umbanda trazem as origens dos principais termos de negociação dos mesmos para a realização desta tese, conforme são pontuadas por seus sujeitos sociais. Este subtítulo traz o encontro entre indígenas e religiões afro-brasileiras diferenciando-se dos anteriores, no sentido da apresentação deste encontro. Se nos capítulos anteriores tratamos das perspectivas de sujeitos sociais indígenas com trajetórias marcadas pela presença das religiões afro-brasileiras, neste capítulo apresentamos sujeitos sociais pertencentes às religiões afro-brasileiras, cujas trajetórias são marcadas, em maior ou menor medida, pela presença das práticas sociais e cosmologias indígenas do Alto Rio Negro.

Seus termos de negociação para a pesquisa são apresentados com ênfase no cotidiano vivido sob o signo do preconceito, que promove a exclusão social e a violência contra as práticas religiosas afro-brasileiras, sendo a pesquisa uma estratégia para a superação desses preconceitos. É nesse sentido que o processo de negociação em pesquisa e seus respectivos termos passam a constituir as reflexões e a proposição desta tese enquanto um estudo da vida social.

¹⁶⁷ Espaço ritual que equivale ao ventre de uma mãe, pois para o Santo, a Mãe de Santo zela o nascimento do Orixá no Filho que está no Rocó, na iniciação, em recolhimento.

¹⁶⁸ O Babalorixá M., apesar de ter iniciado a aproximação entre Candomblé e os descendentes do clã patrilinear Yogã, atualmente está distanciado dos descendentes do clã; o principal motivo é um “assentamento errado” feito para Daniel. Assentamento é o ritual que principia a relação do médium com um espírito, o espírito é assentado, é fixada a relação entre médium e espírito. Quando não é feito corretamente, o médium corre o risco de sofrer com presenças inadequadas de outros espíritos que perturbam, o que indica que algo está errado.

Os Filhos do Candomblé acompanham os indígenas em suas críticas à dicotomia entre o sujeito social do conhecimento antropológico e os sujeitos do conhecimento social que é objeto da pesquisa antropológica, porém a ênfase está no sofrimento dos sujeitos sociais, resultado do preconceito. Por outro lado, esses termos servem para a identificação e análise de noções, categorias e princípios que fundamentam práticas e cosmologias entre os Filhos de Candomblé e Umbanda. Entre os termos de negociação está o modo como acessei os grupos e redes de relações entre esses sujeitos, parcialmente descrita no capítulo anterior, destinado às abordagens e análises do Pajé Umbandista João Costa, pois que trata diretamente do meu ingresso nesse campo de relações sociais.

Meu acesso aos espaços, aos espíritos e aos rituais do Candomblé está definido hierarquicamente pela constante referência à autoridade de Deus, dos Orixás, das Mães e Pais de Santo, assim como o respeito aos Caboclos e Escravos. Todas as minhas ações devem ser pautadas por pedidos de permissão para entrar, perguntar e responder. Essa orientação da minha postura em pesquisa é determinada como referências para os termos de negociação em pesquisa.

Assim como a reverência à hierarquia no modo como é vivida dentro do grupo social, também são apresentadas como referências para os termos de negociação as trajetórias individuais e familiares dos Filhos do Candomblé e Umbanda, especialmente no que caracteriza o desrespeito às religiões afro-brasileiras em suas trajetórias. Dessas abordagens, as noções de respeito e desrespeito são formuladas em interdependência com a noção de união, termo de negociação para a realização da pesquisa para esta tese.

Temos ainda, inseridos na apresentação das práticas rituais do Candomblé e da Umbanda e na apresentação de suas respectivas cosmologias, essas mesmas noções de respeito e união enquanto estruturantes da vida social, que são os termos empregados para as negociações em pesquisa.

Trago, portanto, a simultânea relação entre: 1. os termos de negociação em pesquisa, enquanto espaço de produção de relações sociais desde a perspectiva dos sujeitos sociais “pesquisados” praticantes de religiões afro-brasileiras; 2. as apresentações das práticas rituais e cosmológicas do Candomblé e da Umbanda e, 3. as trajetórias individuais e familiares dos sujeitos sociais.

Por um lado, conforme apresentado por seus sujeitos sociais, as noções de respeito e união emergem como os eixos principais para a vida social entre Filhos do Candomblé e Umbanda desde suas

trajetórias. Por outro lado, são apresentadas como noções fundamentais para a análise crítica dos sujeitos sociais para os modos de produção de conhecimento em antropologia e, portanto, são os termos de negociação dos “pesquisados” para a realização da pesquisa.

Fui apresentada ao Terreiro da Yalorixá Graça de Paiva Pereira pelo Pajé Umbandista João Costa após sete anos de trabalhos continuados e após cinco meses de campo etnográfico para a tese.

Concluo o texto com a citação da parte final da mesa redonda pela Yalorixá:

- [estudante de graduação em Antropologia Lis Schumacher] Eu queria perguntar pra ti, Conceição, se depois que a Jake bateu lá na tua porta se tu foi consultar os Orixás sobre quem era Jakeline.

- [Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira] Não, porque eu não consultei, porque quando ela chegou bateu tudo. Ela chegou assim, a Jakeline tem uma história muito linda comigo porque eu recebo uma cabocla que ela se chama Joana D’Arc e vocês devem conhecer o filme dela, quem não conhece o filme de Joana D’Arc? Conhecemos a dona Joana D’Arc. Então, ela foi assim, essa daí, chegou e arrasou, a dona Joana, a dona Caetana, o seu Ademar, e nunca pediram nada em troca. Inclusive a Joana D’Arc foi uma mulher de grande sabedoria. E agora, já que estamos aqui, se vocês estão até agora, é porque vocês estão gostando de me aguentar. Então, ela tem um cântico que diz assim, ela foi uma analfabeta:

‘Me chamaram de analfabeta

Mas eu não preciso ler para apreender

Meu mestre é Deus

É Deus, Maria e José’

Quer dizer, ela foi uma mulher analfabeta, mas foi uma mulher sábia. Não é? Então, viva eu que sou analfabeta e estou aqui junto com vocês. (palmas)
[Florianópolis Mesa Redonda, PPGAS-PPGH/UFSC, Outubro de 2009].

2.6 CLÃS PAMOPOÃ E YREMIRĨ SARARÓ

Apresento aqui os indígenas descendentes dos clãs Pamopoã e Yremirĩ Sararó que participaram dos principais contextos para as negociações entre conhecimentos tradicionais e científicos. Da mesma origem para a pesquisa, ou seja, Gabriel dos Santos Gentil, estes clãs também se fazem presentes na negociação entre pajés e o sistema de atendimento à saúde de Manaus (Foto 1), que surge a partir do caso da menina Luciane, descendente do clã Yremirĩ Sararó, que teve sua perna picada por uma cobra e consegue sua recuperação graças à intervenção do Yai Avelino Trindade.

Por outro lado, é na casa do Kũmu Justino Melchiol Pena, do clã Pamopoã, que acontece a minha aproximação com os descendentes do clã Yremirĩ Sararó. Por outro lado ainda, o Kũmu Justino passa a apoiar a realização da pesquisa em concordância com a autoridade do Kũmu Ovídio Lemos Barreto do clã Yremirĩ Sararó. Dessa maneira, ambos apresentam ênfase no reconhecimento equitativo para antropólogas/os e sujeitos sociais pesquisados enquanto sujeitos do conhecimento antropológico, o que amplia as referências de análise do campo etnográfico para as questões apresentadas pelos descendentes do clã Yogã. Assim sendo, durante a pesquisa de campo busquei estas outras referências entre os descendentes “Tukanoan” que vivem em Manaus, ainda que sempre enfatizando a procura por filhas/os de homens Tukano. A partir dessa busca passo a desenvolver a pesquisa junto aos clãs Pamopoã e Yremirĩ Sararó.

2.6.1 Kūmu e Bayá Justino Melchiol Pena - Pamopoã



Figura 11 – Bayá Justino e Grupo Bayaroá, 12 de maio de 2009.
Fonte: foto da autora

O segundo clã com o qual entrei em contato durante o pré-campo foi o clã Pamopoã. Estive na casa da viúva de Gabriel dos Santos Gentil, dona Ana Castro Desana, na tentativa de trabalhar com ela para a pesquisa. Ela, porém, se recusa a trabalhar dizendo que não se sentia em condições de fazer como Gabriel fazia, de que era muito trabalho e ela não saberia o que dizer. Ela propõe, então, me levar até a casa do Kūmu Justino Melchiol Pena, “um Tukano que Gabriel queria muito bem, gostava. É, gostava.”. Durante meu pré-campo, em 2007, conheço o Kūmu Justino.

Entre os descendentes do clã/sib Pamopoã, que em português significa Tatu, o principal sujeito social nesta pesquisa é o iniciado Kūmu Justino Melchiol Pena. É reconhecido como liderança entre as organizações indígenas atuantes em Manaus. Fundou a Associação de Arte e Cultura Indígena do Amazonas – AACIAM, que conta com cerca 120 associados indígenas, com diferentes identidades patrilineares do Alto Rio Negro, “Tukanoan” e Aruak.

A participação do Kūmu Justino no trabalho se dá como um importante elo de ligação entre os clãs. Esta é também uma estratégia através da qual busco compreender em que medida se dá o reconhecimento do Yaí Avelino entre outros descendentes “Tukanoan” e

entre líderes que atuam no movimento indígena. Já sabia que indígenas procuravam o Yaí Avelino para tratamentos de saúde, mas não sabia em que medida o reconhecimento sobre seus conhecimentos estava estabelecido entre os descendentes Tukano/Yepamahsã.

Na aproximação que estabeleço junto aos associados da AACIAM, testemunho alguns relatos de indígenas que procuram o Yaí para tratamento. Esta questão, porém, é também apresentada através dos jornais que exibem a atuação do Yaí Avelino como referência para a atuação dos pajés na cidade, e uma foto do Yaí junto ao Kûmu Ovídio Lemos Barreto, avô da menina picada por uma cobra, com quem encontro durante uma reunião da AACIAM. O Kûmu e Bayá Justino responde positivamente à autoridade do Yaí, tanto quanto a autoridade de sua irmã, a Pajé Esmerinda desde o primeiro encontro entre eles, que acontecesse na primeira reunião para a elaboração do artigo a ser apresentado na VIII RAM. O Kûmu passa a chamar a Pajé de tia e ressalta a proximidade geográfica entre o local onde viviam seus antepassados e os antepassados da Pajé, o que evidencia seu empenho em legitimar a Pajé em seus saberes. Em relação ao Kûmu Ovídio, o Kûmu Justino também assume uma posição de reverência, referindo-se sempre a suas limitações diante do primeiro. O mesmo acontece em relação à Yalorixá Conceição, que ele conhece durante as reuniões para a elaboração do artigo para a RAM.

Outra posição importante do Kûmu Justino para a orientação política das relações em pesquisa é a referência da análise da vida social na sociedade exolinguística “Tukanoan”, fundamentada na diversidade. Segundo o Kûmu, a vida social a partir da diversidade é o único caminho possível de continuidade das sociedades humanas, por isso deveríamos ter como referência a diversidade como constitutiva das relações em pesquisa, já que estamos trabalhando com vida social humana. O Kûmu aponta que, para as sociedades “Tukanoan” e Aruak, a vida social realizava-se e garantia sua continuidade a partir do exercício da diversidade, explicitado nas regras de casamento entre diferentes identidades patrilineares, característica cultivada a partir da diversidade linguística.

O Kûmu explicita - durante as reuniões para a elaboração do artigo para a VIII RAM - que coibir a diversidade significa restringir as possibilidades de continuidade das relações sociais, e conduzir as sociedades à extinção. Sustenta que as reflexões devem ser orientadas considerando a dependência da vida social em relação à diversidade.

O Kûmu Justino explica que para as sociedades formadas por diferentes identidades patrilineares exolinguísticas, a dependência da

vida social em relação à diversidade é compreendida como um princípio que regula os casamentos e, portanto, as relações entre gêneros. O exolinguísmo que define casamentos entre grupos exógamos é apontado pelo Kūmu como estratégia social que leva à continuidade da diversidade, defendendo que o empobrecimento ou falecimento de diversidades sociais resultam no empobrecimento e morte da vida social.

Outra importante abordagem e análise para as relações sociais, conforme apresentada pelo Kūmu, trata das relações entre brancos, negros e indígenas. De sua fala emerge a noção de fraternidade, numa interpretação que a indica também como noção estruturante das sociedades exolinguísticas “Tukanoan” e Aruak, noção que, em nosso contexto de trabalho, é orientada para as relações entre saberes que envolvem diferentes povos humanos. A mitopoética apresentada pelo Kūmu narra:

Havia 3 pessoas. Ye’Pá chama a primeira, o irmão mais velho, para entrar num pote de água fervente, mas ele não tem coragem e desiste. Ye’Pá chama o irmão do meio, que também não tem coragem e desiste. Por último, Ye’Pá chama o irmão mais novo que diz para os outros: “eu vou entrar e vocês vão assistir o que vai acontecer comigo”. Ele entra no pote de água fervente, sai sem se queimar e fica com a pele branca. Ye’Pá dá para esse irmão mais novo que entrou no pote de água fervendo o direito de escolher entre as armas e ele escolhe as armas de fogo¹⁶⁹. Vendo que o irmão mais novo não tinha morrido o do meio entra no pote e fica com a cor da pele indígena e escolhe as armas indígenas, zarabatana, arco, flecha e coisas indígenas. O mais velho entra por último e a água já está acabando e está suja, ele fica com a pele escura e com as armas dos negros, o escudo, a

¹⁶⁹ O Kūmu Ovídio relata que quando o irmão mais novo, que ficou branco, escolheu as armas de fogo, ele foi amaldiçoado pela guerra, conflitos e brigas constantes; sendo preciso abandonar as armas para livrar-se da maldição. Para seu Avelino, a escolha das armas de fogo provoca a morte, e a morte provoca a perda da eternidade, conforme narrativa que será incluída ao longo do texto. Seu Ovídio e seu Avelino contam também outra história para a pele humana, a história do envelhecimento e da morte, provocada durante a criação do mundo po que as três pessoas não fumaram o tabaco que Deus, Ye’pá, fez para elas fumarem; quem fumou foram as cobras, por isso elas trocam de pele e por isso os humanos envelhecem, não importa qual a cor de sua pele.

flecha, o arco, o berimbau.” Justino Melchior Pena, 27 de maio de 2009.

Na reflexão, a coragem do branco é o fator que o leva a ter o privilégio de ser o primeiro a escolher as armas. O Kūmu Ovídio ressalta que Ye’Pá amaldiçoa o branco em sua escolha e promete que sua vida social será sedenta por guerras, conflitos, mortes e sofrimentos constantes entre suas próprias famílias, clãs e sociedades enquanto o branco prezar o uso das armas de fogo. Para o Yáí Avelino a escolha das armas de fogo provoca a perda da eternidade e o envelhecimento, relacionado à diferenciação de cor das peles, o que também é explicado pelo Kūmu Ovídio.

Como nesse parágrafo acima, as palavras e orientações dos pajés mais velhos são revisitadas pelo Kūmu Justino. A submissão do Kūmu Justino em relação às palavras dos mais velhos apresenta os limites de um Kūmu mais jovem para as relações estabelecidas entre pajés “Tukanoan”¹⁷⁰. Assim sendo, a diferença entre clãs contribui para uma melhor compreensão daquilo que orienta as relações entre clãs e entre pajés.

A proximidade geográfica na origem dos clãs é apresentada ressaltando vínculos entre o Kūmu e os velhos: por outro lado, o compromisso do Kūmu junto à associação, as atividades com educação indígena, as apresentações de danças e músicas tradicionais em escolas não-indígenas e em performances, assim como o trabalho continuado junto aos artesãos indígenas que migraram do Alto Rio Negro para Manaus, também fazem dele importante colaborador neste trabalho.

É através do Kūmu que tenho acesso ao movimento indígena em Manaus. Com sua permissão, fui até a Associação para apresentar minha proposta de pesquisa aos associados num dia em que outras atividades eram desenvolvidas. Durante a reunião, pedi um momento para falar sobre a pesquisa, o que me foi concedido. Apresentei a proposta para cerca de quarenta pessoas, entre adultos, adolescentes e crianças. Entre os indígenas que participavam das atividades estavam descendentes do clã Yremirĩ Sararó. É através da associação que conheço os Kumuã¹⁷¹ Ovídio Lemos Barreto e seus filhos Pedro e José, seu sobrinho Cláudio Barreto, e João Kennedy Barreto, filho de Cláudio, todos descendentes do clã Yremirĩ Sararó.

¹⁷⁰ O único Pajé apresentado a mim pelo Kūmu Justino é João Cavalheiro, filho de pai Tariana, membro da AACIAM, o que evidencia a abertura para as relações entre pajés de grupos exógamos, “Tukanoan” e Aruak.

¹⁷¹ Plural de Kūmu, em Tukano.

Ao mesmo tempo em que acontece meu contato com este clã na Associação, ocorre também o encontro do Yaí Avelino Trindade e do Pajé João com o Kũmu Ovídio, para a recuperação da perna da neta do Kũmu, que os médicos haviam encaminhado para a amputação. A família da menina não aceita o diagnóstico e a prescrição de tratamento feita pelos médicos; é quando o Yaí Avelino é chamado pela família do Kũmu Ovídio para tratar a menina.

2.6.2 KÛMU E BAYÁ OVÍDIO LEMOS BARRETO



Figura 12 – Kũmu Ovídio Lemos Barreto preparando fibras para saias rituais. Atrás o filho João Paulo e neto Ivan, à frente o sobrinho Estevão.

Fonte: foto da autora

O Kũmu e Bayá Ovídio Lemos Barreto, clã Yremirĩ Sararó - Farfalhar das Asas do Rouxinol - é reconhecido como Kũmu entre as comunidades no Alto Rio Negro. Nasceu na região de Pari-Cachoeira, no município de São Gabriel da Cachoeira, Alto Rio Negro, Amazonas, Brasil. Seu clã descende de Bu'ú, Raimundo, entre falantes de língua portuguesa e ele mantém viva a memória da vida dos antepassados Yaiawá, Kumuã e Bayaróá¹⁷² perto de uma centena de descendentes vivos, abrangendo cerca de sete gerações entre o antepassado mais antigo, Bu'ú, e o mais jovem descendente do clã, tomando por

¹⁷² Respectivamente o plural para as palavras Yaí, Kũmu e Bayá.

referência as famílias que participaram da pesquisa de campo para a tese da doutoranda.

Seu clã é também conhecido pela trajetória de trabalho junto aos salesianos. Um dos antepassados do clã foi encaminhado ao Rio de Janeiro para estudar piano, pois assumiu o cargo de organista das missas promovidas pelos salesianos.

Seu clã é identificado como um dos mais velhos entre os clãs reconhecidos hoje como vivos. Remontando à ascendência clânica, descrevemos Raimundo, Bu`ú como sendo o ancestral primeiro que constitui a ascendência exogâmica. Casou com uma mulher filha de homem Piratapuia, casamento que teve continuidade. A segunda mulher que casou com Bu`ú teve dois filhos, Juanico e Madú Iacá.

Doé, o mais velho dos filhos de Bu`ú, teve apenas um filho, também chamado Juanico; já os ascendentes paternos de suas esposas não são mencionados. Juanico tem um filho, Antônio, que se tornou organista e que casou com a anciã Antônia filha de homem Tuiuka, que tive a oportunidade de conhecer.

Não perguntei, nem a ele, nem a outros indígenas, sobre o porquê das mulheres serem proibidas de ver as flautas e as máscaras e eles nunca me falaram sobre isso. A única menção feita para o uso das flautas, sem solicitação minha, foi quando o Kũmu contou que carregava consigo uma pequena flauta de Pã, uma zamponha (flauta composta por vários tubos, de diferentes comprimentos, dispostos e presos por ordem de tamanho). Carregava a flauta para que quando estivesse chegando em casa sua mulher pudesse ouvir os sons de sua flauta e alegrar-se com sua chegada¹⁷³.

O Kũmu também traz informações sobre gênero nas relações entre as identidades exolinguísticas. Afirma que todas as atividades sociais podem ser exercidas por homens e por mulheres, roça, pintura, dança, pajelança, exceto o espaço destinado à Ḍỵhigó, que era exercido apenas por mulheres. Ḍỵhigó é uma cantora solo que percorre, “costura” os limites do espaço ocupado por todos os participantes das festas cerimoniais realizadas nas Bahsákawi’i e as canções-danças realizadas durante as festas. Quando uma canção-dança termina e outra inicia a Ḍỵhigó entoia em sopro único o intervalo entre elas.

A participação dos descendentes do Clã Ỵremirĩ Sararó nesta tese está voltada a sua proximidade com o Clã Yogã. Esta aproximação acontece durante a tese, a partir da recuperação da menina mordida por

¹⁷³ Quero registrar que o Kũmu é um homem excepcionalmente calmo e fala sobre a proibição de palavras agressivas dentro da Bahsákawi’i, casa comunal.

uma cobra, descendente do clã Yremirĩ Sararó, que reúne a orientação do Yaí Avelino Trindade, do Pajé Umbandista João Costa e do Kūmu Ovídio Lemos Barreto, sendo o último, avô da paciente. Os Mestres opõem-se às orientações dos médicos que acompanhavam o caso.

Procuro acompanhar esta situação pela oportunidade de registrar, a partir da repercussão pública, a relação crítica do Pajé com a biomedicina. Ou seja, a situação vivida pelo Pajé neste caso trata-se, a partir da pesquisa de campo desta tese, de apenas mais uma situação na qual o Pajé intervém, contrariando as ações médicas e promovendo a recuperação de uma paciente.

Lu é uma menina com onze anos de idade que foi picada por uma jararaca na perna, que entrou em processo de necrose. Os médicos aconselharam que a perna da criança fosse amputada, pois como não havia condições de recuperação da criança, a necrose poderia comprometer seu corpo inteiro. É neste momento o Yaí Avelino é chamado pela família para examinar a criança, e orienta a situação explicando que não é necessária a amputação da perna, pois a mesma poderia recuperar-se completamente, e complementa: “se fosse necessário eu diria, às vezes isso acontece.” (Jornal A Crítica, 08 de fevereiro de 2009).

Como resultado, a família, que tem projeção dentro do movimento indígena, articula-se diante da opinião pública, com o apoio dos setores públicos indígenas, especialmente junto à FUNAI¹⁷⁴, e consegue que o Yaí Avelino acompanhe a situação da menina, com sua orientação e tratamento. Neste caso, o Yaí não se opõe a continuidade do tratamento médico e propõe fazer o tratamento simultâneo. Seu avô e Kūmu também acompanha a criança com rezas. A menina é transferida de hospital e no prazo apresentado pelo Yaí Avelino, tem sua perna recuperada.

A aproximação dos dois clãs ganha projeção nos jornais do estado do Amazonas e gera um debate sobre a participação dos pajés no atendimento aos pacientes indígenas, conforme vimos ao curso da tese. Durante todo o processo, o Yaí Avelino é acompanhado por seu irmão, o Pajé João Costa.

O segundo motivo dessa aproximação se dá em continuidade ao primeiro. Aproximo-me do Kūmu Ovídio, reconhecido como rezador pelas comunidades no Alto Rio Negro, legítima os conhecimentos do Yaí Avelino, que não é conhecido pelos indígenas no Alto Rio Negro e

¹⁷⁴ Logo depois acontece também a repercussão pública sobre a recuperação da saúde de uma criança Yanomami.

pretendia com esta aproximação verificar em que medida o Yaí Avelino era reconhecido entre as lideranças do movimento indígena, sendo a família do Kũmu Ovídio visivelmente atuante dentro do movimento e representações indígenas no estado do Amazonas.

O Kũmu Ovídio passa a ser uma presença de fundamental importância, pois legitima as análises apresentadas pelos outros pajés, assim como afirma a autoridade do Pajé Avelino Trindade enquanto Yaí. Diz o Kũmu: “[00:12:53;22] Ele Pajé. [...] Yaí esse, Yaí é Avelino. Eu vi pra ele. [...]”. Pergunto: “Eu falei pra ele que o senhor disse que ele é Yaí. Ele mesmo não diz que é. [00:13:10;29] [...]”. Responde Seu Ovídio: “Mas que ele, por si mesmo, os outros não falam, né?. Por si mesmo: ‘Eu sou Pajé, eu sou assim, eu faço cura de todas as coisas.’, ele não fala não. Os outros que falam: ‘Ele Pajé, ele sabe benzer, ele sabe fazer curamento.’, eles falam, os outros que falam.” (Kũmu Ovídio Lemos Barreto, 20 de maio de 2009).

2.7 BREVE NOTA SOBRE MINHAS INICIAÇÕES E BATISMO



Figura 13 – De trás para frente vemos Ângelo, quem guarda a Bahsákawi'í quando todos partem, Kūmu Yúpuri Cláudio Barreto, Bu'ú Kennedy e Dona Antônia, Vovó. Temos como fundo da imagem a porta frontal da Bahsákawi'í construída pelo Kūmu, clã Yremirĩ Sararó. Primeiro de março de 2009.

Fonte: foto da autora

Assim como foram apresentadas as outras referências do campo etnográfico, as iniciações e batismo são mais uma referência à política das relações que orientam a tese, desde os grupos sociais com os quais a antropóloga trabalha. Registrar em áudio, vídeo e fotografia um ritual de Candomblé ou ser batizada como “Tukanoan”, Tukano/Yepamahsã, Ye'Pá significa, sobretudo, uma imersão política nas relações em campo, a submissão da antropóloga para a entrada nos espaços sociais dos sujeitos sociais, mais especialmente nesta tese, dos Mestres, o que pode ser verificado nos resultados da orientação da pesquisa.

Entre os indígenas e o Candomblé busquei viver politicamente a partir das determinações de cada grupo, assim como, para as relações que determinaram o encontro entre ambas. Passei a ouvir o diálogo que se estabeleceu entre as partes que se encontraram durante o campo etnográfico, como a relação que estabelecemos para a produção do

artigo em anexo. Por outro lado, o encontro entre indígenas e religiões afro-brasileiras também se estabelece antes da minha inserção ao campo, como pudemos ver desde o início desta tese.

O Kūmu Ovídio realiza meu batizado durante minha permanência na Bahsakawi'í e identifica-me pelo nome de Ye'Pá seguindo os rituais de batismo entre seus descendentes. Passo a pertencer ao seu clã e recebo ensinamentos sobre benzimento e rituais junto aos Yaiawá, Kumuã, Bayaroá, especialmente por parte do Kūmu Cláudio Barreto.

Entre os Filhos do Candomblé cruzado com Umbanda, participo das Festas de Orixás e de Santo, junto aos Filhos da Nação Keto Obá Tundegi. Recebo, de acordo com os preceitos dos Terreiros, a orientação das Yalorixás, Graça e Conceição. Sou também orientada e abençoada pelos Orixás, Caboclos e Pretos Velhos, pelo espírito de Joanna D'arc, de Dona Caetana, de Seu Ademar, de Seu Zé Vaqueiro e pelo espírito do Dr. Boto e do Dr. Pajé, Encantados que nunca foram gente e falam no corpo da Pajé Sacaca Olívia Trindade da Silva¹⁷⁵, filha da Pajé Esmerinda Trindade da Silva e do falecido Kūmu Roque.

Envolvo-me, portanto, com os pressupostos sociais indígenas e do Candomblé passando a ser parte da identidade do grupo social. Entrego-me aos rituais expressando a mesma confiança que pretendo receber. Desse modo, trago para a prática antropológica a vida e identidade social destes grupos e redes de relações, e levo para estes as referências próprias à minha identidade como pesquisadora.

¹⁷⁵ Olívia é reconhecida como pajé por seu tio o Yaf Avelino Trindade (Gravação em áudio. Manaus, 29 de março de 2010).

3 TERCEIRA PARTE

3.1 SOCIEDADE “TUKANOAN”, IDENTIDADES EXÓGAMAS E EXOLINGUÍSMO

As reflexões e análises apresentadas a seguir têm suas origens por um lado, na interpretação do Yaí Avelino Trindade sobre os rumos da vida social entre os não-indígenas, para os quais o Yaí propõe a inversão da política para as relações de gênero. Entendo que esta interpretação resulta do principal fundamento de sua crítica às relações em pesquisa ao apontar a insustentabilidade dos modos de vida social entre os brancos, “o fim do mundo dos brancos” e o surgimento de um “novo mundo”. Por outro lado, essas reflexões e análises também foram provocadas por uma entre minhas falhas, que se evidencia e se repete durante o campo: minha ênfase à pesquisa voltada para um dos grupos exógamos, fundamentada na orientação de meu projeto de pesquisa e nas relações junto a indígenas, especialmente Gabriel Gentil, antes do doutorado, como vimos.

Utilizo a noção de patrilinearidade enquanto categoria que dê conta da referência à ascendência masculina. Entendo que a ascendência paterna para as mulheres indica o lugar social em que se estabelece a compartilha da diferença entre homens. É a partir dessa referência identitária que as mulheres vão compor a trajetória de suas outras referências. Entendo, portanto que suas trajetórias são a ênfase para o modo como participam das relações sociais, ou seja, sua identidade não está na diferença entre homens, mas na relação entre as diferenças; o que difere do espaço social dos homens que enfatiza a identidade a partir das diferenças entre homens.

Nas etnografias encontramos os termos “grupos exógamos patrilineares e exolinguísticos” para explicar o modo como essas sociedades exerciam e seus descendentes exercem hoje, suas regras de casamento. Essas regras são apresentadas como fundamentadas nos casamentos entre descendentes de diferentes identidades patrilineares exolinguísticas. Assim, uma mulher, filha de pai com identidade patrilinear Tukano/Yepamahsã, só pode casar com homens com outras identidades patrilineares exolinguísticas, ou seja, filhos de pais descendentes de Piratapuia, Tuiuka, Karapanã, Desana, ou outros grupos exógamos que falam línguas diferentes da sua própria, pois cada grupo patrilinear fala sua própria língua.

Vale ressaltar, porém, que a ênfase dos sujeitos sociais em pesquisa está na exogamia para os grupos exógamos, e não na

patrilinearidade. A ascendência patrilinear é identificada mais enfaticamente para as descendências clônicas. Por outro lado, podemos identificar que cada grupo exógamo fala uma língua diferente, ou seja, são exolinguísticos por que casam com pessoas de grupos exógamos diferentes e que falam línguas diferentes da sua própria. Esse diferencial apresentou aos estudos etnográficos o desafio de, ao mesmo tempo, acessar as relações entre identidades exogâmicas para compreender a vida social “Tukanoan” em etnografias centradas numa abordagem a partir das identidades exolinguísticas.

Tanto o movimento indígena contemporâneo, quanto a maior parte das etnografias que apresentam os “Tukanoan” têm como delimitação central de suas temáticas uma entre as identidades exogâmicas, nós os chamamos: Tukano/Yepamahsã, Tariana, Piratapuaia, Desana, Cubéo, Baniwa, ou seja, nós os atribuímos, também, esta identidade, e frequentemente é a identificação referencial para falarmos sobre os “Tukanoan” e Aruak¹⁷⁶.

Conforme vimos a partir de minha pesquisa de campo, as relações entre estas identidades patrilineares que constituem a sociedade exolinguística são obliteradas pela ênfase na identidade exolinguística. Proponho uma análise a partir da ênfase nestas relações para compreender a vida social entre os “Tukanoan”. Sendo esta sociedade organizada a partir de pequenos grupos, sem uma identidade social centralizadora, há uma aparência “nuclear” e “dispersa” em sua forma de organização social sobre o território - ou seja, pequenas comunidades formadas por casas comunais que reuniam as famílias a partir de uma identidade exogâmica e patrilinear que identifica os homens da Bahsákawi’í, casa comunal. Os registros etnográficos feitos até a década de ‘80 trouxeram a noção de fratrias para indicar estes espaços que reuniam grupos exógamos falantes de diferentes línguas.

As fratrias são compreendidas como associação entre grupos exógamos “united by the rule exogamy but not occupying a continuous area.” (C. HUGH-JONES, 1979: 21). A noção de fratria põe em evidência a identificação das “unidades exogâmicas” formadas por homens com uma mesma ascendência patrilinear casados com mulheres cujos pais têm ascendências patrilineares diferentes das de seus maridos, que habitam preferencialmente a mesma casa de seu pai. Cada unidade

¹⁷⁶ As identidades exolinguísticas também são citadas em alguns textos em equivalência às categorias tribos e etnias, respectivamente, tribos, Reichel-Dolmatoff (1968) utiliza a categoria *tribo* para os grupos exógamos, e *etnias* é usada até hoje. No prefácio da obra contemporânea escrita por Geraldo Andreello (2006), Dr. Mário Barbosa de Almeida refere-se aos grupos exógamos como sendo etnias. Vemos também em Lasmar (2005: 26).

exogâmica era identificada como falante de uma língua comum, a maioria dos homens com vínculos de parentesco, ainda que se observasse no cotidiano diversas línguas faladas pelas mulheres que preferencialmente tinham vínculos de parentesco; frequentemente acontecia, porém, de não terem parentesco, portanto, eram nascidas em fratrias diferenciadas pela identidade exogâmica de seus homens falantes de diferentes línguas (C. HUGH-JONES, 1979; JACKSON, 1983: 86-104)¹⁷⁷.

Assim, as etnografias privilegiaram as identidades patrilineares, que se subdividiam em clãs/sibs. Entendo que isso se deve ao fato das identidades exogâmicas estarem evidentes tanto na língua quanto na identificação dos homens e, por outro lado, a identidade social composta pela diversidade não apresentava um nome que demarcasse a dinâmica das relações que a constituíam.

Os clãs, chamados sibs, são subdivisões identificadas a partir de ascendente patrilinear que se fundamenta as regras dos grupos exógamos. Ou seja, enquanto constituído por identidades clânicas patrilineares, os grupos exógamos são também patrilineares, porém, sem uma identificação do antepassado comum. Como acontece, por exemplo, em meu campo com Bu'ú, Raimundo, identificado como o antepassado que deu origem ao clã Yrimirĩ Sararó.

Privilegiei no projeto, seguindo os passos das etnografias que me antecedem, uma entre as identidades patrilineares, no caso a identidade Tukano, a partir da qual tive acesso a três clãs, sendo que o nome do mais importante dos clãs para esta tese só foi revelado na última entrevista que realizei com o Yaí Avelino trindade, no dia 30 de março de 2010, que enfatizou sua importância.

Nesta tese, trabalho com filhos e filhas de homens descendentes de grupos exógamos Tukano/Yepamahsã, Tuyuca, Piratapua, Tariana, Karapanã e Desana. A ascendência materna, pelo contrário, reúne as identidades exogâmicas ligando os grupos de homens parentes com diferentes identidades e falantes de diferentes línguas.

Para este trabalho, cada uma destas identidades falava uma língua diferente Tukano/Yepamahsã, Karapanã, Tuyuca, Piratapua e Desana. Foram identificadas pelos registros etnográficos como exolinguísticas

¹⁷⁷ Faço questão de registrar aqui que a diversidade exolinguística para a identidade dos pais das mulheres do clã Yrimirĩ Sararó se mantém; ou seja, neste clã encontramos mulheres Tuyuca, Desana e Tukano Ocidental, que habitam especialmente o estado do Vaupés, na Colômbia (Béksta, 1988: 2-3; Buchillet, 1997: 24-45; Silva, 1977: 25-113; FOIRN/ISA/MEC, 2000: 29-32).

justamente por que não se podia casar com alguém que falasse a mesma língua, já que cada identidade exogâmica falava uma língua diferente¹⁷⁸.

Como disse, nas etnografias, a ascendência patrilinear tem sido ressaltada a partir da centralidade da referência às identidades exogâmicas, a ponto de alguns autores tomarem a ascendência patrilinear por “etnia”, conforme já afirmei¹⁷⁹. Isso diminui a atenção dada em nossas etnografias para as relações de interdependência entre as identidades exogâmicas, o que se torna mais evidente se voltarmos os olhos também para a identidade social que se constitui a partir da ascendência materna, o que os sujeitos sociais com os quais trabalho têm se esforçado por me fazer entender. Questão esta que considere de difícil compreensão, pois minhas referências sociais e etnográficas¹⁸⁰ estavam orientadas - desde a elaboração do projeto de pesquisa defendido por mim antes da realização de minha pesquisa de campo para o doutorado - para a centralidade da ascendência paterna e, portanto, dos homens, para a organização política através das identidades exogâmicas, fortemente marcadas, nas etnografias, pela noção de patrilinearidade.

Na tentativa de ultrapassar essas dificuldades relacionadas ao modo como os sujeitos sociais apresentam suas referências identitárias, revi pontualmente os registros de campo, verificando os lugares de minhas falhas para interpretações. Desse modo, meu exercício por acompanhar as inflexões antropológicas e, ao mesmo tempo, assimilar as dicas apresentadas pelos sujeitos sociais para a compreensão da vida social entre os “Tukanoan”, como modo de acesso a suas epistemologias, resultam na busca por acessar as matrizes constitutivas das relações.

Analiso a vida social “Tukanoan” em sua relação com as identidades de gênero a partir dos registros etnográficos. Nesse sentido, pude observar que a vida social “Tukanoan” aponta para a ênfase na

¹⁷⁸ Há variações para os registros etnográficos tomando por referências as diferentes famílias linguísticas. Entre os Cubéo, os Maku e os Aruak (Goldman 1979 [1963]; Silverwood-Cope, 1980; Luiza Garnelo, 2003; Ramos, 1980) foram encontrados grupos “endogâmicos”, cujas regras de casamento são orientadas por uma exogamia entre clãs ou sibs, que são subdivisões presentes também entre grupos exolingüísticos.

¹⁷⁹ Em uma das arguições da banca, durante a defesa desta tese, foi apontada uma possível atualização para o conceito antropológico de etnia, motivo pelo qual temos identificado os grupos exógamos como grupos étnicos, como no mapa apresentado nesta tese e que tem como fonte os dados divulgados pelo Instituto Socioambiental. No entanto, o caso de uma atualização do conceito de etnia deve estar acompanhado de uma explicação para a diferença entre as “etnias” que formam grupos exógamos e as outras, conforme isso acontece nos campos etnográficos registrados em etnografias já citadas.

¹⁸⁰ Ver “O antropólogo como nativo”, Folhes, 2004.

participação das mulheres na estrutura social, e não para as identidades patrilineares, como tem sido assumida por boa parte das etnografias contemporâneas.

Evidenciar a relação entre os grupos exogâmicos põe em relevo, também, a centralidade das mulheres para a socialidade “Tukanoan” e, por outro lado, evita a confusão entre grupos exógamos e grupos étnicos.

Com base nestas reflexões que partiram de meus erros cometidos em campo, escolho a noção de exogamia para identificar esta sociedade a partir do que se apresentou como especificidade de seu modo de organização social: sociedade exogâmica, ou seja, sociedade formada por identidades exogâmicas que se reúnem a partir de grupos de homens com uma mesma ascendência patrilinear clânica. Enfatizo que as identidades exogâmicas conectas constituem uma socialidade específica, e as identidades exogâmicas vistas separadamente são partes de uma organização social que se identifica e é identificada desde as fronteiras entre suas partes.

Entendo, portanto, que são as mulheres sustentam, no cotidiano das relações sociais, a complexa estrutura social exogâmica, cuja principal referência apresentada para o pertencimento a esta modo de vida social, desde a pesquisa de campo desta tese, é o conceito de fraternidade para a relação entre diversidades sociais.

Faço questão de pontuar que a exogamia não deixou de existir entre os indígenas com os quais trabalho. No momento atual, tem sido revitalizada a presença das diferentes línguas, porém ainda é pequena a quantidade de falantes de outras línguas que não seja Tukano. Mantém-se, porém, a noção de clãs patrilineares. Em meu campo é enfatizada a referência patrilinear ao clã a partir de um ancestral comum.

Nos contextos atuais, em Manaus, a virilocalidade, as diferentes línguas para cada grupo exogâmico, assim como, a reunião dos homens¹⁸¹ descendentes de um mesmo ascendente masculino para os clãs, obviamente, não prescreve as mesmas condições do passado. Dentro do movimento indígena, as identidades dos grupos exogâmicos, também têm sido usadas como sinônimo de grupo étnico, acompanhando as referências centrais para a maior parte das etnografias que apresentam os “Tukanoan”. Em consequência desta perspectiva, as identidades exógamas abandonam as referências que constituem a

¹⁸¹ Considerando que às mulheres destinava-se viver junto com os maridos afastando-se dos pais, então a reunião de indivíduos em torno da ascendência paterna pode ser considerada como exclusividade masculina.

sociedade exogâmica “Tukanoan”. Neste caso, indígenas Tukano/Yepamahsã e Desana deixam a ênfase na fraternidade, na relação entre irmãos mais velhos e mais novos como partes de um mesmo sistema social, e passam a ser “outro grupo étnico”. Obviamente, esta perspectiva pode fragilizar a relação.

Em meu campo, observei variações equivalentes para o vínculo entre identidades exogâmicas “Tukanoan”: por um lado aparecem dissociadas, por outro, em interdependência. No segundo caso, o modo de identificar essas diferenças expressa variações capazes de mediar diferenças sem provocar distanciamentos que não interessam aos grupos. Acompanhei a Conferência dos Povos Indígenas em 2008 e observei que os nomes das diferentes ascendências patrilineares estavam sendo usados como sobrenomes dos participantes, substituindo os sobrenomes dados pelos brancos. Esse uso dos nomes Tukano, Baniwa, Tariana, como sobrenomes parece ter uma relação mais próxima com o modo como os não-indígenas utilizam o sobrenome do pai para as identidades individuais em relação a suas respectivas famílias.

O Kūmu Justino Melchiol Pena, referindo-se ao seu depoimento publicado no livro “Estigmatização e Território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus.” (ALMEIDA et alii, 2008), reclama sobre o modo como é apresentada sua idéia na frase “um lugar que não seja misturado com outras etnias”, assinada por ele, página 129, e explica: “O que eu quis dizer é que queremos reunir grupos do Alto Rio Negro. Como pode não ser misturado com os Desana, Karapanã, minha mulher é Desana e minha mãe é Karapanã? Não tem isso. Tem que explicar melhor, senão fica parecendo uma coisa só entre Tukano. Eu expliquei, eles sabem, temos várias etnias na associação.” Assim, a noção de “etnia” torna-se confusa na própria literatura etnográfica, no movimento indígena, assim como nos momentos em que esses dois campos de relações sociais se encontram.

O sistema de identificação e conexões entre grupos exogâmicos, marca as relações entre gêneros. Para a noção de diversidade para o exolinguismo próprio às identidades patrilineares Tukano/Yepamahsã, Piratapuaia, Karapanã, Tuiuka e Desana - para citar as que participam desta tese - o Kūmu e Bayá Justino Melchiol Pena explica que para a sociedade exogâmica “Tukanoan” a dependência da vida social em relação à diversidade social humana é compreendida como um princípio que regula a vida social e possibilita sua continuidade. Diz: “por isso nós casamos desse jeito, por que nós queremos viver com diferenças”, explica o Kūmu. O exolinguismo e os casamentos entre diferentes grupos exogâmicos são apontados pelo Bayá e Kūmu enquanto estratégias

sociais que levam à sustentação da diversidade em um tecido social único, e defende que o empobrecimento ou falecimento de diversidades sociais resultam no empobrecimento e morte da vida social.

A importância destes termos relaciona-se com os argumentos para as negociações em pesquisa. Ou seja, os pressupostos apresentados para a organização social exogâmica e exolinguística são indicados, nesta tese, como estratégia para a produção de conhecimento, ressaltando a importância da reunião entre os conhecimentos disciplinares e tradicionais, sustentadas suas diferenças, o que só pode acontecer a partir de relações sociais de reciprocidade e direitos equitativos para os diferentes que formam a diversidade. O Kûmu sustenta que a fertilidade do conhecimento produzido depende de que a vida social ofereça condições para a existência da diferença, da diversidade. Este é um importante argumento para a defesa da legitimidade dos Mestres tradicionais, seus grupos e redes sociais, como sujeitos sociais do conhecimento antropológico durante as negociações para a pesquisa da tese.

Esta perspectiva para a compreensão da vida social entre os sujeitos com os quais trabalho é um dos termos de negociação para a produção de conhecimento. Passo a apresentar aqui, conforme os interesses nativos, como sendo a compreensão da diversidade o fundamento que orienta a socialidade neste sistema organizado a partir das relações entre diferentes identidades exogâmicas em relações equitativas fundamentadas numa noção de fraternidade, cuja expressão mais evidente está nos casamentos entre descendentes de homens com diferentes identidades e falantes de diferentes línguas.

É evidente também a tendência a projetar nas ações para as políticas indígenas as identidades de parentesco entre os filhos do mesmo ancestral quando se trata de um mesmo clã¹⁸², ou *sib*, questão que pude notar no campo como implicada nas ações para políticas das negociações dentro do movimento indígena¹⁸³. Entretanto, quando a identificação a partir das ascendências patrilineares passa a ser tomada por sinônimo de etnia, tende a apagar a relação entre as identidades exogâmicas.

¹⁸² Gabriel chama de tribos que moravam na região do Alto Rio Negro (Gentil, 2000: 206) e de Grupos Tukanos (Gentil, 2005: 45-48); Reichel-Dolmatoff chama-os de Sibs (1968: 145-153).

¹⁸³ Luiza Garnelo (2003: 205) em seu estudo entre os Baniwa no Alto Rio Negro, faz emergir a relação entre clãs e o movimento indígena contemporâneo em que “antigas formas de classificar e distribuir pessoas e papéis sociais pode oferecer parâmetros para a escolha de representantes”.

A confusão acontece por que a palavra *etnia* serve como categoria antropológica para identificar a grande maioria das sociedades indígenas que se reconheciam como diferentes sociedades com regras de casamento, cosmologia, rituais, economias, enfim, com suas especificidades sociais diferenciadas das outras sociedades. Isso não acontece entre as diferentes identidades exógamas da sociedade exolinguística “Tukanoan”.

Graças à ênfase numa noção de fraternidade, que os sujeitos sociais ressaltam desde o campo etnográfico, busco um diálogo entre meu campo e registros etnográficos realizados entre os povos do Alto Rio Negro para identificar a sociedade em questão desde a prática da exogamia como principal caractériste da vida social entre os “Tukanoan”.

Para a palavra *família*, ênfase a noção de relações entre irmãos (JACKSON, 1983; C. HUGH-JONES, 1979), que extrapola os limites da sociedade exogâmica e é tomado como princípio que rege a relação entre diversidades sociais. A sociedade é assim formada por um sistema exolinguístico cujas identidades exógamas/linguísticas eram, e hoje ainda são, tomadas por regra para os casamentos. Casar com alguém do mesmo grupo exogâmico, hoje, é considerado incesto. Conforme meu campo, dependendo da aproximação entre os clãs dos parentes que casam, os casamentos são fortemente discriminados¹⁸⁴.

A ascendência patrilinear é ressaltada para a identificação dos clãs; por outro lado, as identidades exogâmicas apresentam diferentes níveis de abrangência, que vão desde a identidade dos clãs¹⁸⁵ a todos os falantes de uma língua, por exemplo, Tukano/Yepamahsã, Desana, Piratapuia, Tuiuka, Karapanã, para citar as identidades patrilineares com as quais trabalho. Os casamentos entre falantes de uma mesma língua são aceitos entre os “Tukanoan” em meu campo, especialmente para os casamentos entre Tukano Orientais e Ocidentais, que, como disse, correspondem respectivamente aos Tukano/Yepamahsã que vivem no Brasil e os que vivem na Colômbia.

Esta regra de casamentos, portanto, não é totalmente respeitada. Pude ver, ao curso da pesquisa de campo, casamentos entre

¹⁸⁴ Identifiquei um caso de exclusão do casamento entre primos, sendo que não testemunhei a presença do casal entre os parentes, mas somente da mulher. Quando os conheci, uma senhora idosa Desana fez questão de avisar que se tratava de um casamento entre parentes. Isso porém não acontece com todos os casamentos entre homens e mulheres Tukano, há casos admitidos entre Tukano orientais e ocidentais, e casos tolerados pela larga distância entre os clãs.

¹⁸⁵ Os Clãs Yogã e Yremirĩ Sararó foram apresentados a partir de ascendente homem identificado por seus descendentes.

descendentes de homens Tukano/Yepamahsã e falantes da língua de mesmo nome. Para este fato, são apontados dois motivos: o primeiro, por influência da presença dos padres, que estimulavam casamentos entre homens e mulheres de um mesmo grupo exógamo. E o segundo, por se tratar de casamentos entre homens e mulheres descendentes de homens Tukano de regiões distantes, Brasil e Colômbia, Oriental e Ocidental. Nesse último caso os casais conheceram-se porque alguns homens do grupo foram trabalhar na Colômbia para o plantio de ipadu, coca, vinte ou trinta anos atrás; os casamentos foram aceitos por se tratar de grupos distantes, diferenciados também nas etnografias como Tukano orientais e ocidentais.

Em circunstâncias específicas, é ressaltada a ascendência materna enquanto característica singular de uma família nuclear. Junto ao clã Yremirĩ Sararó, trabalhei com duas famílias nucleares, uma com vários casamentos Tukano-Tuiuka e outra com casamentos Tukano-Desana. É possível, nesse caso, notar a menção das identidades maternas, mesmo que no cotidiano do movimento indígena todos se apresentem como descendentes do mesmo clã patrilinear, ou seja, Tukano.

Por outro lado, o clã Yogã inicia o campo enfatizando a matrilinearidade, conforme vimos. Os descendentes deste clã, que é o mais importante para a pesquisa, foram pouco influenciados pela presença dos padres, pois dois de seus descendentes mais idosos nasceram no período em que a região passava pela transição do sistema de escravidão/aviamento para a presença dos padres que, segundo eles, “foi depois da chegada dos padres que acabou a escravidão”.

É importante compreender que as interpretações para as relações entre clãs, grupos exógamos e entre gêneros implica na orientação dada pelos sujeitos sociais para a produção de conhecimento em antropologia.

O Yaí Avelino Trindade, pela Pajé Esmerinda Trindade da Silva e pelo Pajé Umbandista João Costa, diferente dos outros clãs, o clã Yogã traz a emergência da ascendência materna com importância, pelo menos, equivalente à ascendência paterna como referência para sua identidade, e em alguns momentos as referências das mães e avós sobrepõem-se às referências patrilineares.

A noção de sociedade exogâmica composta grupos exógamos falantes de diferentes línguas e formados por clãs patrilineares, nos permite evidenciar a presença das relações entre essas identidades diferenciadas simultaneamente na emergência de um sentido de

fraternidade¹⁸⁶, conforme vimos ao tratar da origem dos diferentes grupos exógamos e a origem das diferentes línguas. Essa mesma noção se encontra na cosmologia, nos registros etnográficos que nos antecedem, assim como nas negociações do lugar de sujeito do conhecimento antropológico para Mestres tradicionais (Apêndice).

A cosmologia da sociedade exogâmica “Tukanoan” é apresentada ao curso da pesquisa em consonância com todos os registros etnográficos consultados, e é enfatizada a fraternidade entre sujeitos sociais a partir da noção de irmãos maiores e menores, mais velhos e mais novos tanto para os clãs como para as identidades exogâmicas e para as relações entre negros, índios e brancos.

Esse sentido de fraternidade, presente nas relações sociais, parte das relações familiares nucleares em que é visível a diferenciação entre irmãos mais velhos e mais novos para todos os sujeitos sociais com os quais trabalhei. Serve também para distinguir as identidades ecogâmicas que formam a sociedade, o que é visto na cosmologia, e seus clãs, conforme vi no cotidiano das relações em campo.

Este sentido de fraternidade para as relações abrange também uma noção de humanidade presente nas negociações em pesquisa e define relações para negros, brancos e indígenas. Essa noção de fraternidade para negros, brancos e índios é apresentada nas negociações para a produção de conhecimento em pesquisa.

A opção pela categoria “clã” ao invés de “sib” deve-se ao fato de ter sido a palavra usada durante a pesquisa junto aos clãs Yremirĩ Sararó e Pamopõã. No caso do clã Yogã, seus descendentes apresentam a noção de “tribos da tribo Tukano”.

O sistema exolinguístico é apresentado, pelas etnografias que trazem descrições das sociedades indígenas da região do Alto Rio Negro, a partir de grupos exógamos¹⁸⁷. Entre os grupos sociais com os quais trabalho é apontada a referência a duas sociedades exogâmicas diferenciadas entre si por não casarem entre si, “Tukanoan” e Aruak¹⁸⁸. Apesar desta referência remeter a um passado distante em que as sociedades “Tukanoan” e Aruak eram distinguidas, também é

¹⁸⁶ Christine Hugh-Jones faz notar a noção de “brotherhood” a partir das observações mais cotidianas de seus registros etnográficos junto às fratrias (1979: 21). É interessante notar que a noção de fratria se aproxima da proposta apresentada para a compreensão da sociedade exolinguística; no entanto, essa denominação subtrai o exolinguismo, focando a ideia de fraternidade, vista como marca do *ethos* dessa socialidade.

¹⁸⁷ Goldman [1963] (1979); C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1976); Jackson (1983); Buchillet (1983).

¹⁸⁸ Ver Nimuendaju, 1982: 169; Buchillet, 1997: 24-45; Bruzzi, 1977: 25-113; FOIRN/ISA/MEC, 2000: 29-32.

mencionado que estas sempre mantiveram relações de trocas rituais entre si; porém o que diferenciava essas duas sociedades exogâmicas, no passado, era o fato de que entre elas não aconteciam casamentos¹⁸⁹.

Em meu campo é possível notar que para os clãs Yremirĩ Sararó e Pamopõã a identidade exolinguística é enfatizada nas ações que envolvem os movimentos indígenas. No entanto, nos encontros entre grupos que se identificam por diferentes identidades exogâmicas, como o que aconteceu na festa do Dia do Índio em 2009, as mulheres assumem uma dupla identidade, o que poderia ser compreendido como posição ambígua, desde que partamos da necessidade de verificar as diferenças que separam identidades exogâmicas. Porém, se observarmos da perspectiva da relação entre essas diferentes identidades entendemos que essa dupla identidade das mulheres é expressão do que constitui a sociedade exogâmica.

Na medida em que nos aproximamos das relações interpessoais, podemos observar vínculos mediados em um cotidiano onde homens e mulheres são amantes, pais e mães, em mútua reciprocidade, encontros e reencontros entre familiares, avós, tios são comemorados junto às tarefas cotidianas implicadas nos movimentos políticos¹⁹⁰. Esta perspectiva emerge em meu campo, as mulheres atuam como mediadoras de relações entre identidades exogâmicas que se reúnem a partir de uma identidade única de parentesco e reciprocidade mediada pela complementaridade acessível em relações que se esforçam por gerar e sustentar a diferença através da exogamia¹⁹¹.

No caso da apresentação no Dia do Índio, o evento só acontece por que as mulheres convencem seus maridos a viajarem até Manaus e contribuírem para o trabalho de seus irmãos, primos e tios. Durante a apresentação, elas assumem o papel de dançarinas em parceria a seus maridos, ao mesmo tempo em que são anfitriãs da casa comunal, Bahsákawi'í, servindo aos convidados junto a seus irmãos, irmãs, pais,

¹⁸⁹ Durante minha pesquisa de mestrado, Gabriel enfatiza as trocas rituais entre “Tukanoan” e Aruak, simultaneamente à distinção para as regras de casamento, e aponta também a mudança dessas condições especialmente para os grupos exogâmicos Aruak Desana (Béksta, 1988) e Tariana, que mais recentemente passaram a casar com descendentes dos grupos exogâmicos “Tukanoan”.

¹⁹⁰ As reuniões que participei entre os dois grupos atuantes dentro do movimento indígena, sediadas nas casas dos clãs Yremirĩ Sararó e Pamopõã, foram acompanhadas de dança, música, bebidas, comidas, confraternização, ou seja, festa.

¹⁹¹ A diversidade como fundamento das relações sociais é apresentada também como fundamento para os modos de produção de conhecimento a partir da sociedade exolinguística (Barreto, et al, 2011, no prelo).

mães, primos, tios e suas respectivas esposas¹⁹², e entre as mulheres casadas com seus parentes estão também mulheres parentes de seus maridos. Um dos homens declara: “são minhas irmãs Tukano e dançarinas Tuyuka”. Elas falam e se apresentam como Tuyuka dentro da Bahsákawi’í Tukano, enquanto filhas de homens Tukano¹⁹³, enfatizando o vínculo entre os grupos exógamos Tukano Tuyuka.

Assim, as mulheres desconstituem a ascendência patrilinear em si mesmas, pois não colocam em evidência uma identidade exogâmica. Entendo que isto acontece por que elas não se identificam de modo separado, Tuyuka, ou Tukano, mas são Tuyuka e Tukano. As mulheres casam com homens cuja identidade exogâmica difere da identidade exogâmica de seus pais, e irmãos, assim como dos filhos dos seus irmãos e dos irmãos de seus pais, e dos clãs irmãos do clã de seu pai. Assim sendo, a quantidade de possíveis casamentos é muito maior do que o número de homens com os quais uma mulher não pode casar; como diz a Pajé Esmerinda: “não precisa casar com todos”.

As mulheres reúnem identidades exogâmicas, o que as torna, portanto, a parte da humanidade que conecta as diversidades, sem desconstituí-las. Elas são indígenas Tuyuka que dançam e indígenas que cantam em Tukano, que são Tuyuka, enquanto servirem alimentos e declaram-se parentes do anfitrião Tukano. Quando busco falar sobre suas identidades, as mulheres tratam prioritariamente de suas trajetórias, a partir das quais é possível abranger a extensão de suas relações, ou, ainda, não falam.

Para a Pajé Esmerinda Trindade da Silva, para o Yaí Avelino Trindade e para o Kũmu Ovídio Lemos Barreto, acentua-se ainda a diversidade para a ancestralidade das mulheres; mesmo que o último ressalte sua ascendência clânica, ele sempre fala em sua mãe e em sua mulher, ambas filhas de homens Desana.

É entre as mulheres, portanto, que acontece a reunião e a confirmação social das diferenças, o que lhes confere o poder de delimitar, no cotidiano das relações sociais, o conjunto de grupos exógamos patrilineares que casa entre si e que constitui uma sociedade

¹⁹² Filmado na Grande Manaus, Iranduba, Comunidade de Fátima, 19 de abril de 2009.

¹⁹³ Neste momento do campo etnográfico, ainda não havia sido ressaltada a importância do nome Yepamahsã, o que dificulta o uso neste momento do texto, pois não sei se estas mulheres concordam com esse nome. Pontuo, portanto, para fazer notar que essa questão dos nomes é apresentada em processo de elaboração para alguns dos sujeitos com os quais trabalho, especialmente do clã Yřmirĩ Sararó.

ou sistema exolingüístico¹⁹⁴. Para tanto, as mulheres são preparadas desde a vida intrauterina para serem Bayaroá e Kumuã, segundo o Kūmu Ovídio Lemos Barreto (Manaus, 22 de maio de 2009)¹⁹⁵, o que é complementado pelo Yaí Avelino Trindade que declara ser sua irmã Esmerinda Trindade da Silva, uma mulher Pajé¹⁹⁶.

Dessa perspectiva podemos dizer que os homens marcam a diferença entre os grupos exogâmicos, ou seja, homens e mulheres não casam com mulheres e homens com mesma ascendência exogâmica¹⁹⁷. Para os homens, a relação entre identidade exógama e identidade de gênero fecha-se em si, pois coincidem. Ou seja, os homens identificam-se enquanto homens pertencentes ao mesmo grupo exogâmico, ou a diferentes grupos exogâmicos. É através do “outro”, para o gênero, que os homens acessam o “outro” para os grupos exógamos. É através das mulheres que os homens ultrapassam suas diferenças e tornam-se parte de um sistema social.

No caso das mulheres, a identidade exogâmica e identidade de gênero não coincidem, pelo contrário, são, do ponto de vista das relações sociais, complementares. Podemos refletir sobre a possibilidade de, para as mulheres, a ascendência paterna não marcar sua identidade, mas ser apreendida como referência principal ao espaço social de sua identidade de gênero, espaço onde as mulheres são em relação aos homens.

A ascendência paterna marca o lugar de cada mulher em relação às identidades exogâmicas. Ser mulher significa estar em relação com todas as identidades masculinas, inclusive a do próprio pai, que é um ponto de partida em sua vida social, diferente do homem que nasce e morre sob a ênfase de uma identidade exógama.

¹⁹⁴ Cristiane Lasmar (2005) indica, para as mulheres, uma posição ambígua nas relações sociais nos grupos locais. Isso é relacionado a uma noção de ameaça, que a diferença entre identidades patrilineares faria emergir. Assim, o fato da mulher ser filha de homem com identidade exogâmica diferente de seu marido representaria ameaça para a unidade de irmãos nos grupos locais.

¹⁹⁵ O Kūmu Ovídio diz que não sabe se a mulher pode ser Yaí, “jogar água”.

¹⁹⁶ É interessante assistir as imagens do último seminário de apresentação do artigo, realizado na UFAM, em Manaus no dia 17 de março de 2009 em que o Kūmu Justino Melchior Pena e a Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira, que compartilha com a Yaí a autoria do artigo; ouvem o canto da Yaí com suas cabeças inclinadas para baixo em sinal de reverência e respeito; no primeiro seminário na UFAM a Msc. Otacila Lemos declara ser a Yaí fonte de conhecimento pouco estudado.

¹⁹⁷ A Pajé Esmerinda Trindade explica: “não precisa casar com todos né?” Ou seja, é proibido o casamento com homens descendentes de apenas uma entre as identidades patrilineares; todos os outros homens são possíveis maridos e parceiros sexuais.

Se a ascendência paterna define a diferença entre o pai e todos os outros homens, a ascendência materna define para as mulheres a identidade de gênero e a identidade da sociedade exogâmica¹⁹⁸. Ser mulher significa atravessar identidades exogâmicas e gerar a identidade da sociedade exogâmica, a partir da qual as primeiras ganham sentido. A identidade de gênero para as mulheres, portanto, está em relação à ascendência feminina que determina as conexões entre identidades patrilineares.

Para os homens e para as mulheres existem homens iguais e homens diferentes; para os homens existem mulheres iguais e mulheres diferentes. Para as mulheres, todas as mulheres são diferentes e, portanto, todas as mulheres são iguais, ou seja, pertencem a uma só identidade cujo princípio constitutivo é a diversidade social. Quero dizer que a identidade das mulheres, desta perspectiva de análise, constitui a identidade da sociedade exogâmica que tem por princípio, segundo os Mestres com os quais trabalho, a diversidade como garantia da continuidade da vida social.

Mulheres e homens podem casar com parentes de suas mães. Tanto ascendentes paternos de suas mães¹⁹⁹, quanto ascendentes maternos de suas mães - que indicam os clãs e Bahsákawi'í, casa comunal, onde suas mães, avós, bisavós, tataravós nasceram - são parentes desde a ascendência materna, que não é linear.

Sendo assim, as identidades paternas marcam as diferenças e identidades maternas apresentam a relação entre as diferenças. A identidade materna não marca a diferença dentro da sociedade exogâmica, marca-a fora dela, delimita-a. A ascendência materna está relacionada à diversidade, compartilha a continuidade de uma identidade comum entre diversidades internas aos grupos exógamos e entre sociedades exogâmicas; delimita a família de grupos exógamos que casam entre si, e dá o limite para as sociedades exogâmicas “Tukanoan” e Aruak.

A identidade social das mulheres pertence à sociedade exogâmica “Tukanoan” e a identidade da sociedade exogâmica “Tukanoan” pertence às mulheres. São as mulheres que sustentam as conexões entre

¹⁹⁸ Arrisco dizer que a origem das diferentes línguas pode ter sido, em grande medida, domínio das mulheres, pois que são elas que garantem a continuidade da diferença, o que também pode ser associado às mulheres Pajés, à presença de casas comunais com corpos de deusas até a chegada dos padres e a posse das flautas pelas mulheres-Pajés, que conta a história do roubo das flautas das mulheres-Pajés por Jurupari.

¹⁹⁹ O que no passado determinava a casa comunal onde sua mãe nasceu, o clã e a grupo exogâmico.

as identidades exógamas no cotidiano das relações sociais, sendo as mulheres, portanto, preparadas para mediar diferenças.

É na relação entre as identidades exogâmicas que se estabelece outra relação de identidade/alteridade: a identidade da sociedade de exogâmica em meio a outras sociedades. Por um lado, firmam-se as identidades individuais de diferentes grupos exógamos que casam entre si; por outro, a conexão/reunião de grupos exógamos faz emergir outra diferença: a diferença entre os grupos com os quais não se mantém relação de parentesco, os Maku e Aruak, assim como, em relação a outras sociedades que não se organizam a partir da ascendência exolinguística. É o limite para os casamentos e para o parentesco que constituem a sociedade exogâmica. São as mulheres que exercem essa delimitação, no cotidiano da vida social, e todos os sujeitos sociais são irmãos, o que podemos ver explicitado na cosmologia “Tukanoan”.

As mulheres delimitam o conjunto de grupos exogâmicos que casam entre si, desde que são elas que fazem emergir a relação entre estes; isto acontece quando as mulheres saem das casas de seus pais, vão para as casas de seus maridos e geram, em suas trajetórias, a ligação entre identidades exogâmicas. Assim, um mesmo grupo local abriga um grupo diversificado mulheres falantes de diferentes línguas (C. HUGH-JONES, 1979: 17). A forma como se apresenta a diversidade linguística a partir da presença das mulheres nos grupos locais pode ser compreendida como expressão local da identidade da sociedade exogâmica.

Outra questão que vale notar é que a autoridade dos “líderes” nesta sociedade é apresentada pelos registros etnográficos como sendo “fraca autoridade”²⁰⁰. Assim como, os modelos hierárquicos visíveis a partir da exogamia são observados como pouco marcados no cotidiano da vida social - ainda que sejam apresentadas as relações entre diferentes grupos a partir de uma hierarquia (C. HUGH-JONES, 1979: 100-106). Por outro lado ainda, em meu campo etnográfico a autoridade não está em relação de dominação, mas em reconhecimento da maturidade para os indivíduos em suas respectivas gerações - os velhos

²⁰⁰ Segundo Wallace (1979), a autoridade do tuxáua é “relativamente limitada”, sendo definida por Koch-Grunberg (2005) como limitada à representatividade do grupo em negociações com outros grupos, cerimônias e festas, e às intervenções para manter a tranquilidade das relações internas do *sib*, conforme podemos ler no relato de Koch-Grunberg:

“Sua posição é principalmente representativa [...]. Nas brigas [...] o **tuxáua** vai apaziguando, admoestando com palavras: ‘Isto não está bem, deixem o barulho!’ Ele não pode castigar. [...] A gente poderia comparar este sistema de chefia e sua competência com o cargo de alcaide da aldeia alemã (Dorfschultze); o conselho comunitário daqui corresponde à sociedade dos homens casados de lá” (Koch-Grunberg, s.d., livreto 4-6: 29)

e irmãos mais velhos - e para a ancestralidade, quer seja para os clãs, como pode ser considerado também para as identidades exogâmicas, conforme podemos ver nas cosmologias que trazem o surgimento da humanidade; o que é também estendido às relações entre negros, índios e brancos para as negociações para a realização desta tese (Apêndice). Para o Kūmu Ovídio Lemos Barreto, “Pamuri Iukysy carregava a Humanidade em Potencial e aos poucos foi povoando a Terra. Éramos todos iguais dentro do Corpo de Deus. Éramos Pamuri Mahsó, a Humanidade em Potencial.”.

Ao estabelecerem as relações entre identidades exogâmicas, as mulheres são o elo de relação entre as diferenças, sustentam a diversidade, ao produzirem conexões entre diferenças. Sendo assim, são também responsáveis pela continuidade da diferença, pela continuidade das identidades exogâmicas e da diversidade social constituída pelas diferenças.

“As línguas diferentes em nossa sociedade surgiram numa época em que Deus muda a sociedade. Antes todos falavam a mesma língua, depois cada ‘tribo’²⁰¹ recebeu uma língua. Isso aconteceu há muito tempo atrás.”. Kūmu Ovídio Lemos Barreto. Manaus, 03 de julho de 2009, última reunião para a elaboração do artigo apresentado na VIII RAM.

Como pude ver nos relatos apresentados durante o campo, a ênfase na diversidade “Tukanoan” é enfatizada na exogamia, especialmente, ao lado do exolinguísmo. A patrilinearidade é apontada de modo objetivo pela descendência clânica. A patrilinearidade é enfatizada para as relações entre clãs, porém para a exogamia lingüística, os homens aparecem como partes constitutivas da exogamia, a patrilinearidade para os grupos exógamos é enfatizada e criticada dentro do movimento indígena. A principal crítica à exogamia é a ascendência matrilinear para filhos de mulheres “Tukanoan” que casam com brancos, ou ainda, com homens de outros grupos étnicos indígenas. E, por fim, o Kūmu Ovídio Lemos Barreto apresenta a música como evidência fundamental para a felicidade da relação entre homens e mulheres.

Para explicar a diversidade lingüística e exogâmica entre os “Tukanoa”, apreendi, desde as colocações do Kūmu Ovídio, que devemos pensar na relação entre ser humano e música. A ênfase dada

²⁰¹ É interessante notar como o Kūmu traduz “tribo” dando a entender que não é uma palavra que ele usaria, deixando uma impressão de que não conhece uma palavra que comunique o que ele quer dizer sobre sociedade exolinguística.

pelo Kĩmu, simultaneamente, ao exolinguísmo e à música me levou a pensar em que sentido estas duas características marcantes da sociedade “Tukanoan” podem relacionar-se, aproximar-se ou coincidir. Para tanto acessar esta relação entre língua e música busco um diálogo com a antropologia a partir de meus conhecimentos como bacharel em musicoterapia e apresento uma reflexão que resulta de parte de minhas preocupações diante do “enigma” que é os interesses que moveram os “Tukanoan” e Aruak exógamos a sustentar esse modo específico de vida social, caracterizado pela exogamia e exolinguismo, implicados um no outro.

A partir do campo etnográfico pude compreender que estamos falando sobre um modo de vida social que prioriza a comunicação através da música/sons, ainda que o sistema linguístico seja surpreendentemente rico e tenha sido notado, em ênfase, para as etnografias e menor ênfase à experiência musical para este modo de vida social.

Aqui, quero apontar que a experiência sonora vivida entre os “Tukanoan”, por um lado, pode ser observada tanto da perspectiva da análise da apreensão do estímulo sonoro para o corpo humano, quanto da perspectiva de análise do comportamento nas relações sociais.

Nesse último sentido, Menezes Bastos (1999) apresenta seus estudos entre Kamayurá, que também utilizam de aerofones em rituais, atribuindo centralidade à música para a vida social. Segundo o autor, para os Kamayurá anup, ouvir, abrange o que na língua portuguesa se traduz pelos verbos compreender, conceber, entender, assim sendo, ouvir é compreender; e o verbo cak, ver, abrange um modo de conhecimento traduzível pelo verbo da língua portuguesa identificar. Sua análise aponta outros caminhos para compreendermos a centralidade da música como eixo conectivo das diversas formas de apreensão dos sentidos na vida social.

Menezes Bastos, analisa a percepção auditiva entre os Kamayurá a partir do Ihu, som gerado caminho através do ar ou da água, ou do solo e alcança o yapú “ouvido interno”. Segundo o autor, os Kamayurá entendem ihu como um lugar privilegiado da mente, entendendo não só o ouvir como o pensar. Os xamãs entre os Kamayurá são capazes de ouvir os pensamentos. Ihu, por um lado, compreende todos os tipos de movimentos sonoros; por outro, abrange, por contraste, a oposição com sons de linguagem (sons que não são considerados da língua propriamente dita), ye’eng. Ye’eng 1, corresponde aos sons guturais; ye’eng 2, corresponde aos sons vocais que imitam animais, pássaros e espíritos; ye’eng 3, corresponde à voz articulada à língua. A diferença

entre voz (sons da língua, na comunicação verbal) e sons da linguagem ou música (comunicação não-verbal), predominantemente monoléxicos, diferenciam-se por sua altura (grave/agudo); força (intensidade, forte/fraco), origem (fontes). A diferenciação entre comunicação verbal e comunicação musical (vocal ou não) trata, segundo o autor, de uma fronteira entre os estados da natureza e da humanidade/divindade.

Assim, os Kamayurá apresentam uma concepção sonora do mundo que caracteriza seus modos de vida em coletividade desde uma identificação etnográfica de uma quantidade significativa de mensagens sonoras, até uma relação marcadamente sonora desse grupo social com o seu meio ambiente. Ou seja, os Kamayurá não só percebem auditivamente a floresta e o meio ambiente de um modo geral, mas também produzem mensagens sonoro-significativas comunicando-se com humanos e não-humanos, espíritos e com animais. A comunicação Kamayurá com as vozes de animais, de espíritos, da floresta, da chuva, do vento, são apontadas pelo autor pela audição das vozes, mas também por produzir sons ao contato com essas sujeitos da “natureza”²⁰².

Se por um lado a música pode compreendida em lugar central para a vida social indígena, mais especialmente entre grupos tocadores de aerofones, sendo que entre os “Tukanoan” são também habitantes de casas de música e dança; por outro lado, os estudos em musicoterapia que têm entre seus fundamentos a relação som-ser humano-som (BENZEON, 1988), explicitam diferença e relações neurofisiológicas entre as reações do corpo humano a partir de um estímulo musical – entendendo a música como referência absoluta à vida social humana, ou seja, toda forma de vida social produz e é produzida em sua relação com os sons, ainda que sejam formas diferenciadas de experiência sonora-social - e as reações do corpo humano a partir de uma ordem ou mensagem comunicada através da língua falada e que indique um movimento corporal, conforme apontado Beltrina Côrte e Pedro Lodovici Neto (2009).

Para a diferença, os autores citados acima, relatam o caso de um paciente com doença de Parkinson - doença progressiva e degenerativa - que “era capaz de ‘tocar’ composições inteiras de Chopin, em vívidas imagens mentais. Logo que ela começava, seu eletroencefalograma (suas ondas cerebrais), altamente anormal, voltava bruscamente ao

²⁰² Esta idéia da comunicação indígena com animais, plantas, fenômenos meteorológicos e físicos, como a combustão da lenha, ou fogo, é também apresentada pela Pajé Esmerinda em seu relato sobre o Curupira, pelo Yaf Avelino para os sons produzidos pelos objetos rituais durante as sessões de antedimento, e pelo Kūmu Ovídio em suas explicações sobre os sons do fogo dentro da Bahsákawí’í.

normal, enquanto seus sintomas de Parkinson sumiam. De forma igualmente abrupta, todos os sintomas voltavam logo que ela interrompia seu concerto clandestino.”. Assim sendo, estudos sobre neurofisiologia da percepção apontam para a diferença entre o percurso de um estímulo musical e do estímulo suscitado pela língua falada (ECCLES, 1975). No caso acima relatado, o paciente não treme sob o estímulo musical e, no caso de receber um estímulo gerado pela comunicação através da palavra, o paciente continua tremento, ou seja, é o estímulo musical que proporciona ao paciente a estabilidade em seus movimentos.

Além de resultar em diferentes reações neurofisiológicas, o exercício do estímulo-resposta musical - que entre os “Tukanoan” é apresentado pela presença constante da dança aos sons de flautas, sendo as casas comunais onde viviam, e hoje retomam suas construções, tomadas pelo nome de Casas de Música e Dança, Bahsákawi’í - produz acuidade auditiva que aumenta também as possibilidades de memória auditiva. Ou seja, quanto mais somos capazes de identificar diferentes sons, mais somos estimulados a memorizar uma quantidade maior de sons sob as mais sutis diferenças, o que faz parte das terapias voltadas a recuperação de disfunções da fala (LE HUCH, 1999; Bonne, 1994).

Da perspectiva que apresento, reflito sobre em que medida uma sociedade que indica ser a música um estímulo principal para a interação social, como parece ser a vida nas Bahsákawi’í “Tukanoan”, Tukano/Yepamahsã, também terá uma maior probabilidade de produzir diversidade linguística; ou, de um modo mais coloquial, em que medida o gosto pela música produz o gosto pela diversidade linguística.

Como sabemos a partir dos estudos em musicoterapia e fonoaudiologia, uma pessoa com menor acuidade auditiva tem maior dificuldade em produzir os sons de fala; considerando uma pessoa em idade adulta, com acuidade auditiva mais desenvolvida terá maiores possibilidades de identificar aspectos mais sutis da fala de outra língua diferente da sua materna, o que aumentará suas possibilidades também de reproduzir esses sons em sua própria fala. Falar tem em um de seus maiores apoios perceptivos a audição (ECCLES, 1975)²⁰³. Quero dizer com isso que estamos tratando sobre um modo específico de socialidade (STRATHERN, 1988) que tendo a música como central para a vida

²⁰³ É claro que devemos considerar também fatores de ordem afetiva e social, o que quero dizer é que o exercício da música produz acuidade auditiva, e ouvir melhor é determinante para as condições ao exercício da comunicação através da fala.

social, esta ênfase na experiência musical compartilhada socialmente possibilita a emergência de diversidade linguística.

3.1.2 Observações sobre identidades exógamias e exolinguísmo em contextos contemporâneos

A ênfase contemporânea está na ascendência exogâmica, sendo negociada a condição de indiferenciação linguística. Ou seja, acontecem casamentos entre falantes da língua Tukano/Yepamahsã, porém, com diferentes identidades exogâmicas, o que indica a continuidade das relações exogâmicas, pois a língua Tukano/Yepamahsã passa a ser língua referencial especialmente entre as missões salesianas que exerceram influência para a hegemonia da língua Tukano/Yepamahsã

²⁰⁴

A presença de casamentos com não indígenas no meu campo etnográfico pode significar que tais casamentos respeitam a regra exogâmica e ampliam as redes de relações sociais indígenas ²⁰⁵. Ressalta-se a importância dos casamentos entre diferentes identidades patrilineares, ainda que sejam aceitos os casamentos entre homens e mulheres que transgridem o princípio da exogamia. Esses casais são apontados a partir dessa diferença.

Entendo que o modo de vida social entre os “Tukanoan” tem continuidade enquanto modo específico de vida social, tomando por referência as reflexões dos indígenas com os quais trabalho sobre as regras que regulavam casamentos entre seus ascendentes e que são apreendidas hoje como estratégias para a continuidade da vida social.

Graças à regra de exogamia linguística, esses indígenas são identificados e se identificam simultaneamente a outros grupos exógamos. Os descendentes de Bu’ú, antepassado do clã Yrimiri Sararó, marcado pela ascendência paterna, apresenta a discussão sobre a identidade indígena para filhos e filhas de mulheres indígenas no movimento indígena. Se o clã excluir a ascendência materna, os filhos/filhas de mulheres “Tukanoan”, casados com não indígenas, não seriam identificados como indígenas. No entanto, os filhos dessas mulheres exercem o direito à identidade indígena nos contextos contemporâneos, ou seja, tomam a ascendência materna como referência

²⁰⁴ Ver também Lasmar (2005) e Andrello (2006).

²⁰⁵ Lasmar (2005) dá especial atenção em sua análise para os casamentos entre mulheres indígenas e homens brancos entre indígenas rionegrinos, mais especificamente em São Gabriel da Cachoeira.

para reivindicar as identidades exogâmicas “Tukanoan”. Talvez seja interessante observar a atribuição das identidades exogâmicas em referência à sociedade “Tukanoan” e Aruak, pelo menos simultaneamente, pois que a identificação da ascendência paterna como referência faz emergir o conflito implicado na parcialidade das identidades exôgamias.

Entre as etnografias, o desafio para o registro das identidades dos grupos, considerando a estreita relação entre ascendências patrilineares, é resolvido, por exemplo, por Casimiro Béksta (1988) em sua pesquisa a Maloca Tukano-Desana.

Na rede de relações presente em minha pesquisa encontramos a regra da exogamia como ideal para os casamentos. Trabalho com identidades exôgamias Tukano/Yepamahsã, Desana, Tuyuka, Piratapuia e Karapanã. Contamos ainda com não-indígenas e descendentes do grupo exógamo Tariano, que são identificados como Aruak. Portanto, os grupos com os quais trabalho mantém referências para estas diferentes identidades exogâmicas.

Entre os desafios emergentes durante o trabalho de campo, em relação às referências etnográficas que ressaltam a identidade desses grupos a partir dos diferentes grupos exôgamios, volto a lembrar, quando no início da pesquisa de campo, o momento em que pedi a confirmação do Pajé Avelino Trindade para a informação obtida em minha pesquisa de mestrado²⁰⁶: “O senhor é Tukano, né?”. Ao que imediatamente ele respondeu: “Não.”. Esta situação não foi registrada em áudio e vídeo, pois foram as primeiras palavras que dirigi ao Yaí no primeiro instante em que cheguei em sua casa, depois de o cumprimentar, após meu retorno à Manaus para a pesquisa de campo. Há, porém, o registro em vídeo de uma situação semelhante que aconteceu na única conversa que tive com dona Joana, mãe do Kūmu Justino, que tenta falar sobre as referências identitárias de sua mãe “Estrela Tapuia”.

É interessante que dona Joana não só evidencia sua ascendência e identidade maternas, mas também indica que a identidade de seu pai “era mais Karapãna”, ou seja, não era só Karapãna, mas também Karapanã, ainda que indicada com “mais” evidência. Naquele momento não havia percebido o tamanho da minha falta, no entanto, já tinha percebido o erro com o Yaí Avelino. Tamanha a marca da orientação de

²⁰⁶ É importante registrar que quem me apresentou o Pajé Avelino como Tukano, foi Gabriel para quem a importância do Pajé se dava especialmente em relação a sua autoridade como Kūmu, o que entre seus parentes Tukano em Pari-Cachoeira até hoje não é reconhecida.

minha pesquisa voltada para trabalhar com as “casas Tukano em Manaus”.

Como já disse, esse foi o primeiro momento de crise em relação à identificação a partir da patrilinearidade, quando insisti com o Yai Avelino sobre sua identidade Tukano e ele confirma minha afirmação e nunca mais toca no assunto. Tentei não apresentar mais minhas referências sobre sua identidade na expectativa de que emergisse alguma informação sem a minha intervenção, o que ao final da pesquisa acontece de modo bastante sutil quando ele começa a indicar a presença de sua mãe e dos ascendentes dela em sua formação como Yai, o que antes é apontado exclusivamente a partir da participação de seu pai.

Por outro lado, a flexibilidade do Yai nas negociações para as informações sobre sua identidade também pode ser vista como uma estratégia. Ele se adapta aos modos não-indígenas, de acordo com suas expectativas e determinações, pelo menos em uma primeira instância. A adaptação à forma, mantendo a orientação do sentido de seu próprio interesse, é apresentada pelo Yai, assim como por sua irmã, a Pajé Esmerinda, nas narrativas e análises de suas trajetórias sobre diversos grupos e circunstâncias sociais, sendo evidenciada como principal referência para ambos os modos de relações sociais conhecidos junto a seus ascendentes maternos e paternos.

Vale notar que a patrilinearidade entre os indígenas com os quais trabalho é ressaltada especialmente para os nascidos em regiões e em períodos marcados pela presença dos padres, que são principalmente os descendentes do clã Yrimini Sararó.

Para o clã Yogã, o Yai Avelino e a Pajé Esmerinda, que não estiveram sob a influência dos missionários salesianos - o que também deve ter acontecido com dona Joana, mãe do Kûmu Justinho, e se pode notar por sua dificuldade em falar em português, o que é próprio de indígenas nascidos entre grupos mais distantes dos brancos -, a ascendência materna é ressaltada como referência identitária.

Os outros clãs, originários do Tiquié, além de contarem com a presença marcante dos padres, como o Kûmu Ovídio, também contam com a presença do movimento indígena e dirigiam-se ao movimento indígena enquanto “Tukano” em equivalência às etnias, Yanomami, Ticuna, Saterê, entre outros grupos étnicos. O que no período de minha pesquisa já estava sendo usado como sobrenome. Por exemplo, as lideranças, Estevão Tukano, Miquelina Tukano, Bonifácio Baniwa, usam como sobrenome a identidade exogâmica.

Junto a estas transformações, vemos as identidades exogâmicas também apresentadas como etnias; assim, ressaltam a referência

masculina para a ascendência e para a organização social, especialmente os descendentes que participam dos movimentos indígenas e que citam apenas as ascendências maternas.

Evidencio a importância do que dizem os Pajés Avelino e Esmerinda e dona Joana, pois: (1) O Pajé Avelino é reconhecido como Yaí, o mais alto grau de iniciação entre os pajés Tukano/Yepamahsã, pelo Kũmu Ovídio Lemos Barreto, o que lhe confere autoridade desde um clã legitimado entre os descendentes “Tukanoan” no Alto Rio Negro; (2) a perspectiva e análise que pude registrar em campo está presente na cosmologia “Tukanoan”, conforme veremos a seguir, especialmente o trabalho de Gabriel Gentil, resultado da compilação das falas de velhos Pajés, de diferentes identidades exogâmicas e que têm como referência principal para a criação do mundo a deusa Ye’Pá e não deuses como em outras narrativas; (3) os Pajés Avelino e Esmerinda, assim como dona Joana, são os indígenas com mais longa trajetória pessoal histórica e social, e não estiveram sob a influência da presença dos missionários que respondiam a uma instituição religiosa marcadamente guiada pela centralização da autoridade masculina. (4) há relação entre a presença das mulheres-Pajés, que tinham o poder sobre as flautas, e a presença das casas comunais construídas como corpos de deusas antes da chegada dos padres, e ainda a relação entre as casas, as mulheres-Pajés e a deusa primordial Ye’Pá Bahuari-Mahsô, também chamada Mirió, música; (5) outro desdobramento para uma análise de importâncias equivalentes para as ascendências maternas e paternas na estrutura da vida social é a proposta de transformação para a política para as relações de gênero na sociedade não-indígena como uma maneira de garantir um “mundo”, ou seja, um modo de vida social muito melhor do que o vivido “neste mundo”, que deve ser destruído.

Para as narrativas míticas também encontraremos perspectivas que enfatizam a centralidade da mulher nas relações sociais, como veremos a seguir.

3.2 ORIGEM “TUKANOAN” PARA DIFERENÇAS ENTRE NEGROS, ÍNDIOS E BRANCOS

A versão para as relações sociais entre brancos, negros e índios, conforme foi citada no subtítulo dedicado a apresentar reflexões e propostas do Kũmu Justino Melchior Pena, é tomada por referência para os princípios que regulam as relações entre conhecimentos de diferentes expressões da vida social humana, o que está implicado nas negociações em pesquisa. A proposta sustenta-se numa relação de fraternidade para

as relações humanas e torna-se marco reflexivo para a definição da ordem de autores para o artigo (Apêndice), *Palavra desmancha, sobe, bota pro chão, e vai rodar: produção de conhecimento e relações sociais*, apresentado na VIII Reunião de Antropologia do Mercosul.

A noção de fraternidade entre seres humanos, apresentada na noção de identidades patrilineares pelos registros etnográficos, é pontuada também pelos Kumuã e Yaiwá²⁰⁷ como referência para a hierarquia entre irmãos e irmãs dentro das famílias para a subdivisão entre clãs/sibs, assim como, para a diferenciação entre os seres humanos citados: negros, índios e brancos, sendo os negros irmãos mais velhos e os mais novos, os brancos.

Em Bruzzi (1994: 67-68) encontramos versões para a noção de fraternidade entre brancos e índios, o autor apresenta uma narrativa que mostra os brancos como igualmente emergentes de Pamuri Iukɣsɣ, deidade amplamente apresentada como “cobra-canoa” na literatura etnográfica²⁰⁸, o que é criticado pelo Kūmu Ovídio Lemos Barreto, “Eu coloquei pra ser assim. Eu no princípio veio esse Pamuri Iukɣsɣ, né? Não é ‘Cobra de Canoa’ não. Pamuri Iukɣsɣ pra mim de ser assim. Não é ‘Cobra-Canoa’.”. [00:22:19;16] oito de maio de 2009.

Na citação do Kūmu Justino, ele ressalta a relação entre negros, índios e brancos como uma relação entre irmãos; para o Yai Avelino, a Pajé e o Kūmu Ovídio a evidência é de que são três pessoas, mesmo assim, não fazem objeção para a interpretação da relação a partir da noção de fraternidade. A Pajé Esmerinda e o Kūmu Ovídio não só aceitam a proposta, como assinam no artigo os termos do Kūmu Justino. Em comum entre as referências reflexivas, está que eram três pessoas que foram chamadas em momentos diferentes, uma de cada vez. Marque-se a hierarquia a partir da noção do tempo, há, portanto uma cronologia para o momento em que cada pessoa “se apresenta” diante de Ye’Pá, o que é associado ao mesmo princípio que regula as relações entre irmãos mais velhos e mais novos, clãs e identidades patrilineares.

A partir da perspectiva apresentada durante a pesquisa de campo, as hierarquias são definidas pela ordem de nascimentos das crianças nas famílias, categorizando irmãos mais velhos e mais novos, e relacionando também ao tempo de surgimento dos clãs, conforme apresentado pelo clã Yremirĩ Sararó. Para este clã, cujo ancestral é Bu’ú, chamado Raimundo

²⁰⁷ Plural das categorias de pajé Tukano/Yepamahsã, respectivamente Kūmu e Yai.

²⁰⁸ Overing (2002) traz uma reflexão sobre as estruturas elementares da reciprocidade ao analisar a relação entre as diversidades emergentes de Pamuri Iukɣsɣ, tomando a alteridade e a semelhança, o eu e o outro, como partes interdependentes às relações de reciprocidade.

na língua portuguesa, pai de Madu, seu segundo filho, que foi pai de Porciano, que foi pai do Kūmu Ovídio. O primeiro filho de Bu'ú-Raimundo, irmão mais velho de Madú foi Doé, que foi pai de Juanico, que foi Pai de Manuel que foi pai de Antônio que é pai do Kūmu Cláudio Barreto; assim, Cláudio Barreto descende de um irmão mais velho do Kūmu Ovídio. Nessa ordem, o surgimento de dois novos clãs a partir de Do'é e Manuel, são hierarquizados em relação ao irmão mais velho, Do'é. Assim, a ordem cronológica de nascimento dos descendentes é determinada em continuidade à ordem dos nascimentos dos irmãos. Os ancestrais que são referências para as origens dos clãs são identificados por seu parentesco a partir da ordem de nascimentos de seus antepassados que lhes dão origem. Essa ordem de nascimentos faz parte da memória dos clãs. Por este motivo os clãs podem ser de irmãos mais velhos, ou irmãos mais novos. A ordem cronológica de nascimentos marca a hierarquia, sendo a hierarquia basicamente a autoridade para se fazer ouvir diante da família, do clã, e da sociedade exogâmica, conforme pude ver na pesquisa de campo.

No caso do Kūmu Ovídio, mesmo sendo descendente de Madú, é apontado com maior autoridade para falar sobre a cosmologia e rituais Tukano por dois motivos: o fato de ser mais velho, mas também por ter sido ele quem ajudou a viúva Antônia a abrir roças, desempenhando um papel de pai dos filhos de Antônia que eram filhos de Antônio, descendente de Doé, irmão mais velho de Madú, ambos filhos de seu ancestral comum, Bu'ú, Raimundo. Nota-se que a autoridade também é definida pelas relações em contexto, acompanhando a ordem dos nascimentos dos antepassados.

A autoridade é relacionada ao tempo de vida do indivíduo, da família, do clã, do conjunto de identidades patrilineares. Quanto mais tempo de vida, salvo exceções, é compreendido que maiores são as condições de avaliar as origens e as perspectivas de encaminhamentos diversos para os grupos; assim, consideram-se os mais velhos com maior autoridade para falar sobre os antepassados e a cosmologia pertencente ao grupo, como para orientar decisões que envolvem o grupo²⁰⁹.

²⁰⁹ Considerando Aruak e “Tukanoan” como duas sociedades distintas, durante minha pesquisa de mestrado Gabriel Gentil afirma que as identidades exogamas Aruak são mais antigas que as “Tukanoan”, o que lhes confere maior autoridade. Essa autoridade ancestral é sempre relacionada com as interpretações da vida social e as referências da história entre sociedades. Essa afirmação acontece graças ao fato de Gabriel não entender a língua das canções da Discoteca Etno-Linguístico-Musical (Bruzzi, 1961), cujo acervo conta, segundo Gabriel, com canções em idioma Aruak anterior aos que existem hoje e por isso somente os “velhos Pajés”

Essa ordem de “surgimentos” das diferentes identidades patrilineares que formam hoje a “família”/sociedade exogâmica “Tukanoan”, é relatada, em diferentes versões, para o surgimento da humanidade (BRUZZI, 1994; OLIVEIRA, POZZOBON e MEIRA, 1994; BUCHILLET, 1997), e pode ser entendida como tempos consecutivos para o surgimento dos segmentos que formam a organização social.

Nesta diversidade de versões, a mais conhecida é a da “cobra-canoa”, criticada pelo Kūmu Ovídio²¹⁰, que afirma não se tratar de uma cobra, nem pela aparência, nem por significado, ou seja, nada tem a ver com a idéia de cobra. Segundo o Kūmu, trata-se do corpo de uma Divindade que pode até ser comparada a uma canoa, ainda que não seja uma canoa, mas nada tem a ver com uma cobra.

No mito “Tukanoan” (GENTIL, 2000) os deuses criados pela deusa Ye’Pá-Bahuári-Mahsô são identificados como irmãos menores, assim como os filhos deles. Há, portanto, distinções entre o irmão maior, o primeiro deus a ser criado pela deusa, que corresponde ao irmão mais velho, e os irmãos menores, criados depois por Ye’Pá-Bahuári-Mahsô. Assim, os outros deuses são classificados entre irmãos maiores/mais velhos e menores/mais novos.

A relação que o mito apresenta entre os filhos de Ye’Pá como seus irmãos menores, corresponde ao modo como os indígenas com os quais trabalho tratam as relações entre identidades patrilineares, clãs e relações entre parentes (irmãos, primos, tios).

3.3 A EMERGÊNCIA DO FEMININO-CENTRAL NA MITOLOGIA “TUKANOAN”

Segundo Gabriel dos Santos Gentil, a diversidade das narrativas míticas participa de sua atualização constante, o que multiplica suas possibilidades de versões. Cada novo momento vivido na história da humanidade e do cosmos está sendo criado e o mito deve ser contado diferente. Assim, cada nova pajé apresenta sua versão. Ou seja, para a cosmologia “Tukanoan”, segundo Gabriel, o “mundo está sendo criado”, o que difere da cosmologia cristã que prega a criação do mundo no passado e o caminho para sua destruição no futuro.

que já morreram compreenderiam, daí o desdobramento da conversa em torno dele considerar o Aruak o idioma mais antigo.

²¹⁰ Essa crítica é confirmada pela Pajé Esmerinda, porém a Pajé não a faz em forma de crítica, mas sim de afirmação: “Não é cobra não, é um Deus, o corpo de um Deus.”, Manaus, 15 de dezembro de 2009.

No “Mito Tukano”, escrito por Gabriel, a deusa primordial “Ye’Pá-Bahuari-Mahsô Gente (femin.)-Terra, Gente que apareceu por si mesma (...) defumando para baixo. Estava para vir na Casa da Terra, para criar a Terra e as humanidades com as cerimônias dela” (GABRIEL, 2000: 19-23). A relação entre Ye’Pá Bahuari-Mahsô e a centralidade do feminino entre os “Tukanoan” aparece em relação à centralidade da música na vida social. Também chamada Mirió, a deusa primordial é “Feita de Sons e Música”, “Aparecida do Vazio”, da inexistência, cria outros deuses, que por sua vez, criam outros, até os seres humanos, criadores, descendentes de Ye’Pá Bahuari-Mahsô.

Para o mito Desana escrito por Kêhíri²¹¹ do povoado de São João no Rio Tiquié, a deusa primordial, Yebábêló (terra, tataravó), avó do universo, apareceu a partir de objetos e criou-se por si mesma antes da existência de outra deidade: “Havia coisas misteriosas para que Ela pudesse criar-se a si mesma. Havia seis coisas misteriosas para que ela pudesse criar-se a si própria. Existiam seis coisas invisíveis: bancos, suportes de painéis, cuias, ipadu, pés de maniwa, tapioca, cuia, cigarros. Dessas coisas ela se fez a si mesma. Por isso, ela se chama a Não Criada” (KÊHÍRI, 1980: 51).

Há narrativas em que essa relação se inverte para o gênero das deidades. Se na narrativa Desana descrita acima, uma deusa primordial, Yebábêló, a “avó do universo” cria a si mesma para criar os outros deuses. Numa outra versão de Diakuru e Kisibi, respectivamente, o pai Américo Castro Fernandes, Tuxaua da comunidade Cucura, localizada no Igarapé Cucura, na margem esquerda do Rio Tiquié, e seu filho Dorvalino Moura Fernandes, é o deus primordial masculino Umuřî ñehkû (todos os “u” são cortados) “o Avô do Universo, era um ser que apareceu por si mesmo no universo. Um dia, cansado de viver sozinho, ele disse a si mesmo: - ‘Farei outros seres com a minha aparência que se chamarão Umuřî mahsã, Gente do Universo’” (DIAKURU e KISIBI, 1996: 19). Encontramos ainda, no texto dos Taliaseri, chamados Tariana - na versão de Kedali e Kali, respectivamente, Manuel Marcos Barbosa e Adriano Manuel Garcia, ambos das margens do Rio Caiari - uma narrativa que conta que o mundo e a humanidade são criados pelo Deus-Trovão (KEDALI e KALI, 2000).

Gabriel Gentil (2000), ao falar sobre a diferença entre as narrativas míticas, afirma que cada Pajé escolhe como atualiza sua versão e mostra as narrativas de diferentes pajés Tukano/Yepamahsã:

²¹¹ Primeira publicação sob a autoria de um descendente das sociedades exolinguísticas narrando mitos. (Ribeiro, 1980: 9).

Os Tukanos são assim mesmo: outros começaram com o Avô do Mundo. O Tuxaua Manuel Machado, da tribo Tukano de Pari-Cachoeira, ele sempre começava contar a Criação do Mundo e com o Ęmëkho-Ñihkë, o Avô do Mundo. E eu, Gabriel Gentil, da tribo Tukano, aprendi Cerimônias, e Mitos, com o Tuxaua Manuel Machado, mas ao contar e escrever a Criação do Mundo, comecei com a Ye'Pá-Bëhkëo. Porque todos reconhecem que ela é Irmã Maior do Futuro Trovão, e é ela que tinha as Cerimônias, no Começo. (Gentil, 2000: 143).

Durante minha pesquisa de mestrado Gentil cita ainda cinco narrativas míticas de diferentes pajés Tukano/Yepamahsã e duas Desana. A primeira citada é do Pajé Pedro Costa que, segundo Gabriel, falava sobre o Primeiro Avô do Mundo que mais tarde se transformou em Trovão, identificando, portanto, um criador masculino.

Segundo Gabriel, para o Pajé Tukano Américo Pimentel, o Primeiro Avô do Mundo tentou criar a humanidade, mas não acertou, o que lhe fez pedir a Ye'Pá, a deusa primordial para criar “as Humanidades, a Luz e o Sol, o Segundo Avô do Mundo”. Segundo ele, outro pajé Tukano, o Pajé Domingos Peixoto, falava que somente uma criadora criou, que ela “funcionava” como homem e como mulher “Ela engravidava sem ter homem e Ela Engravidava também o homem. Antigamente a forma dos Corpos dos Deuses não era como os nossos corpos hoje” (DE SOUZA, 2003). Cita também o Pajé Ângelo Brandão que, segundo Gabriel, dizia que quando a “Mulher Criadora vivia, Ela era ao mesmo tempo como mulher e como homem”. Gabriel contou também, durante meu mestrado, que o Pajé Tukano Ângelo ensinava que a primeira vagina era na garganta, a segunda era no sovaco esquerdo e a terceira, atual, é entre as coxas. Segundo Gabriel, para o Pajé Ângelo, cada vagina tinha filhos com características diferentes. E o quinto pajé Tukano/Yepamahsã, citado por Gabriel, é o Pajé Francisco Marques que, segundo Gabriel, foi “Negativo, o Criador, o Primeiro Avô do Mundo, Engravidou de longe a Criadora Ye'Pá através dos Pensamentos.”.

Entre os Desana foi citado o Pajé Porciano Barreto. Este pajé falou que no começo do mundo ninguém sabia se era mulher ou se era homem, não tinha vagina, nem pênis, ninguém entendia o sexo. “Não tinham sono, nem doenças, nem maldades como hoje.”, o nascimento de “Seres-Vidas” era através de “Músicas de Jurupari”, as músicas quando

eram ouvidas pela “Deusa já faziam Ela sentir no Corpo todo o Gosto, Gozo, Ele já estava Engravidando Ye’Pá.”. E enfatiza a reunião entre deuses masculinos e femininos: “A Garganta de Ye’Pá era como se fosse um alto-falante. Quando Ela chegava, Ele já falava para Ela: ‘Agora Somos Duas Vidas e Duas Almas. Você sempre existirá em Mim e Eu sempre vou existir em Você’. Esse tipo de Palavra, Ela escutando, sentia os Gostos em todas as Partes do Corpo e já Engravidava. Essas eram as Palavras Fortes, essas Palavras se chamavam Gentes-Cerimônias’.”.

Segundo Gentil, para o outro pajé Desana citado, o Pajé Bibiano Vaz:

no Começo do Mundo a Gente adorávamos também a Criadora Ye’Pá e depois que Ela abandonou o Primeiro Avô do Mundo e casou com o Segundo Avô do Mundo que é o Sol. Os Desanos passaram a adorar o Sol e Ye’Pá passou a se chamar Avó do Dia, Esposa do Sol. Outro nosso Deus era Bahsebó Ô’ãkhê, e atualmente nós unimos junto com os Tukanos e adoramos o Deus Lua e viajamos Canoa de Cobra-Grande e temos Origem semelhante à Origem dos Tukanos. (DE SOUZA, 2003).

O Kūmu Ovídio Lemos Barreto apresenta outra versão, diferente de todas as apresentadas por Gabriel Gentil. Para ele, um deus primeiro e masculino gera um par de deuses, um masculino e um feminino, que são responsáveis pela criação do mundo.

O feminino entre as narrativas citadas é central em sua grande maioria e quando não há a centralidade de uma deusa. Esta ênfase foi dada por Gabriel Gentil que pontuava criticamente a posição dos pajés que não tinham o feminino com central em suas narrativas. Por outro lado, o espaço social próprio às mulheres para as identidades exogâmicas, lhes determina papel fundamental para a continuidade e o fim dessas identidades. Além disso, Por outro lado ainda, a ênfase do Yaí Avelino e de dona Joana para sua ascendência materna, a afirmação da existência de Dihigó pelo Kūmu Ovídio, que é uma cantora que percorre todo o salão de danças cantando em sopro único, levam-me a compreender que estamos estudando uma sociedade marcada pela presença central da mulher, como Dihigó.

No “Mito Tukano de Criação do Mundo” (GENTIL, 2000)²¹² - a Criadora Ye’Pá Bahuari-Mahsô cria o Primeiro e Segundo Avô do Mundo, mas o Primeiro Avô do Mundo não aceita sua origem e por isso ele se transforma no Trovão. Ye’Pá cria seu Segundo Marido, o Segundo Sol, com o qual gera outros seres. Esta abordagem do mito explicita a ideia de que as mulheres criam e destroem as identidades masculinas. Para a sociedade exogâmica, então, são as mulheres que sustentam a diferenciação e a identificação entre as identidades exogâmicas, visto que são as mulheres que estabelecem no cotidiano as relações entre estas identidades.

As tendências contemporâneas à centralidade masculina parecem ter relação com o contato com os não-indígenas, desde a observação das respostas dos anciãos a minha posição durante a pesquisa de campo, até a presença dos missionários católicos que, segundo Gabriel Gentil, proibiram inicialmente a construção de casas construídas com corpos de deusas e de divindades com ambos os sexos, e apropriavam-se de objetos rituais, da ayahuasca, proibiam as narrativas míticas e chamaram Jurupari de Diabo. Apesar dessa violência, as condições de escravidão, exploração e morte, anteriores à chegada da missão salesiana no Alto Rio Negro contribuem para a receptividade e aceitação da intransigência dos padres. Os indígenas com os quais trabalho afirmam, por um lado, que seus antepassados aceitavam as exigências dos padres, por outro lado, que seus antepassados viam as ações dos padres como desrespeitosas e violentas contra seus modos de vida social. E, por outro lado ainda, relatam que seus pais e avós escondiam dos padres a ayahuasca e tudo o que estivesse relacionado com as práticas de pajelança.

Durante o meu mestrado, Gabriel Gentil afirmou que as primeiras casas comunais a serem destruídas e proibidas foram casas construídas a partir da noção de corpos de deidades femininas e de deidades hermafroditas. O antropomorfismo²¹³, corresponde, deste modo, às

²¹² É interessante notar que se as histórias eram “proibidas” como está exposto no título da obra, a questão é: eram proibidas por quem? Nas conversas com os Kumuã e Yaiwá, a única menção à proibição de máscaras, ayahuasca, casas, instrumentos rituais e cosmologia, foi por parte dos padres. Talvez seja mesmo a única fonte de proibições relacionadas às práticas rituais das sociedades exolinguísticas.

²¹³ Reichel-Dolmatoff (1968: 78-79) traz a descrição da casa comunal em parte como um “útero do sib”; Béksta (1988: 42) apresenta o antropomorfismo simultaneamente associado à estrutura da maloca, aos rios e às folhas de caapí, também chamada ayahuasca, bebida usada para rituais xamânicos entre os povos desta região da Amazônia. Para uma citação geral da etnologia e o antropomorfismo nas casas comunais, ver também Hugh-Jones (1995) e Costa e Malhano (1987), Hammen (1992).

deidades femininas, masculinas e hermafroditas e há a citação para o corpo de animais, ainda que eu nunca tenha ouvido a descrição de uma casa comunal construída a partir do corpo de animais.

Gabriel apresenta uma classificação para os nomes dos esteios, de acordo com a relação da maloca e o corpo das deidades, apresentando a importância destes nomes de esteios para a definição do gênero, feminino ou masculino, da casa comunal. Casa com nomes de esteios femininos eram de casas com corpos de deusas, masculinos, de deuses masculinos, e de ambos, masculinos e femininos, eram casas com corpos de deuses hermafroditas. É interessante casas com corpos de deusas, com mulheres-Pajés que tocam aérfones, e cujos esteios têm os mesmos nomes das mulheres que a habitavam, isso tudo antes da chegada dos padres.

Sobre os nomes femininos para os esteios, Gabriel afirma que estes eram utilizados na época em que “as Mulheres-Pajés comandavam”. Ora, se essas casas deixaram de existir a partir da presença dos missionários²¹⁴, por dedução podemos propor que a partir da presença dos religiosos cristãos as “Mulheres-Pajés” deixaram de comandar, pois ao falar sobre a extinção das casas comunais, Gabriel afirma que as primeiras casas a serem perseguidas pelos padres eram casas construídas com esteios femininos²¹⁵.

²¹⁴ Para o fim das casas comunais dos povos do Alto Rio Negro no Brasil temos duas interessantes versões, a primeira do missionário salesiano Bruzzi da Silva (1977: 161-2) descreve a derrubada de uma última casa comunal no território brasileiro em 1954 e a da antropóloga Jackson (1983: 17-18), que relata uma comunicação pessoal feita por Howard Reid que a última casa comunal foi derrubada em 1960 no Brasil.

²¹⁵ Segundo Gabriel, “O Tuxaua da maloca de Pari-cachoeira, José Demétrio Silgueira, conhecido como José Metri, ele é o pai de todos os Tukano de Pari-cachoeira, ele construiu a maloca dele, ele deu o nome de mulher Ye’pá-Ô’ãkhõ, lá ele explicava que aquela maloca dele era a Ye’pá com as Coxas Abertas, ele fez a construção da maloca imitando a Maloca do Lago de Leite, é assim que o meu pai Cândido Gentil (Baiá) me contou que viu essa maloca quando era garoto e outras testemunhas Bibiano Costa, Pedro Costa e Lino de Abreu que ouviram essas explicações, e a outra maloca que eles construíram era do Lua, Ô’ãkhê” (De Souza, 2003).

4. O PREJUÍZO DAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desafio etnográfico é estar em estreito diálogo com o campo. Trabalhamos, eu e os sujeitos sociais com os quais trabalho, os Mestres desta pesquisa, para etnografar as relações sociais desde a pesquisa etnográfica. A linha geral que distingue este trabalho se dá numa etnografia que faz emergir a fronteira que separa sujeito e objeto na produção de conhecimento em antropologia.

Não posso dizer que estamos com uma proposta equivalente a de Bruno Latour (1994), por que ele não faz com que os cientistas de laboratório, sujeitos sociais com os quais ele trabalha, tornem-se sujeitos do conhecimento produzido a partir da etnografia que ele escreve. Aqui, eu, como antropóloga, faço isso. O autor objetiva “a vida de laboratório” e traz para a antropologia simétrica a proposta de ultrapassar fronteiras disciplinares. Nesta tese, entendo que estamos ultrapassando fronteiras epistemológicas, ou paradigmas teóricos como apresenta-os Tomas Kuhn (1992).

Também não estamos fazendo aqui, uma etnografia voltada à “antropologia da antropologia do outro”. Trazemos uma análise da antropologia e não do outro do “outro” da antropologia, considerando que nós antropólogas/os entendemos que o “outro” da antropologia são os “nativos”, e pretendemos que o “outro” do “outro” da “antropologia do outro” seja as sociedades não-indígenas! Mas, creio estamos errados, o “outro do outro da antropologia” somos, antropólogas/os. Nós antropólogas/os somos o outro dos nativos (Viveiros de Castro, 2002).

Agradeço ao professor Antonio Carlos Souza Lima e professora Sônia Maluf pela sugestão de leitura de Tuhami como referência para este trabalho. Quero dizer que a emergência do pesquisado enquanto sujeito do conhecimento diferencia esta proposta e a de Crapanzano. Crapanzano, como disse, não coloca Tuhami no lugar de sujeito do conhecimento antropológico a avaliar a relação entre antropólogo e nativo no jogo antropológico. Nossa diferença emerge do que apresento como eixo do debate nesta tese, porém o processo de construção de ambas as etnografias entrelaçam-se no esforço por explicitar e ultrapassar a distância que marca as diferenças entre “discurso nativo” e “discurso antropológico”, questão inspiradora, a ser trabalhada mais detalhadamente em outro momento.

Para ultrapassar essa fronteira, João Pacheco de Oliveira (2004) em sua maneira de enterrar o umbigo nas negociações no campo etnográfico, oferece-nos apoio. Procuo tangenciar como ele uma

abordagem que projeta dimensões sociológicas. Como separar o movimento social pela propriedade intelectual dos conhecimentos tradicionais deste trabalho? Ou ainda, a história da Amazônia?

Por outro lado, sinto-me inspirada pelas reflexões apresentadas por Viveiros de Castro que em “O nativo relativo”, consegue reunir dobramentos filosóficos e epistemológicos para a relação antropólogo/nativo indicando um esgotamento reflexivo, o que me faz entender que sua continuidade está no campo. Por outro lado ainda, os trabalhos em antropologia visual que discutem a produção de filmes por indígenas, que passam a conceber sua própria produção fílmica (TURNER, 1993; GALLOIS, e CARELLI); ou seja, os “pesquisados” passam a exercer o lugar social de sujeitos do conhecimento e este deslocamento é fundamental como referência para a concepção desse trabalho, ainda que o campo das produções visuais não seja central para a antropologia que tem como eixo central de referência reflexiva a apresentação escrita da produção de conhecimento.

Também encontro apoio nas reflexões dos pós-modernos, entre os quais a desconstrução da autoridade do antropólogo, da verdade produzida pela etnografia, parece diminuir a autoridade das antropólogas/os, o que nos leva a uma sensibilidade para o tamanho de nossos desafios, e indica que a autoridade das/os antropólogas/os deve buscar outras estratégias para se fazer legítima entre os pares. O que para a temática de uma etnografia da produção de conhecimento em antropologia, que analisa a antropologia enquanto vida social “nativa”, a diferença também é evidente. Estamos apresentando nesta etnografia os pesquisados como sujeitos do conhecimento antropológico e, por outro lado, acrescentando ao que minhas colegas e parceiras de trabalho estão realizando na Argentina, nesta tese problematizamos as implicações dessa mudança de perspectiva para quem era objeto de pesquisa e passa a exercer-se enquanto sujeito do conhecimento (TAMAGNO, et alli., 2009).

Para as questões apresentadas como sugestões ao debate voltado à exogamia e exolingüismo, agradeço a professora Antonella Tassinari pelas sugestões, a partir do que examinei com um pouco mais de tempo a bibliografia e reelaborei o debate. Espero estar mais próxima de vossas expectativas. Não posso querer que a professora concorde com minhas propostas, mas posso pedir que considere a possibilidade de desdobramento da análise sob a perspectiva que apresento. Quero dizer com isso que precisamos, sim, de mais informações, e até que as tenho, mas não há como desenvolver o debate neste momento, para o quê me limito por hora ao que está apresentado. Ficou evidente que esta

temática deve ser investigada entre maiores esforços, vimos durante a defesa, com a presença do jovem Kūmu Bu'ú Kennedy, que não há como delimitar pontos, mas, antes, indicar possibilidades. Ou seja, estamos, antropólogos/os e sujeitos do conhecimento social com os quais trabalhamos, voltados a ampliar as fontes de acesso aos conhecimentos milenares desenvolvidos pelos povos exogâmicos habitantes da região do Alto Rio Negro, no Brasil e na Colômbia, que sofreram genocídio, escravização, violência física e simbólica.

Outra questão que quero apontar é o fato de utilizar a palavra “Tukanoan” entre aspas para indicar uma entre as sociedades²¹⁶ exogâmicas que habitavam a região do Alto Rio Negro. A partir da revisão do debate voltado à compreensão da exogamia enquanto modo de vida social decidi assumir a palavra “Tukanoan”, como sabemos, é uma palavra inventada para denominar uma sociedade formada por grupos exógamos. O motivo pelo qual uso aspas deve-se ao fato de que os sujeitos sociais indígenas, descendentes das sociedades exógamas não se auto-denominam “Tukanoan”. Esta questão define um impasse, pois a sociedade, a partir dos estudos que realizei até o presente momento, não tem nome.

Reunião de Curupiras

A Pajé Esmerinda Trindade da Silva é a mais velha entre todos. Tem mais tempo de vida e, até a adolescência, teve acesso a situações e que seus irmãos mais novos não conheceram. É interessante o modo como os três irmãos apresentam a prática do silêncio como estratégia para a proteção. Ou seja, do mesmo modo como no passado não era possível falar sobre o assunto, há uma discrição sobre as experiências individuais, especialmente por parte da Pajé Esmerinda, que viu os irmãos crescerem. O Yaí Avelino se posiciona, do mesmo modo, em relação a vida do irmão mais novo. Cada irmão mais velho conta a sua

²¹⁶ Não apresento um debate para o uso dos conceitos de sociedade e socialidade por falta de tempo. Quero dizer que interessa marcar a diferença entre as propostas políticas e econômicas das sociedades estado e a vida social “Tukanoan” de modo a indicar uma relação equitativa para o debate, nesse sentido chamo os “Tukanoan” de uma sociedade formada por grupos exógamos, para evidenciar os impactos e prejuízos gerados pelas diferenças políticas que estruturam os modos de vida em relação. Os prejuízos econômicos e políticos são apontados como principal dificuldade indígena para viver entre não-indígenas. Como disse o Kūmu Yúpurí, Cláudio Barreto, “nosso povo era liberal, não tinha chefe, não tinha governo. Os antigos se reuniam e conversavam sobre como deveriam ser feitas as coisas. Era um povo livre.”. Este é outro debate, trago-o nesta nota por fazer parte de meu campo e resultar na oscilação conceitual no texto para o uso das categorias sociedade e socialidade.

própria história sem mencionar a presença dos mais novos. João, o mais novo entre os três, conheceu as mesmas situações e relações quando ainda era carregado no colo, conforme ele relata. Assim, o Pajé João conta sua história, “lembro de minha mãe fugindo pelo mato comigo no colo e com crianças junto.” e o Yaí Avelino conta que foi enviado para a Colômbia. Esses fatos não são mencionados pela Pajé Esmerinda.

O Yaí Avelino conhece a vida no interior da mata até o final de sua segunda infância, quando é enviado para a Colômbia. A Pajé Esmerinda viveu afastada de outros indígenas até o início da vida adulta, momento em que se casaria, sendo que seu noivo, jovem indígena em idade de casamento é mais jovem do que ela. Ela conta que fez viagens por lugares de mais difícil acesso e nessas viagens conhece o Curupira. Para suas referências como irmã mais velha, seus irmãos, João e Avelino, ressaltam, “Isso quem sabe é a Mana Velha. Tem que falar com ela”. Reafirmo o que me levou a apresentar a Pajé primeiro no texto desta etnografia.

O Yaí Avelino Trindade – sendo o primeiro a ser apresentado e o primeiro com o qual que eu entro em contato para a realização do campo etnográfico para o doutorado, marca sua importância como homem que trabalha pelo bem-estar de diversos grupos sociais. É, portanto, reconhecido por todos os grupos aos quais presta serviços, ajuda e compartilha conhecimento, quer seja entre pesquisadores, pacientes, jornalistas e ao próprio movimento indígena.

Atende a toda hora, basta que esteja ao alcance dele resolver o problema de quem requisita sua ajuda. Sua inserção nos contextos políticos e econômicos que envolvem a produção e o exercício de conhecimentos, dá a ele condições de um diálogo definitivo para as negociações em pesquisa. Sua posição é clara e irredutível, pois é dimensionada objetivamente a partir das relações sociais.

“Pedi a Deus para acabar com este mundo”, declara o Yaí, que deseja uma transformação total das relações sociais. Explícita, com esta frase, que não teme nenhum tipo de destruição, de abalo, de guerra, doença, pois compreende que a vida, conforme orientada pelos brancos, já está predestinada ao seu fim, ou seja, o modo como regulamos as relações sociais pela continuidade das sociedades-estado é insustentável, portanto, autodestrutivo.

Neste sentido, a antropologia – e dentro da disciplina aponto aqui minha pesquisa - é apenas mais uma expressão das estratégias de exploração e exclusão social própria das sociedades dos brancos. Portanto, minha tese só fará sentido para ele, se for capaz, tiver o poder de mudar esta sociedade. “O que eu ganho com isso?”, pergunta irônica

que evidencia a inutilidade da pesquisa antropológica para os sujeitos sociais pesquisados. A mesma pergunta serve ao Kūmu Ovídio Lemos Barreto, que teve eco nas vozes da indígena Msc. Otacila Lemos Barreto e do Kūmu Justino Melchior Pena, ao traduzirem para o português suas críticas à antropologia.

A Pajé Esmerinda, por seu lado, acena com serenidade e carinho para a minha presença, se é que com isso faço notar a diferença entre a delicadeza de sua posição em relação à posição dos outros Pajés. Sim, a Pajé Esmerinda não entra no embate político da sociedade dos brancos, traz seus conhecimentos e reflexões voltados para estratégias de sobrevivência a partir da relação entre significado e forma. Há um único momento, porém em que a Pajé se exalta: é quando narra a desapropriação do lote concedido para sua família, depois de sua família ter se instalado no terreno, com filhos pequenos, roça feita, sonhos de vida tranquila semeados. Ela reclama da falta de respeito por parte daqueles que se dizem “doutores”. Argumenta que, no passado, era “ingênua”, pensava que os “doutores” fossem como “deuses”, isso quer dizer, falassem a verdade e decidem pelo melhor caminho. Mas, eles mentem, e continua “eu, se der uma canoa, qualquer coisa para ti, nunca vou pedir de volta. Eu sou cabocla, sou índia.” (Pajé Esmerinda, Manaus, INPA, 30 de junho de 2008).

Com esta afirmação a Pajé dá a entender que os doutores não têm valor para ela. Portanto, se me fiz válida para o trabalho não foi pelo fato de parecer doutora, mas por ela acreditar que eu fui honesta quando apresentei interesse em responder a suas reflexões e críticas.

Se, pelo lado da Pajé Esmerinda é apresentado um refinamento para as relações em pesquisa, pelo lado do Yaí Avelino as relações são determinadas de modo enraizado nos contextos sociais e políticos dos brancos, conforme ele apresenta em sua trajetória. Sua primeira posição para o direcionamento da pesquisa está voltada à sociedade envolvente, abrangendo todas as dimensões conhecidas por ele, locais, nacionais, internacionais e transnacionais. O Yaí declara “já pedi a Deus para acabar com esse mundo”. Sua posição é clara, não é suportável viver nesta sociedade dos “brancos”. A política e a economia são apresentadas criticamente, assim como o cotidiano da vida social em todas as suas dimensões, pois o Yaí acompanha noticiários locais e internacionais pela televisão e apresenta seu juízo em relação ao que ouve e vê. Por outro lado ainda, presencia também a incompetência e o descaso por parte de médicos diante situações terapêuticas que são do seu domínio de atuação, a partir dos pacientes que surgem a lhe requisitar atendimento, assim como, a partir de sua presença em repartições

destinadas ao atendimento de indígenas, como a Casa do Índio em Manaus. O Yaí a descreve como um local sem condições de servir ao reestabelecimento dos pacientes, de acordo com as situações presenciadas até a época de minha pesquisa de campo²¹⁷.

Não há o que negociar com o Yaí, ele quer que esse mundo social acabe. Mesmo assim, eu insisto para que ele trabalhe comigo. É quando ele começa a criticar o meu próprio trabalho enquanto parte deste mundo que deve acabar. Assim, o Yaí define os traços principais das negociações em pesquisa e sua crítica aos modos de produção de conhecimento em antropologia segue a perspectiva da produção de conhecimento enquanto produção de relações sociais.

Por outro lado, a Pajé Esmerinda apresenta contextos, tanto no passado como no presente, que trazem relações entre indígenas e brancos, e indígenas e afro-religiosos. Contextualiza a trajetória de seus antepassados e dá detalhes de circunstâncias vividas na infância, o que seus irmãos não teriam como fazer. Estas abordagens apresentam aspectos sutis para a orientação do discurso antropológico a ser elaborado por mim. A atenção da Pajé está voltada à elaboração do discurso antropológico em sua estrutura linguística, ou seja, em sua forma. Nesse sentido, ela passa a trazer reflexões que me tornem capaz de explicitar e orientar o texto antropológico de modo a satisfazer as expectativas de tradução e atualização dos sentidos, significados, em jogo. Ou seja, a Pajé enfatiza na análise para a palavra e o silêncio, uma perspectiva reflexiva para o sentido da palavra em analogia ao sentido da forma. Esta questão é apresentada por ela em diferentes citações. Entre suas análises para a forma e o significado, apresenta a relação entre ela e o Curupira, conforme orientada por seu avô materno.

A Pajé apresenta o Curupira que também é apresentado por seus irmãos mais novos, Avelino e João Costa, motivo que faz o Curupira ganhar lugar central e marginal ao mesmo tempo no texto da tese, graças a sua participação nas narrativas dos três irmãos e da Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira.

O Curupira é apresentado pela Pajé Esmerinda como um homem que tem medo. Teme que sua família seja ferida, seus filhos, sua mulher, seus parentes. É preciso acalmá-lo, dar caxiri a ele, tabaco, caapí. É preciso fazer com que ele reconheça a felicidade de seus filhos na presença do estrangeiro que entra em sua casa. O “estrangeiro” deve mostrar-se tranquilo, aconselha seu avô; deve mostrar as crianças

²¹⁷ Faço referência àquele período, pois quero acreditar que as condições hoje estejam melhores do que as desse período.

brincando, todos calmos. Para isso, é preciso colocar o Curupira sentado de costas para a porta de entrada. Caso contrário ele ficará sem sossego, à espreita da eminência de um ataque. Não perguntei porque tanto medo. O que teria acontecido com o Curupira para ele ter tanto medo? Mesmo sem eu perguntar, ela completou que não se tratava de alguém frágil, a Pajé conta que o Curupira tem poderes, ele se comunica com o vento e com os animais, mas ele sofre com a ameaça da presença de outros, outros que não eram a própria Pajé e sua família, mas que poderia também ser a Pajé, dependendo de como ela se comportasse, por isso orientava-a sem avô.

Para o Yai Avelino, o Curupira come homens e mulheres que negligenciam suas relações de amor e cuidado, ele devora suas almas, e ele tem medo de nós. Mas, nós, eu e o Pajé, somos mais poderosos que o Curupira. Para se proteger do Curupira é preciso saber rezar, segundo o Pajé²¹⁸.

Para o Pajé Umbandista João Costa, o Curupira é Juanico, um parente seu que vivia afastado de todos, até que um padre anunciou que iria atrás do Curupira, entrou na mata com seus apetrechos de padre e jogou água benta em Juanico. Juanico foi “transformado pelo padre” em um cristão católico que “assiste missa e tem medo de padre”. O Pajé Umbandista traz também outras abordagens: “o Curupira é o dono da Mata. Quando se ouve um grito, que parece ser um bicho dizendo alguma coisa, mas você não sabe dizer o que é, é estranho, é o Curupira”. Em outra proposta, o Pajé apresenta um desdobramento para quem é o Curupira e quais os limites de seus poderes, diz que “a cidade,” o espaço urbano, “é de Deus, o centro da cidade é de Deus, Deus manda na cidade e mora no centro da cidade”. Mas, “os poderes de Deus são limitados, no centro da mata não é Deus quem manda, quem manda no centro da mata é o demônio, é território dele”. O que coincide com sua outra afirmação sobre o dono do centro da mata; ele diz, “é o Curupira”. Mas, ao mesmo tempo, o Pajé Umbandista João nunca disse que o Curupira é o demônio²¹⁹.

²¹⁸ Wahñ é apresentado pelo Kūmu Yúpurí, Cláudio Barreto, em uma das ilustrações feitas por pajés para a parte externa da Bahsakawi’í, segundo o Kūmu “Wahñ é o Curupira, também chamado de diabo pelos padres, mas ele não é diabo não, ele é protetor da mata, se fizer bem a ele, ele fará bem, se fizer mal, ele fará mal”, 01 de março de 2009. Registro aqui que tenho algumas histórias do Curupira contadas pelo Yai Avelino, para as quais terei outras oportunidades de apresentar.

²¹⁹ Disse o Pajé João, em momentos diferentes, que o Curupira manda no centro da mata, e em outro momento, que o Diabo manda no centro da mata. Em outros momentos fala mais sobre o Diabo/demônio, diz que o demônio tem muitos filhos e filhas, o que também é afirmado e analisado pelo Yai Avelino, ao mencionar as situações em que jovens vivem sob a expectativa

O Curupira, no Candomblé cruzado com Umbanda, é um espírito disciplinador, vem para castigar os Filhos que agem de modo incoerente com as expectativas mínimas do grupo social. Incoerência com as expectativas mínimas do grupo significa ceder ao alcoolismo, violência, negligência com o trabalho, preconceito contra as religiões afro-brasileiras sendo um afro-religioso.

O Curupira fala, portanto, em todos os casos, de relações fragilizadas pela assimetria entre os poderes das partes em questão. O Curupira vive em um espaço de fronteira, entre os não-indígenas e o que está além do controle dos não-indígenas. Fica claro que o cristianismo, deus, o diabo e o Curupira, não são referências cosmológicas, são referências políticas, econômicas e sociais. Coagido pelo poder dos brancos, o Curupira sobrevive na mata. Como referência cosmológica, o Curupira, manda na mata. É preciso saber que existe um lugar em que deus não manda, e este lugar é a mata, na mata quem manda é o Curupira. E, por fim, o Curupira exige que os Filhos e Filhas do Candomblé Cruzado com Umbanda assumam competência em seus espaços sociais. Ou seja, como líder capaz de viver para além das fronteiras do “mundo dos brancos”, disciplina os “seus” que não seguem um caminho capaz de garantir um lugar social de respeito. Sem dúvida, o Curupira, ao ter domínio sobre espaços geográficos que os não-Curupira não dominam, assume uma competência extraordinária e torna-se referência para os seus.

Prejuízos de algumas considerações

Esta tese traz as estratégias de negociação utilizadas pelos sujeitos sociais ao curso de suas trajetórias, o que está em relação com a realização da pesquisa de campo. Sua estratégia principal é, portanto, a análise da produção de conhecimento em antropologia a partir das relações sociais que, por sua vez, produzem a disciplina a partir de um

da total destruição e morte, ou seja, prostituição, roubo e criminalidade. Afirma o Yaf, “eles são filhos do diabo”, e quando diz isso o Yaf Avelino não faz analogia ao Curupira, para o Yaf o Curupira é “gente como a gente”. O diabo não é gente como a gente, o diabo ordena ações de violência, mas ele próprio não executa. Nem o diabo suporta a incompetência e o parasitismo dos políticos que aparecem durante o campo que acontece em período de eleições. O diabo faz favores e cobra depois, o diabo manda no dinheiro, distribui o dinheiro. Os que sofrem e os que fazem sofrer são propriedade do diabo. Ele possui suas almas, seus desejos, interesses e expectativas para a vida.

enraizamento social e histórico comum para antropóloga e nativos: o encontro entre sociedades²²⁰.

O resultado destas negociações, por sua vez, é a tentativa de responder, como pesquisadora, à insatisfação dos pesquisados para o modelo de relações pesquisados/pesquisadora, conforme apresentado ao início da pesquisa etnográfica.

No modelo inicial, o lugar de sujeito do conhecimento é reservado à pesquisadora. Aos Mestres tradicionais destina-se o lugar de objeto de conhecimento, desde que as informações sobre seus conhecimentos e modos de vida social, acessados em pesquisa, participem das reflexões antropológicas sem que as estratégias de pesquisa apreendam seus modos sociais de produzir conhecimento²²¹.

Apresentamos a diferença entre sujeito e objeto do conhecimento, tomando como referência as relações sociais implicadas na produção de conhecimento. Assim sendo, para ser sujeito do conhecimento é necessário ser reconhecido como tal nas relações sociais de produção de conhecimento. Não reconhecer os sujeitos sociais pesquisados, enquanto sujeitos do conhecimento, implica na desconstituição da agência do sujeito social, no seu sentido sociológico mais amplo e, sobre o conhecimento produzido, no seu sentido estrito. Pesquisados em antropologia são objetos do conhecimento antropológico desde que seus modos de relações sociais para a produção de conhecimento não participem da constituição dos modos de relações sociais para a produção do conhecimento antropológico.

Os Mestres evidenciam que estas estratégias que separam conhecimentos tradicionais de seus modos de vida social constituintes, desconstituem os sentidos desses conhecimentos, assim como de seus respectivos modos de vida social. Essa desconstituição dos sentidos sociais e intelectuais das populações estudadas aponta para as implicações sobre o modo como esses estudos tornam-se obstáculos²²²

²²⁰ Esta idéia faz lembrar o trabalho de Eduardo Galvão, “Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil”, preocupado com os resultados da violência contra indígenas no período, voltou-se ao debate sobre “aculturação”, o que é digno de se fazer lembrar no sentido do enraizamento histórico para as relações entre índios e brancos, conforme apresentado nesta tese.

²²¹ Ver “Comunidades indígenas y apropiación de TICs: Un nuevo espacio en la producción de conocimiento conjunto” (Maidana, et. All, no prelo).

²²² A ideia de obstáculo, aqui, abrange as implicações da relação entre produção de conhecimento e relações sociais; no entanto, a fonte que inspira o uso da noção de obstáculo tem referência à noção de obstáculo teórico aos estudos antropológicos, a partir do texto de João Pacheco de Oliveira Filho (1988) que se propõe a “explicitar os obstáculos existentes na tradição antropológica ao estudo do contato”. O autor, em outras circunstâncias, porém sob a

para a compreensão da vida social, desde que entendamos que vida social e produção de conhecimento são inter-agentes, interdependes e coproduzem-se.

A ideia é que as reflexões sejam apresentadas de modo a evidenciar o reconhecimento dos Mestres tradicionais enquanto sujeitos sociais do conhecimento produzido nas redes de relações que participam da produção do conhecimento apresentado neste texto, redes de relações produtoras de conhecimentos antropológicos e tradicionais.

A análise destas interdependências é apreendida a partir da apresentação de nossos interesses enquanto sujeitos do conhecimento e sujeitos sociais²²³. Os Mestres tradicionais apresentam suas trajetórias de modo comparativo e correlato aos nossos interesses, tomando esta correlação como orientação de análise. O objeto de suas análises é, portanto, os termos de nossas negociações enquanto sujeitos sociais cujos interesses orientam a política das relações explicitadas na produção da tese e do artigo, cujo primeiro autor é o Kūmu Ovídio Lemos Barreto (Lemos Barreto et. all., no apêndice desta tese). Desta perspectiva, somos, antropóloga e nativos, objetos e sujeitos de reflexões, compreendendo o exercício de relações simétricas para sujeito e objeto de conhecimento em antropologia²²⁴. Para tanto, compartilham e discutem as diferenças entre modos sociais específicos de produção de conhecimento e atualizam estratégias “híbridas” para a produção deste trabalho. Partem da idéia de que todo o conhecimento produz e é produzido, simultaneamente, pelas relações sociais, o que nos permite postular que: a estrutura política do texto antropológico é definida junto

mesma orientação de análise, identifica e discute limitações teóricas, metodológicas e epistemológicas da teoria antropológica para sua pesquisa, chamando-as de obstáculos.

²²³ Para uma análise da interdependência entre pesquisa e relações sociais ver Pierre Bourdieu, capítulo “Compreender” em “A miséria do mundo”, 2003 [1993]: 693-713.

²²⁴ Para a noção de uma antropologia simétrica, ver “Jamais Fomos Modernos: Ensaio de antropologia Simétrica” de Bruno Latour (1994). O autor parte da análise da orientação moderna assimétrica para a relação entre diferentes campos disciplinares, enquanto províncias científicas separadas por um processo de purificação, higienização e disjunção, o que impossibilita a travessia de suas fronteiras para o desenvolvimento de análises híbridas. Latour busca uma origem comum para as lógicas que constituem as dicotomias, tirando dessas noções um sentido relacional que as antecede. Natureza e cultura, sociedades modernas e não modernas, modernos e antimoderno, puro e híbrido, global e local, purificação e hibridização são noções postas aos pares e, para o autor, devem ser analisadas em seu solo comum, em sua diferença relacional. O autor ilustra esquemas e redige argumentos que suportam essas perspectivas numa única análise. Nesse mesmo sentido, compreendemos que a disjunção entre sujeito e objeto de conhecimento em antropologia pode ser superada a partir da constituição de um sentido relacional que a antecede. Esse sentido relacional é verificável na análise da produção de conhecimento desde que pesquisados/pesquisadora sejam agentes sociais dessa produção de conhecimento.

aos grupos sociais e sociedades em relação. O conhecimento legitimado pelos grupos sociais em pesquisa compreende as reflexões apresentadas e a orientação das relações em jogo, desde a estrutura dos textos²²⁵.

Dificuldades iniciais são superadas pelos Mestres tradicionais na análise das relações sociais tomando por referência os termos de negociação da pesquisadora²²⁶ para a produção da tese. O que é negociado no cotidiano da pesquisa supera a falta de referências escritas dos Mestres para o pensamento antropológico, pois põe em evidência a orientação da compreensão antropológica para os processos de produção de conhecimento.

Assim sendo, a referência para o texto escrito, principal distância entre os modos científico e tradicional de produção de conhecimento²²⁷, é superada pela análise dos Mestres tradicionais sobre as negociações em pesquisa. Cabe ressaltar que a maioria dos sujeitos sociais “pesquisados” nesta tese apreende a escrita enquanto parte dos modos produção de conhecimento e não sua principal referência²²⁸. Por outro lado, acompanhamos, também, a contemporânea inserção indígena nas redes de relações para a produção de conhecimento disciplinar, o que contribui para mudanças na política das relações sociais para a produção de conhecimento nas sociedades nacionais. Podemos testemunhar o número cada vez maior de propostas emergentes para a mudança dessas relações nas produções contemporâneas em antropologia²²⁹.

²²⁵ Ver Lemos Barreto et. all. (no prelo).

²²⁶ Apresento-me nesta parte do texto como se eu fosse uma “terceira” pessoa, há outras variações para o pronome usado em referência a minha participação, algumas vezes falo na primeira pessoa do singular, outras na primeira pessoa do plural. As diferenças se devem à tentativa de acompanhar as diferentes perspectivas que as negociações feitas durante a pesquisa me colocam. Ou seja, às vezes sou “eu”, a antropóloga; outras sou “nós”, as/os antropólogas/os; outras vezes, sou nós, nativos e antropóloga, outras ainda sou “ela”, a antropóloga.

²²⁷ Para uma análise das diferenças na relação entre escrita e produção de relações sociais nas sociedades indígenas e nas sociedades Estado, ver Pierre Clastres ([1974] 2003).

²²⁸ Registro aqui que a Pajé Esmerinda Trindade da Silva e o Yaf Avelino Trindade não sabem ler nem escrever. Portanto, a escrita não participa de suas principais referências enquanto sujeitos do conhecimento, legítimos em seus grupos sociais. O grupo com o qual a Pajé Esmerinda compartilhou a vida social na infância e início da adolescência não utilizava a palavra escrita em seus modos de produção de conhecimento e de vida social. Nesse sentido, esse trabalho nos aproxima de modos de produção de conhecimento independentes da escrita, ao dialogar com as reflexões e análises da Pajé, ainda que sejam feitos vários deslocamentos nas análises, conforme a própria Pajé sugere.

²²⁹ Ver Liliana Tamagno, et. all, 2011, que reúne autores e projetos antropológicos que participam da proposta de produção compartilhada de conhecimento, especialmente a autoria compartilhada que tem sido uma estratégia de reconhecimento dos sujeitos sociais com os quais trabalhamos enquanto sujeitos do conhecimento antropológico. Sinto falta de um trabalho que apresente esta prospecção teórico-metodológica das pesquisas desenvolvidas no Brasil.

As relações estabelecidas no campo etnográfico emergem, portanto, dos mesmos condicionantes sociais e históricos dados pelos interesses que geram o movimento de pajés citado: a reivindicação da autoridade social sobre determinado conhecimento está implicada na continuidade do modo de vida social que o produziu. Assim, para os Mestres tradicionais, a propriedade sobre o conhecimento está ancorada em relações econômicas e políticas específicas, o que deve ser tomado por referência sempre que estes conhecimentos forem requisitados como fonte de reflexões.

As determinantes destes contextos históricos e sociais são vividas por mim, enquanto pesquisadora, de dentro de seus processos em negociação. Considero a imersão do meu trabalho em Manaus, nesta última década, definitiva para o amadurecimento da leitura sobre as implicações sociológicas no espaço social da pesquisa, sem a qual seria impossível para mim, enquanto pesquisadora, produzir esse debate.

Por outro lado, este período extenso também é fonte do aprofundamento de minha compreensão das negociações em pesquisa. Esta tese é, portanto, negociada sob os termos apresentados graças aos nossos encontros continuados, pesquisadora e Mestres tradicionais, a partir de 2002. Os vínculos estabelecidos com os sujeitos sociais com os quais trabalho desde minha pesquisa de mestrado, possibilitaram a continuidade das relações em pesquisa. Entendo ser essa continuidade o que nos proporciona condições para o amadurecimento das negociações de expectativas sobre as pesquisas, graças à estabilidade das relações no curso do trabalho, evidente na presença e participação contínuas em pesquisa.

Como entender o que faz e o que diz uma Pajé? A Pajé Esmerinda me mostra que podemos mudar o sentido da forma e a forma do sentido, dependendo de nossos interesses em relação. Expõe o trânsito entre o sentido atribuído a uma palavra dita, uma forma, e os sentidos dos sons dessa palavra em diferentes línguas: para “Buauapé” e “bom pé/boa pe-ssoa”, o que se repete para a noção de “Cidade dos Encantados”, muda-se a forma, a palavra, ou seja, “Cidade dos Encantados” é também chamada de “Outro Mundo”, um mundo para onde se vai quando o corpo perde suas funções vitais. Assim, mantém-se o sentido e muda-se a forma.

No caso analisado pela Pajé, sobre o uso da palavra uaupé, não é possível mudar a forma, pois a relação citada é de coerção física; muda-se o sentido e mantém-se a forma de modo a atender às expectativas estéticas dos sujeitos que exercem a coerção, e o sentido aceito é compartilhado entre seus parentes, quase um convite aos agentes de

coerção para que eles mudem de opinião sobre o quanto ser indígena significa ser “boa pessoa”. Compreendo que a ênfase dos Mestres para esses deslocamentos de sentidos e formas aponta para a relação entre conhecimentos tradicionais e científicos na tentativa de proporcionar referências reflexivas para as minhas possibilidades de ultrapassar as fronteiras entre estes conhecimentos.

Podemos notar essas negociações em acordo mútuo, entre pajés e religiões afro-brasileiras desde os primeiros contatos que aconteceram no Alto Rio Negro, quando o Yaí Roque Desana cura uma médium que lhe oferece seus Encantados em retribuição. Assim é, também, no pedido do Yaí Avelino aos Caboclos, Exús e Pombas Giras para o uso das Espadas. Neste último caso, acontece a identificação entre a forma do “outro” e os significados próprios ao seu universo de relações sociais, ou seja, o Yaí pede para usar as Espadas e recebe o consentimento para o uso, mesmo não se tornando Filho do Candomblé. De ambos os lados há uma identificação que sustenta a parceria e a reciprocidade entre pajé e Candomblé. Essa identificação só foi possível graças ao reconhecimento e respeito mútuos, uma dica para as expectativas sobre as negociações em pesquisa.

O trânsito entre forma e significado é apreendido e transformado numa outra forma que não pertence nem ao grupo de origem nem ao grupo que se apropria do sentido ou da forma do primeiro. A Cidade dos Encantados e o “Outro Mundo”, assim como o Lago De Leite, ou o Céu, o Paraíso, os Orixás, Deus, Ye’Pá, Nossa Senhora, Caboclos, Encantados, Diabo, Curupira, Wahtĩ são referências em constante negociação. Não há delimitação de fronteira inegociável, há continuidade da vida social em fluxo constante entre significados e formas de um lado para outro, até que se tornem um grupo social diferenciado de suas raízes e, simultaneamente, alimentado por elas, um Pajé Umbandista.

A narrativa para o preparo do Yaí quando criança apresenta a consciência de seus antepassados para o poder da orientação no período da infância, questão apontada por todos os Mestres tradicionais e mais marcadamente apresentada pelo Pajé a partir do investimento de seus antepassados na especificidade de seu preparo. O que também vemos no preparo ritual dos Filhos do Candomblé, que nascem quando iniciados e passam a ter Mãe, ou Pai, e Irmãos de Santo. Por outro lado, é interessante notar que no Candomblé, o parentesco independe das ascendências indígenas, brancas ou negras. No caso dos indígenas o trânsito também acontece, desde que eu própria sou batizada como Ye’Pá e passo a pertencer ao clã e à identidade patrilinear que me

pertence, assim como a Yalorixá Conceição é considerada filha mais velha do Pajé João Costa e simultaneamente é Irmã de Santo do Babalorixá Daniel.

O trânsito apresenta-se sob duas vias, afro-religiosos inserem os pajés em suas práticas e a recíproca também acontece, os pajés investem suas formas de relação nas relações cotidianas junto ao Candomblé e Umbanda. Este sentido é pautado para a orientação das relações em pesquisa na expectativa de que o trânsito entre conhecimentos científicos e tradicionais, e a identificação de Mestres e cientistas, sejam referenciados a partir de ambos os campos de produção de conhecimento e de relações sociais.

Quem determina o modo como a pesquisa e a tese são orientadas somos nós, antropólogas/os. No entanto, nossas determinações sofrem as pressões desses contextos emergentes, resultados da participação de outros sujeitos, grupos e redes com os quais e dentro dos quais trabalhamos. As negociações em campo, porém, acontecem na medida em que há receptividade por parte de quem realiza a pesquisa para os interesses desses sujeitos. É esta receptividade para com o trabalho que determina os termos de negociação das pesquisas e, reciprocamente, determina a abertura dos sujeitos sociais para o acesso dos pesquisadores aos seus conhecimentos e vida social, o que me esforço por tornar evidente na tese.

A pesquisa de mestrado junto a Gabriel dos Santos Gentil, Avelino Trindade, Esmerinda Trindade da Silva e seu tradutor João Costa, orienta a composição dos termos da tese na medida em que esses sujeitos participam de contextos políticos, sociais e intelectuais para as relações entre conhecimentos científicos e conhecimentos tradicionais nos campos de negociação em que se estabelecem as relações para a produção da pesquisa nas sociedades hegemônicas contemporâneas²³⁰. Isso lhes proporciona condições de avaliar a pesquisa enquanto campo de produção de relações sociais, assim como possibilita refletir limitações e possibilidades da produção de conhecimento disciplinar. É nesse sentido que os termos de negociação apresentados também

²³⁰ As ciências humanas, sociais, físicas e naturais, as etnociências, as ciências voltadas para a produção de conhecimento aplicável à especificidade da vida social de determinados grupos populacionais, ciências da saúde, jurídicas, da educação, entre outras emergentes nas últimas décadas (Ribeiro, Berta G. e Tolamã, 1996: 201-231; Moran, 1990: 56-199; Posey 1995: 149-157; Little, 2002, De Souza, 2003), assim como a luta contra a biopirataria dos conhecimentos tradicionais, são exemplos de campos da produção de conhecimento que dependem da relação conhecimentos tradicionais e conhecimentos científicos, colocando em evidência a importância dos conhecimentos tradicionais na produção de conhecimento nos espaços legítimos das sociedades nacionais para produção de conhecimento científico.

emergem de um conjunto de transformações nos espaços intelectuais e jurídicos, dos quais fazemos parte.

Identifico em ambas as pesquisas, mestrado e doutorado, a participação dos sujeitos sociais nos espaços de produção de conhecimento enquanto agentes norteadores de negociações e estratégias metodológicas de acesso a suas vidas sociais²³¹. Interessa fazer notar que todo o esforço empreendido - desde o preparo dos filhos de seu Raimundo e dona Catarina Clemência, pais do Yaí Avelino, da Pajé Esmerinda e do Pajé João Costa, é enfatizado pelo propósito – tem como propósito transformar as relações sociais e fundamenta-se na análise e avaliação crítica, por parte dos indígenas, das condições em que se estabelecem.

Até a presente data, minha dissertação de mestrado, tese de doutorado, e todas as pesquisas que desenvolvi, tratam de reconhecer negociações para a produção do conhecimento a partir de expectativas e interesses apresentados pelos sujeitos sociais dessas pesquisas, o que está em evidência desde o trabalho com Gabriel Gentil²³².

A importância equitativa para a participação de pesquisadores e pesquisados para a produção do conhecimento em antropologia, conforme apresentada aqui pelos sujeitos sociais nesta tese, parte do pressuposto de que a pesquisa antropológica depende tanto de suas próprias reflexões e teorias sobre a vida social humana quanto das teorias e reflexões que constituem os modos de vida social desde seus sujeitos; ou seja, os conhecimentos dos sujeitos sociais e a análise dos desdobramentos que esses conhecimentos exercem sobre a vida social.

²³¹ A história da Antropologia é marcada, desde suas origens, pela constante transformação na relação pesquisador/pesquisados. Na década de 1960, Lévi-Strauss (1962 [1961]:19-26) anunciou o fim da Antropologia devido às transformações das sociedades “autóctones” a partir do contato com sociedades ocidentais. Certo é que a disciplina não acaba; passa, porém, por um processo de transformação epistemológica e metodológica, o que acompanha a ressignificação da categoria “pesquisados”, questão que marca a orientação do debate nesta tese (Maidana e De Souza, 2011, no prelo).

²³² Considero que minhas pesquisas, anteriores a esta tese, não responderam satisfatoriamente aos interesses dos pesquisados, como no caso da dissertação de mestrado junto a Gabriel. Na ocasião, nosso esforço esteve voltado a esgotar as possibilidades de negociações de acordo com o que conseguíamos compreender sobre os seus respectivos limites, o que por outro lado sustentou o amadurecimento das relações em pesquisa e, consequentemente, a explicitação dos termos das negociações implicadas. A pesquisa “A visão Yanomami da caracterização *napëpë* de saúde e doença” (*napëpë*, plural de não indígena, “branco”, em Yanomami) do Laboratório de Etnoecologia e Etnoepidemiologia do INPA, que foi interrompida por questões relativas a financiamento, também estava voltada, como o próprio nome indica, a uma compreensão das críticas e considerações Yanomami sobre a doença e a saúde para não-indígenas.

Dependemos de conhecer as relações sociais e, simultaneamente, precisamos pautar o debate a partir de teorias nativas para a vida social pesquisada, e, por outro lado, dependemos de articular a relação entre uma coisa e outra. Entendo que quem tem propriedade sobre essa articulação entre práxis e teorias nativas, pois a exerce no cotidiano da vida social, são os sujeitos sociais com os quais trabalhamos. Eles nos ensinam, portanto, como vivem, o que pensam sobre o modo como vivem e, mais recentemente, estamos ouvindo suas reflexões sobre o modo como nós vivemos. Finalmente chegamos nesse momento da crítica ao modo como produzimos conhecimento, como pensamos e como isto é arbitrário, e incompatível, ao entendimento deles sobre sua própria vida social.

O estreitamento das possibilidades de determinar a orientação das negociações em campo levou-me a apresentar aqui as limitações de estratégias e métodos próprios à produção do conhecimento antropológico a partir do diálogo com estratégias de produção de conhecimento próprias aos sujeitos pesquisados, obviamente, tendo como principal referência ênfase colocada pelos nativos: a política das relações em pesquisa. Um dos resultados mais imediatos que faço notar é que tais determinantes inferem sobre a análise implicações da própria pesquisa enquanto campo de produção de relações sociais, pois, repito, as análises e críticas dos sujeitos sociais pesquisados partem da noção de que a pesquisa antropológica produz relações sociais.

Ao curso da pesquisa para a tese, verifico que o aprofundamento dos diálogos nas relações em pesquisa acontece pelo exercício em responder aos interesses da investigação e por depender das relações sociais estabelecidas para além da pesquisa para tese, o que resulta num processo paulatino de aproximações, distanciamentos e reaproximações em que os sujeitos sociais reconhecem as propostas e respostas da pesquisadora, e vice-versa, apresentando novas respostas e propostas. É na emergência desse diálogo entre pesquisadora e “pesquisados” que se pode identificar e analisar as negociações que determinam as relações em pesquisa.

Como antropóloga, minha meta é acessar uma compreensão sobre a vida social dos sujeitos com os quais desenvolvo este estudo. Esta compreensão deve estar pautada no que eles próprios consideram que deva ser apresentado. Para tanto, é necessário responder às demandas das negociações desses sujeitos conforme sua emergência ao curso do trabalho de campo.

A problematização dos preceitos que estabelecem que sujeitos sociais e seus conhecimentos sejam objetos de pesquisa e pesquisadores

sejam sujeitos sociais do conhecimento - sendo a produção de conhecimento espaço de produção de relações sociais - torna-se necessária, pois a antropologia produz categorias sociais para a produção de conhecimento e reifica, ou (re)inventa, categorias e classes sociais a partir das relações prescritas pelos modos de produção de conhecimento antropológico.

A partir da emergência desse diálogo em campo, a pesquisa apreende as demandas dos “pesquisados”, que já não são exclusivamente pesquisados, pois desdobram sobre suas reflexões respostas para uma compreensão da vida social que assumem como fundamental. Revitalizam suas propostas, pois que se torna evidente ao curso da pesquisa a dependência da antropologia em relação à vida e aos conhecimentos destes sujeitos sociais para que sejam apresentadas na tese suas teorias e a orientação epistemológica das mesmas.

Pela necessidade de manter acesso à vida social e aos conhecimentos de seus sujeitos, problematizo aqui a relação entre sujeito social do conhecimento enquanto “objeto” de pesquisa, conforme definido, até então, pelo método etnográfico em diálogo com as críticas emergentes do campo etnográfico, para o qual se volta essa tese. Por um lado, os sujeitos, cuja vida social é objeto dessa tese, compreendem que temos uma definição acadêmica e disciplinar para espaços políticos e intelectuais para pesquisadores e “pesquisados”. Esta definição legitima os primeiros e subtrai aos segundos uma diferença de status enquanto sujeitos do conhecimento, sendo esta resultada de uma posição exclusivamente política e não reflexiva, como pretende em seus discursos conceituais. Por outro lado, subtrai do lugar do antropólogo sua condição de sujeito do conhecimento social, desde o campo etnográfico. Sua legitimidade é firmada na diferença classificatória das origens sociais e políticas das academias e, de acordo com estas, da antropologia. Produzir conhecimento, nestes termos é, portanto, produzir relações sociais que sustentam as condições políticas e econômicas para as relações entre povos e grupos tradicionais e sociedades hegemônicas.

No momento contemporâneo à pesquisa, essas diferenças políticas determinadas pelas sociedades hegemônicas são negociadas entre os setores que legitimam o exercício da pesquisa disciplinar e do conhecimento científico e os grupos sociais que produzem e legitimam os conhecimentos tradicionais. Esse é terreno fértil sobre o qual se apóia esta tese: os primeiros são produtores e interlocutores de conhecimentos disciplinares e os segundos, produtores e interlocutores de

conhecimentos categorizados e reconhecidos hoje pela legislação brasileira e políticas internacionais como conhecimentos tradicionais²³³.

A emergência contemporânea de novas perspectivas para a política das relações entre conhecimentos produzidos e legitimados a partir de diferentes modos de vida social está, obviamente, para além da pesquisa antropológica. É neste sentido que o citado movimento pela propriedade intelectual dos conhecimentos tradicionais, que reivindica relações equitativas para conhecimentos tradicionais e conhecimentos científicos - no sentido de legitimar suas estratégias econômicas e políticas para as relações sociais - torna-se marco histórico para a mudança nas relações políticas e sociais entre conhecimento científico e outros conhecimentos.

Hoje, o diálogo entre conhecimentos ditos tradicionais e conhecimentos ditos científicos define, como disse, a produção de conhecimento em diversos campos de estudos como as etnociências, as ciências humanas, sociais e sociais aplicadas, e em alguns campos das ciências da saúde e ciências jurídicas, sendo que todas estas pesquisas contam com interfaces com a antropologia em seus diferentes interesses de pesquisa, desde que a antropologia, enquanto estudo da vida social, dependa de conhecer a especificidade dos modos de vida social com os quais trabalham as antropólogas/os.

Essas investigações fundamentam suas análises, reflexões e conclusões a partir da pesquisa junto a sujeitos, grupos e redes sociais, e dependemos, portanto, de seus conhecimentos. Em outras palavras, sem o acesso aos conhecimentos e modos de vida social desses sujeitos, grupos e redes, nós - e nosso conhecimento disciplinar antropológico, entre outros campos disciplinares - não existiríamos.

A pesquisa antropológica ultrapassa a fronteira disciplinar para sujeito e objeto do conhecimento, simultaneamente, em suas condições de categorias filosóficas e sociais, filosóficas, por que estamos tratando de pensamentos de grupos sociais diversos.

Os pressupostos disciplinares voltados à compreensão da vida social destinam-nos a desconstituir a estrutura de relações sociais que sustenta a prática da pesquisa. Como separar o que somos enquanto sujeitos sociais do que somos enquanto sujeitos do conhecimento? E se isso não é possível, como temos visto nos estudos de epistemologia do conhecimento científico (HARVEY, 1992), como podemos produzir esta separação sobre os sujeitos sociais que nos dão acesso a conhecimentos nos quais fundamentamos nossas reflexões?

²³³ Ver Almeida et. all., 2008.

Nós somos o que pensamos, mais do que isso, somos o que acreditamos que pensamos. Estamos discutindo a epistemologia do pensamento antropológico, que se faz notar em cada etnografia escrita. Apontar das relações sociais às reflexões que orientam estas relações, seguindo também o processo inverso, ou seja, das reflexões às relações que orientam reflexões, é acessar a epistemologia de um pensamento e ser capaz de escolher um novo rumo para sua estrutura social e reflexiva, pois que estão implicadas, são interdependentes e coextensivas.

Quando mudamos a vida social transformamos a epistemologia de seus pensamentos, o que indica que no estudo da vida social humana a filosofia encontra sua expressão máxima, basta verificarmos o que a relação entre a materialidade da vida social e a abstração do pensamento produz na história do pensamento humano. O que podemos observar na história das ciências, como por exemplo, aponta Thomas Kuhn (1992) em sua análise das teorias científicas enquanto produzidas por relações sociais em grupos específicos: os cientistas. No que também se fundamenta a proposta dos Mestres com os quais trabalho, ou seja, a chave para pensar o pensamento é identificar e compreender a relação entre pensamento e vida social.

Em antropologia, nós, antropólogos/os, determinamos nossas categorias e a estrutura de nossas análises em diálogo com os termos dos “outros modos” de produzir conhecimento e relações sociais. A fronteira criada entre “eles” e “nós” dissolve-se na emergência da interdependência entre relações sociais e de produção de conhecimento. São as respostas às demandas sociais que determinam interesses nesses contextos, de acordo com cada época na história da antropologia, que se transformam. Somos expressão do pensamento social que não nos pertence. Enquanto não pertencermos a ele, reciprocamente.

Trago aqui descrições para as relações de parentesco, de gênero, de práticas espirituais, reivindicações políticas e intelectuais, trajetórias de vida, cosmologias, fluxos de misturas²³⁴ entre indivíduos e grupos com diferentes referências sociais; enfim, descrevemos objetos, práticas, relações e teorias nativas na tentativa de compreender o que vem a ser a vida social deste grupo. A tentativa é de fazer trazer um mergulho na densidade das relações emergentes em pesquisa de campo (GEERTZ, 1989).

A antropologia ensinou-me, por um lado, a buscar modelos de análise que expliquem como este ou aquele grupo social vive; por outro,

²³⁴ Ver Sahlins, 1997a e 1997b.

indicou o desafio de incorporar a realidade social do modo como ela se apresenta. Sabemos que toda a história da antropologia é uma constante superação de teorias, pois, apesar de nossas limitações, sempre trazemos do campo algo que ainda não foi verificado, analisado, sabido, compreendido, pois nossas pesquisas são a vida social no presente etnográfico, quase tão contemporâneo quanto o momento em que as etnografias saem das gráficas para serem catalogadas nas bibliotecas de nossas universidades. Inserimo-nos em relações sociais que produzem redes de significados, portanto, quando saímos de dentro delas não somos mais quem éramos, por que os grupos sociais com os quais trabalhamos nos vê com seus próprios olhos e nos inventa. Quem somos nós quando estamos inseridos no campo? Quem somos nós enquanto identidades dentro destes grupos? Estas não foram as preocupações que levei para o campo etnográfico, talvez seja interessante compreendermos melhor nossas imersões em campo, pois as poucas análises direcionadas para a compreensão de quem somos nós dentro dos grupos sociais com os quais trabalhamos tem acumulado dificuldades em campo.

A antropologia está marcada pela necessidade de dialogar com a circunstância social em campo e, a partir dessa prática, armadilhas se formam (PEIRANO, 1995; BARTOLOMÉ, 2003; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998). As implicações sobre os estudos da vida social, faz emergir o momento em que é insustentável a separação entre objeto e sujeito do conhecimento, e nos tornamos objetos dessa mesma análise. Produzimos relações sociais de dentro da disciplina, produzimos e/ou reificamos categorias sociais a partir das categorias sujeito e objeto do conhecimento. E, se nossas estratégias de reflexão são válidas, então deve ser importante pensarmos sobre a autoridade do conhecimento antropológico, sobre as bibliografias que nos acompanham e quanto do que não somos é trazido por nós mesmos a partir de nossos próprios termos.

Como dito no primeiro capítulo da primeira parte da tese, recentemente os termos de negociações para a realização das pesquisas passaram a ser marcados por outras estratégias: retribuímos o acesso às fontes que servem de referência a nossas pesquisas atuando como mediadores, assessores, técnicos. Participamos na elaboração e execução de projetos e laudos periciais (LEITE, 2005), nas definições de políticas públicas e na regularização territorial (ALBERT, 1992), participamos de movimentos sociais emergentes (OLIVEIRA, 2004), contribuimos para a produção de registros audiovisuais (TURNER, 1993; GALLOIS e CARELLI, 1995). Passamos por diferentes momentos de orientação da

pesquisa desde os que buscavam explicar, de uma perspectiva etnocêntrica, a evolução “da cultura humana” em diferentes graduações distribuídas entre povos até o momento presente. Estivemos falando sobre nós mesmos a partir do modo como falávamos de um “outro”, como verificamos em análises contemporâneas.

A reflexão sobre o processo social no qual interagem antropólogos e sujeitos que constituem nossos objetos de investigação, permite analisar mudanças e continuidades metodológicas, epistemológicas e teóricas implicadas na atual composição das etnografias. Lévi-Strauss (1962) anunciou um possível fim para a disciplina em decorrência das transformações das sociedades investigadas a partir do contato com as sociedades que originaram a disciplina (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998). De seu texto abstraímos: a mudança dos sujeitos sociais pesquisados transforma a Antropologia.

A categoria “pesquisado” passa por um processo de (re)significação, pois os sujeitos sociais que participam das pesquisas se (re)definem, desde que são sujeitos sociais das relações em pesquisa. Antropologia como campo de produção de conhecimento, assume a análise de suas implicações também enquanto campo de produção da vida social. Buscamos aqui a compreensão das relações entre antropóloga e pesquisados, no intuito de acessar a disciplina enquanto espaço de produção de relações sociais.

Aos poucos, nossas estratégias de análise estão acessíveis aos sujeitos com os quais trabalhamos sob relações sociais simétricas, e estes nos dizem suas opiniões, reflexões e dúvidas sobre o que fazemos com o que eles pensam e vivem, e com o que pensamos e vivemos. Trabalhamos com sujeitos do conhecimento considerando-nos reciprocamente a partir de nossa condição de sujeitos sociais. Nossas condições e a desses sujeitos são equivalentes, estamos implicados em produzir relações sociais desde nossas pesquisas. Nesta tese a emergência deste fato se dá a partir das reflexões dos sujeitos com os quais trabalho. Assumo esta orientação em meu trabalho por definição própria e respondo a estes sujeitos do conhecimento antropológico, desde que seja capaz de compreender o lugar a partir do qual eles me/nos colocam, a eles próprios e a nós, antropólogos.

- [Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira] Não, porque eu não consultei, porque quando ela chegou bateu tudo. Ela chegou assim, a Jakeline tem uma história muito linda comigo

porque eu recebo uma cabocla que ela se chama Joana D'Arc e vocês devem conhecer o filme dela, quem não conhece o filme de Joana D'Arc? Conhecemos a dona Joana D'Arc. Então, ela foi assim, essa daí, chegou e arrasou, a dona Joana, a dona Caetana, o seu Ademar, e nunca pediram nada em troca. Inclusive a Joana D'Arc foi uma mulher de grande sabedoria. E agora, já que estamos aqui, se vocês estão até agora, é porque vocês estão gostando de me aguentar. Então, ela tem um cântico que diz assim, ela foi uma analfabeta:

'Me chamaram de analfabeta. mas eu não preciso ler para apreender. Meu mestre é Deus. É Deus, Maria e José'

Quer dizer, ela foi uma mulher analfabeta, mas foi uma mulher sábia. Não é? Então, viva eu que sou analfabeta e estou aqui junto com vocês. (palmas)
[Florianópolis Mesa Redonda, PPGAS-PPGH/UFSC, 08 de outubro de 2009].

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. *Urihi: Terra, Economia e Saúde Yanomami*. Série Antropologia. Brasília, 1992.
- ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (orgs.). *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ALMEIDA, A.W.B.; SANTOS, G.S.S. *Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Manaus: Ed. Universidade Federal do Amazonas, 2008.
- ALMEIDA, A.W.B (coord.). Comunidade Negra da Praça de São Benedito”. Em, *Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Série Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia*, Fascículo 16. PPGCSA/UFAM, FAPEAM/CNPq, Manaus, 2007.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de, SHIRAIISHI NETO, Joaquim; CARVALHO DANTAS, Fernando Antônio de; BORGES DOURADO, Sheilla (orgs.). *Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas*. 1º e 2º Volumes. Manaus: Programa de Pós-Graduação da Universidade do Amazonas – UEA / Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia / Fundação Ford / Fundação Universidade do Amazonas, 2008.
- ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 2006.
- ARRUDA, Luiz Frederico Mendes dos Reia Arruda. *Projeto de Lei elaborado pelo Grupo de Trabalho de Assessoria e Articulação da Assembléia Legislativa do Estado do Amazonas – Arquivo da Assembléia do Estado do Amazonas*, 2003.
- ATHIAS, Renato. *Os Hupdë-Maku e os Tukano – relações desiguais entre duas sociedades do Uaupés Amazônico (Brasil)*. Tese (Doutorado) – Université de Paris X, Nanterre, 1995.
- BAINES, Stephen G. Imagens de liderança indígena e o Programa Waimiri-Atroari: índios e usinas hidrelétricas na Amazônia. Em, *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, Vol.43, no. 2, 2000:141-163.
- BAKHTIN, M. Os Gêneros do Discurso. In.: *Estética da criação verbal*, M Bakntin. São Paulo: Martins Fontes, 2000: 275-326.

BARBARA, Rosamaria. *A Dança das Aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé*. Tese de Doutorado. FFLCH/USP, 2002.

BARRETO, O. L. *A produção da fibra de tucum como alternativa econômica dos povos indígenas do Alto Rio Negro*. Dissertação. Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia - Universidade Federal do Amazonas. 2006.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. “En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural”. Em, *Revista de Antropología Social*. 12, 2003: 199-222.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil (2 vols.)*. São Paulo: Pioneira. 1971.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. São Paulo: Companhia das Letras. 2001.

BATESON, G. Uma teoria sobre brincadeira e fantasia. Em, *Sociolinguística Interacional: Antropologia, Linguística e Sociologia em Análise do Discurso*. Em, RIBEIRO, B. T. e GARCEZ, P. M. (orgs.). Porto Alegre: Editora Age, 1998: 57-69.

BAUMAN, R. *Verbal Art as Performance*. U.S.A., Waveland Press, Inc, 1984.

BĚKŠTA, Kazys Jurjis²³⁵. *A Maloca Tukano-Dessana E Seu Simbolismo*. Manaus: Secretaria Do Estado De Educação E Cultura. 1988.

BEM-AMOS, D. Analytical Categories and Ethnic Genres. In.: *Folklore Genres*, D. Bem-Amos. University of Texas Press: Ed. Austin, 1976: 215-242.

BENENZON, Rolando. *Teoria da Musicoterapia. Contribuição ao conhecimento do contexto não-verbal*. São Paulo: Summus, 1988.

BOONE, Daniel R. & MCFARLANE, Stephen C. *A Voz e a Terapia Vocal*. Porto Alegre/RS: Artes Médicas, 5ª ed., 1994.

BOURDIEU Pierre. Capítulo 1, Sobre o poder simbólico. *O poder simbólico/Pierre Bourdieu*. Tradução Fernando Tomaz (português de Portugal) – 5ª ed. – Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2002: 7-15.

_____. Compreender. Em, *A miséria do Mundo*. Petrópolis, Ed. Vozes, 2003 [1993]: 693-713.

BRUNO, Ana Carla dos Santos. *Waimiri Atroari Grammar: Some Phonological, Morphological and syntactic aspects*. 2003.

BRUYNE, Paul de. *Dinâmica da Pesquisa em Ciências Sociais*. 2ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

BRÜZZI, Acionílio A. da Silva. *Discoteca Etno-Linguístico-Musical da tribos dos rios Uaupés, Içana e Cauaburi*. Centro de Pesquisas de Iauaretê. Missão Salesiana do Rio Negro. (Amazonas – Brasil). São Paulo: 1961.

_____. *A civilização indígena do Uaupés*. Roma: LAS – Libreria Ateneo Salesiano, 1977.

_____. *Crenças e lendas do Uaupés*. Manaus: CEDEM, 1994.

BUCHILLET, Dominique. *Os Índios da região do Alto Rio Negro: História etnografia e situação das terras*. Laudo antropológico da Procuradoria Geral da República (Brasília: junho de 1990). Revisado em ampliado em 1997.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2005. A terceira margem da história. Estrutura e relato das sociedades indígenas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 20/57.

_____. 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP; Rio de Janeiro: NUTI.

CAMPELO, Marilu Márcia e LUCA, Taissa Tavernard. As duas africanidades estabelecidas no Pará. Em, *Revista Aulas*. N.4 – abril/julho. 2007.

CARDOSO, Ruth, et al. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. Em, Ruth Cardoso (org.) *A Aventura Antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986: 95-105.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1996.

_____. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo, Paralelo 15 y Editora Universidade Estadual Paulista. 1998.

CHERNELA, Janet M. *The Wanano indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. Austin, University of Texas Press. 1993.

CLIFFORD, James. Introduction: partial truths. In.: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Eds) *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley of California Press, 1986: 1-26.

CLIFFORD, James. “Sobre a autoridade etnográfica”. Em, *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado. Investigações de Antropologia Política*. Porto: Afrontamento, 1979.

CÔRTE, Beltrina; LODOVICI NETO, Pedro. *A musicoterapia na doença de Parkinson Ciência e Saúde Coletiva*. Vol. 14, Núm. 6, diciembre-sin mes, 2009: 2295-2304

COSTA, Maria H. F. e MALHANO, Hamilton B. *Habitação Indígena Brasileira*. Em, RIBEIRO, Berta (Org.). Volume II Tecnologia Indígena Petrópolis, Editora Vozes, 2a. ed. 1987.

CRAPANZANO, Vincent. *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980.

_____. *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1992.

DECRETO N.º 3.945, de 28 de setembro de 2001.

DE SOUZA, Jakeline. *Maloca Tukano E A Educação Por Morin: Um Diálogo Entre Saberes De Diferentes Culturas*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2003.

DE SOUZA, J., MATOS, M. H. O; CASAS C. A.; MAIDANA, C. A. *Antropologia dos Nativos?: estratégias sociais dos sujeitos na pesquisa*. Grupo de Trabalho 64 da VIII Reunión de Antropología del Mercosur, Buenos Aires, AR. 2009.

DE SOUZA, J. e MAIDANA, C. A. *Antropologia dos Nativos*. Introdução. UNLP, Editora da Universidade Nacional de La Plata. (no prelo).

DIAKURU E KISIBI (Fernandes, Américo Castro E Fernandes, Dorvalino Moura). *A Mitologia Sagrada Dos Desana-Wari Dihputiro Porá. Cucura Do Igarapé Cucura – São Gabriel Da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1996.*

DIEGUES, Carlos Antônio E ARRUDA, Rinaldo. *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: S. V. MMA, 2001.

DO VALE, Maria Carmen Rezende. *Waimiri Atroari em festa, é maryba na floresta*. Manaus: UFAM/ICHL, 2002.

ECCLES, J. C. *El Cerebro. Morfología y Dinâmica*. México, Interamericana, 1975.

ERRETTI, Mundicarmo. *Tambor de Mina e Umbanda : o culto aos caboclos do Maranhão*. São Vicente: Lopes e Books, 2001²³⁶.

_____. Formas sincréticas das religiões afro-americanas : o Terecô de Codó (MA). *Cadernos de Pesquisa*. São Luía, UFMA. 14, n.2, jul./dez. 2003 :95-108.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo Nilota*. São Paulo: Perspectiva. 2002.

_____. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2005[1976].

FAUSTO, Carlos. *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*. Em, *Mana* [online]. Vol.14, n.2, 2008: 329-366.

FIGOLI, Leonardo H. G. *Identidade étnica y regional : trayecto constitutivo de una identidad Social*. Brasília, UnB, Departamento de Antropologia, dissertação de mestrado. 1982.

_____. Identidad Regional y ‘Caboclisto’: Índios del Alto Río Negro en Manaus. Em, *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro, 1983 : 119-54.

FOIRN/ISA/MEC. *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental da Amazônia brasileira*. Brasília/DF: MEC/SEF, 2ª. edição. 2000.

FOLHES, Rodrigo Theophilo. *O antropólogo como nativo: uma etnografia sobre a produção do relacionamento etnográfico (Willian*

Crocker e os Ramkokamekra-Canela). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2004.

FULOP, Marcos. Aspectos de la cultura Tucana: Mitologia – Parte 1. Em, *Revista Colombiana da Antropologia*, vol. 3. Bogotá. Tradução apostilada. CEDEM. 1995 [1956].

GALLOIS, Dominique T. e CARELLI, Vincent. Vídeo e diálogo cultural – experiência do projeto Vídeo nas Aldeias. Em, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Ano 1, nº 2, 1995: 61-72, jul-set.

GARNELO, Luiza. *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro, editora Fiocruz, 2003.

GEBHART-SAYER, Angelika. *Una terapia estética. Los diseños visionários del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo. América Indígena*, año XLVI, nº 1, volumen XLVI. 1986:189-218.

GEERTZ, C. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Koogan/Guanabara. 1989.

_____. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. Em, *O saber local: novos ensaios em Antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. “Estar allí. La antropología y la escena de la escritura”. Em: *El antropólogo como autor*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1997.

GENTIL, Gabriel dos Santos. *Mito Tukano. Quatro Tempos De Antiguidade Histórias Proibidas Do Começo Do Mundo E Dos Primeiros Seres*. Zürich: Waldgut. 2000.

_____. *Casamento Tukano*. Texto apostilado, Manaus: 20 de junho. 2001a.

_____. *Maloca é a Casa de Dança, Bahsariwii*. Manaus: texto apostilado, 11 de abril. 2001b.

_____. *O Calendário Lunar Tukano: Mito das Astronomias e Constelações* Manaus: texto apostilado. 2003a.

_____. *Mapa da Cosmogonia: versão cultura Tukano*. Manaus: texto apostilado. 2003b.

GOFFMAN, E. A situação negligenciada. Em, *Sociolinguística Interacional: Antropologia, Linguística e Sociologia em Análise do*

Discurso. (In Ribeiro, B T e Garcez, P. M, orgs.). Porto Alegre: Editora Age, 1998: 11-15.

GOLDMAN, Irving. *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana/Chicago/London: University of Illinois Press, 1979 [1963].

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, Antropologia e política em Ilhéus, Bahia. Em, *Revista de Antropologia*. Vol.46, no.2, 2003: 423-444.

HAMMEN, Maria Clara Van der. *El Manejo del Mundo: Madurez y sociedad entre los Yukuna de la amazonia colombiana*. Bogotá: Tropenbos Colombiano, 1992: 80-165.

HANDLER, R. Anthropology is dead! Long live anthropology! In.: *American Anthropologist*. 95 (4), 1993: 991-999.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chave da Antropologia Transnacional. Em, *Mana* 3(1), 1997: 7-39.

HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.

HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press. 1988 [1979].

HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades – Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. 1979.

_____. *Like the leaves on the forest floor: space and time in Barasana ritual*. In.: Actes du XLII Congrès International des Américanistes. Congrès du Centenaire. Paris, 2-9 Septembre.1976.

_____. Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia. In.: *About the house Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge University Press. 1995.

JACKSON, Jean E. *The Fish People. Linguistic Exogamy and “Tukanoan” Identity in Northwest Amazônia*. New York: Cambridge University Press. 1983.

JORALEMON, Donald and SHARON, Douglas. *Sorcery and Shamanism : curanderos and clients in Northern Peru*. Salt Lake City. University of Utah Press, 1993.

- KEDALI E KALI (Barbosa, Manuel Marcos e Garcia, Benjamin). *UPÍPERI KALÍSI: Histórias De Antigamente. Iauareté – São Gabriel Da Cachoeira*: UNIRVA/FOIRN. 2000.
- KENHÍRĪ, Tōrāmũ e PANLÕN KUMU, Umúsĩ (Luiz Gomes e Lana, Firmino Arantes). *A mitologia heróica dos Índios Desãna: Antes O Mundo Não Existia*. São João Batista Do Rio Tiquié – São Gabriel Da Cachoeira: UNIRT/FOIRN. 1980.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 2005 [1909]. *Dois Anos Entre Os Índigenas. Viagens Ao Noroeste Do Brasil 1903-1905*. Manaus/AM: Editora da UFAM.
- KROTZ, E. (org.). *El concepto crisis em la historiografía de las ciencias antropológicas*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara, 1982.
- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- KUPER, Adam. O presente etnográfico, entrevista. Entrevistador, Isaac Schapera. Em, *Mana*. 2001, vol.7, n.1, pp. 133-163.
- LAGROU, Els Maria. O que nos diz a arte Kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade? Em, *Mana*, vol. 8, nº1, Rio de Janeiro. 2002.
- LANGDON, E. J. A Fixação da Narrativa: Do Mito para a Poética de Literatura Oral. Em, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 5, n. 12, 1999: 45-68.
- LANNA, Marcos. As Sociedades Contra O Estado Existem? Reciprocidade E Poder em Pierre Clastres. Em, *Mana* 11 (2): 419-448. 2005.
- LASMAR, Cristine. *De volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 2005.
- LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- _____. *Reassembling the Social. Na introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press, 2007.
- LATOUR, Bruno e WOOLGAR, Steve. *A vida de laboratório. A produção dos Fatos Científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LE HUCHE, François. *A Voz. Anatomia e Fisiologia dos Órgãos da Voz e da Fala*. Porto Alegre/RS: Artes Médicas Sul LTDA, 1999.

LEITE, Ilka Boaventura. Os laudos Periciais – Um novo cenário na prática antropológica. Em, Ilka Boaventura Leite (Org.) *Laudos Periciais Antropológicos em debate*. Florianópolis: NUER/ABA. 2005.

LEVI-STRAUSS, Claude. A crise moderna da Antropologia. Em, *Revista de Antropologia*, v. 10, n1/2, 1962 [1961]: 19-26.

LIMA, T. S. O dois e seu Múltiplo: reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi. Em, *Mana*. [Online] 1996. 2: 21-47.

LOPES, Ney. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. Selo Negro Edições. São Paulo, 2004.

MAIDANA, Carolina Andrea; OTTENHEIMER, Ana Cristina; ROSSI, Eufracia. *Comunidades Indígenas y Apropiación de TICs. Un nuevo espacio en la producción de conocimiento conjunto*. Trabalho apresentada no Gt 64 na VIII Reunión de Antropología del Mercosur ‘Diversidad y Poder en América Latina’. 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanesia. São Paulo: Abril Cultural. *Pensadores*; v.43, 1976.

_____. Mitos em Psicologia primitiva. Em, *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70. 1984: 97-153.

MELLO, Maria Ignez C. *Iamurikuma: Música e Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu*. Tese de doutorado em Antropologia Social. PPGAS/UFSC, 2005.

Menezes Bastos, Rafael José de. Apùap World Hearing: On the Kamayurá Phono-Auditory System and the Anthropological Concept of Culture. Em, *The World of Music*. 41 (1), 1999: 85-96.

MORIN, Edgar. *Introdução ao Pensamento Complexo*. Tradução Dulce Matos. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Textos Indigenistas: relatórios, monografias, cartas*. Introdução de Carlos de Araújo Moreira Neto. Prefácio e coordenação de Paulo Suess. São Paulo: Ed. Loyola. 1982 [1987].

NORONHA, José Monteiro. *Roteiro de Viagem: da Cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em os rios Amazonas e*

Negro. Introdução e notas de José Pereira da Silva. Rio de Janeiro: Impresso sem Editora. 1997.

OLIVEIRA, Ana Gita de. *O Mundo Transformado: Um Estudo Da "Cultura De Fronteira" No Alto Rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goelgi. 1995.

OLIVEIRA, Ana Gita de; POZZOBON, Jorge; MEIRA, Márcio. *Relatório Antropológico: Área Indígena Médio Rio Negro, Área Indígena Rio Apaporis, Área Indígena Rio Têa*. Brasília/DF: Texto apostilado. 1994.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Uma Etnologia Dos "Índios Misturados"? Situação Colonial, Territorialização E Fluxos Culturais*. Em, *Mana* 4 (1), 1998: 47-77.

_____. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia. Em, LANGDON, E. J. e GARNELO, L. (org.). *Saúde dos Povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Contra Capa Livraria/Assicualção Brasileira de Antropologia, 2004: 9-32.

OVERING, Joanna. Introduction. In.: Overing, J. Reason and morality. London: Tavistock, 1985: 1-28.

_____. Estrutura Elementares da Reciprocidade – uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico. Em, *Cadernos de Campo*, nº 10, [1984] 2002: 121-138.

_____. O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e o processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco. Em, *Revista de Antropologia*, vol 49, nº1, São Paulo, USP, 2006.

OVERING, Joanna and PASSES, Alan (orgs). Introduction. Conviviality and the opening up of Amazonian Anthropology. In.: *The anthropology of love and anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. Simultaneously published in London, New York and Canada. 2000.

PEIRANO, Mariza. *A Favor da Etnografia*. Ed. Relume Dumara. Rio de Janeiro, 1995.

PEIRANO, M. (org.) Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. Em, *O Dito e o Feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Damurá, 2001: 7-40.

- PERRONE-MOISES, Beatriz. Conflitos recentes, estruturas persistentes: notícias do Sudão. Em: *Revista de Antropologia*. Vol.44, n.2, 2001: 127-146.
- PIEDADE, Acácio Tadeu de C.. *Música Ye'Pâ-Masa: por uma Antropologia da música no Alto Rio Negro*. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1997.
- _____. Música e Sociedade Tukano: sobre dois gêneros musicais Yê'pâ-masa. Em: *Pesquisas recentes em estudos musicais no Mercosul*. Orgs. LUCAS, Maria Elizabeth; BASTOS, Rafael José de M. Revista: Série Estudos 4, Porto Alegre, RS: UFRGS, 2000: 11-26.
- PIRENNE, H.- *História Econômica e Social da Idade Média*:- ed. Mestre Jou - 6ª Edição, 1982.
- PRANDI, J. Reginaldo e SOUZA, André Ricardo de. *Encantaria Brasileira: o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- PY-DANIEL, Victor. Oncocercose uma endemia focal no Hemisfério Norte da Amazônia. Em: BARBOSA, R., FERRERA, e. J. G., CASTELLÓN, E. G. *Homem, Ambiente e Ecologia no Estado de Roraima*. INPA, Manaus, 1997.
- RABINOW, Paul. *Reflections on Fieldwork in Marocco*. Berkely: University of California Press, 1977.
- RAMOS, Alcida Rita. 1980. *Hierarquia e Simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1980:135-179.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Bogotá/Colombia: Ediciones Universidad de los Andes. 1968.
- _____. Cosmologia como analisis ecologico: una perspectiva desde la selva pluvial. En, *Ensayos Etnológicos*. Bogotá: Biblioteca Básica de Col-Cultura, 1976: 6-14.
- RIBEIRO, Berta. Prefácio. Em: KENHÍRĨ, Tõrãmũ e PANLÕN KUMU, Umúsĩ (Luiz Gomes e Lana, Firmino Arantes). *A mitologia heróica dos Índios Desâna: Antes O Mundo Não Existia*. São João Batista Do Rio Tiquié – São Gabriel Da Cachoeira: UNIRT/FOIRN. 1980.

RIBEIRO BORGES, Mackely. *Gira dos Escravos: a música dos Exus e Pombagiras no Centro Umbandista Rei Bizara*. Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2006.

RIBEIRO, Renê. *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco. 1978 [1952].

RISÉRIO, Antônio. *Oriki Orixá*. São Paulo: Perspectiva. 1996.

SAHLINS, Marshall. O "Pessimismo Sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte I), Em: *Mana* 3 (1), 1997^a: 41-73.

SAHLINS, Marshall. O "Pessimismo Sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte II), Em: *Mana* 3 (2), 1997^b: 103-150.

SANTILLI, Juliana. "Biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados: novos avanços e impasses na criação de regimes legais de proteção" Em, LIMA, C. e HOFFMANN, M. Barroso (Orgs.), *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III^a*. Rio de Janeiro: Contra Capa; LACED, 2002: 83-104.

SANTOS, R. *História econômica da Amazônia (1800-1920)*. São Paulo: T.A. Queiroz. 1980.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Em: Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro, Museu Nacional, nº 32, maio, 1979: 2-19.

SHIVA, Vandana. *Biopirataria: A pilhagem da natureza e do conhecimento*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2001.

SILVERWOOD-COPE, Peter. "Os Maku": povo caçador do nordeste da Amazônia. Brasília: Unb. 1980.

SINGER, M. Search for Great Tradition in Cultural Performances. In.: *When a great tradition modernizes: Anthropological Approach to Indian Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press, 1972: 67-80.

STOCKING JR., G. W. "Anthropology in Crisis?". In.: Stocking Jr. G.W. (org). *Crisis in anthropology*. Garland, 1982.

STOCKING JR., George W. (org.). *Volkgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological*

Tradition. In.: *History of Anthropology Series*, vol. 8. Madison: University of Wisconsin Press, 1996.

STRATHERN, Marilyn. Anthropological Strategies / A Place in the Feminist Debate. *The Gender of the Gift, Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press. 1988.

TAMAGNO, Liliana; Gómez, Julia; Maidana, Carolina Andrea. *Los caminos de la investigación. A cerca de verdades y utopías*. Ponencia apresentada no Gt 64 na VIII Reunión de Antropología del Mercosur 'Diversidad y Poder en América Latina'. 2009.

TEDLOCK, Dennis. A Tradição Analógica e o Surgimento de uma Antropologia Dialógica. Em, *Anuário Antropológico/85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1986.

_____. Perguntas concernientes a la antropología dialógica. Em, Reynoso *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa, 2003.

TÕRĀMU BAYARYE GUAHARI YE ÑĪ. *Livro dos Antigos Desana. Guahari Diputiro Porã*. Comunidade do Pato no Médio Rio Papuri, Amazonas, Brasil: ONIMRP/FOIRN. 2004.

TURNER, Terence. Imagens Desafiante: a Apropriação Kaiapó do Vídeo. Em, *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 36, nº 1, 81-121. 1993.

TURNER, V. Social dramas and ritual metaphors. Em, *Dramas, Fields, and Metaphors: symbolic action in human society*. London: Cornell University Press. 1978: 23-59.

VAZ, Maria da Penha Carvalho. *Lideranças Afro-religiosas: estudo sobre a liderança em Terreiros do Recife*. Recife, Universidade Católica de Pernambuco, 2004.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: Deuses iorubas na África e no mundo*. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. São Paulo: Editora Corrupio Comércio, 1981.

_____. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África*. São Paulo: EDUSP. 1999.

VERGOLINO E SILVA. *O Tambor das Flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Pará (1965-1975)*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Campinas. 1976.

VELHO, O. G. *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária. Estudo do Processo de Penetração numa Área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: Zahar. 1972.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Em, *Mana* vol.2. n.2;115-144. 1996.

_____. O Nativo Reativo. Em, *Mana*, 8 (1), 2002: 113-148.

_____. O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem. Em, *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002: 183-264.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs). Introdução. Em, *Amazônia: História e Etnologia*. FAPESP/NHIL. 1998: 9-15.

WALLACE, Alfred R. *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*. Tradução: Orlando Torres. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada. 1979.

WEINSTEIN, Barbara. *The Amazon Rubber Boom*. Stanford: Stanford University Press. 1983.

Documentos citados

CARTA DE SÃO LUÍS DO MARANHÃO. São Luís do Maranhão, 06.12.2003.

CARTA DE MANAUS. 1ª. Conferência de Pajés. Carta de Manaus. Manaus: Co-Edição SEBRAE, FEPI, INPA, FIOCRUZ, 2002.

DE SOUZA. Registros em áudio transcritos [fitas cassete, 120 min, jul.-nov. 2003]. Manaus, 2003. 3.

GLOSSÁRIO

Abaluaê – Orixá no Candomblé.

Abiã – nome dado aos Filhos do Candomblé que passam pelo primeiro ritual de iniciação.

Agdá – prato de barro

Aruak – nome dado a uma das famílias lingüísticas presentes entre as sociedades no Alto Rio Negro, na qual as diferentes línguas são apontadas como parte de um sistema de casamentos exolingüístico em sua maioria.

Axégum - uma categoria de iniciado no Candomblé sempre assumida por homens que não incorporam durante os rituais.

Bessem – Nome de um Orixá.

Ayahuasca – bebida com propriedades psicoativas ingerida em rituais orientados por pajés entre os indígenas “Tukanoan”, esta bebida é feita a partir da maceração de folhas e raízes de uma planta nativa da Amazônia.

Babá – abreviatura para a palavra Babalorixá, que é a categoria utilizada para denominar os homens do Candomblé que passaram por todos os rituais que qualificam um Pai de Santo ou Zelador de Santo.

Babalorixá – categoria utilizada para denominar os homens do Candomblé que passaram por todos os rituais que qualificam um Pai de Santo ou Zelador de Santo. Um homem torna-se Balorixá após sete anos de vida dedicada ao Candomblé e após as iniciações como Yaô e Ebâmi.

Bahsebó Ô'ãkhë – Deus Desana correlato à Ye'Pá Ô'ãkhë, que segundo o texto de Gabriel Gentil, é o Lua.

Bayá – mestre de cerimônias de música e dança.

Bayaroá – palavra que indica o plural para Bayá, mestres de cerimônias de música e dança.

Bu`ú – nome de homem do grupo exógamo Tukano.

Buaupé – palavra em língua geral utilizada para humilhar indígenas que viviam na região do rio Caiari, também chamado Uaupé, que, segundo os indígenas com os quais trabalho, era utilizado ofensivamente.

Caapí – palavra de tronco tupi-guarani para denominar ayahuasca.

Candomblé Nação Keto Obá Tundegi – nome do Terreiro da Yalorixá Graça de Xangô, que reúne as diferentes vertentes afro-religiosas que participam da orientação dos rituais realizados e são Nação, Keto. Obá é nome de um Orixá feminino.

Caxiri – bebida ritual utilizada pelos “Tukanoan” nas festas.

Congás – altar onde ficam os Orixás.

Desana – grupo exógamo que no passado casava entre grupos exógamos Aruak e atualmente casa com grupos “Tukanoan”.

Diakuru – nome de homem Desana.

Dyhigó – nome de mulher Tukano e simultaneamente categoria de mulheres que tem participação única e central nos rituais de festas e danças realizados em Bahsákawi’í.

Ebâmis – segunda etapa ritual para o iniciado após três anos que o Filho se tornou Yaô no Candomblé.

Ebó – ritual de limpeza, ou descarrego.

Ëmëkho-Ñihkë – Avô do Mundo, segundo marido de Ye’Pá criado pela deusa.

Escravos – categoria de espíritos que protegem os Filhos no Candomblé.

Gira – sinônimo de Xirê.

Iansã – Orixá feminino no Candomblé.

Ibigi – Orixá relacionado às crianças.

Iemanjá – Orixá feminino.

Ipadú – espécie identificada pelo nome de Erythroxylon novogranatense truxilliense, também chamada cocaína.

Iroco – Orixá no Candomblé relativo aos ciclos sazonais e ao tempo.

Juanico – nome próprio que deve ser uma variação de João em espanhol.

Jurupari – deus Tukano relacionado às flautas sagradas.

Kali – nome de homem Tariana.

Kedali – nome de homem Tariana.

Keto – uma das diferentes ramificações das práticas do Candomblé no Brasil.

Kisibi – nome de homem Desana.

Kūmu – benzedor Tukano, uma das categorias Tukano para pajés.

Kumuã – plural de Kūmu.

Logum – Orixá no Candomblé.

Iukysy – nome da divindade no corpo da qual são trazidos os Tukano para este mundo, compreendendo-se mundo a partir da região do Alto Rio Negro.

Madú Iacá – nome de homem Tukano (entendo que há uma mistura entre a língua portuguesa e o Tukano para esta denominação. Madu pode ser uma variação de Manú que é uma abreviação de Manoel).

Maniwa – mandioca.

Mina – uma das ramificações diferenciadas para as religiões afro-brasileiras, com presença expressiva no Maranhão.

Nagô - das ramificações diferenciadas para as religiões afro-brasileiras.

Nanã – Orixá feminino.

Õ'ākhë – deus Tukano, traduzido por o Lua.

Ode – Orixá no Candomblé..

Ogum – Orixá no Candomblé.

Omolu - Orixá no Candomblé.

Orixás – deuses e deusas que têm autoridade máxima para a hierarquia entre os espíritos e os humanos no Candomblé. É importante lembrar que o deus cristão também é considerado Orixá.

Ossãinho – Orixá no Candomblé.

Oxaguiam - Orixá no Candomblé.

Oxalá - Orixá no Candomblé.

Oxalufam - Orixá no Candomblé.

Oxóssi - Orixá no Candomblé.

Oxum - Orixá no Candomblé.

Oxum Maré - Orixá no Candomblé.

Padê – oferenda de farinha molhada com dendê.

Pajé – palavra de origem tupi-guarani utilizada para identificar homens e mulheres que são referências para os conhecimentos entre povos indígenas no Brasil.

Pamopoã – palavra em Tukano que significa tatu.

Pamuri – primeiro nome da divindade no corpo da qual são trazidos os Tukano para este mundo, compreendendo-se mundo a partir da região do Alto Rio Negro

Pegê – espaço abaixo do assoalho que fica no centro do Terreiro.

Pemba – giz raspado utilizado na Gira no Candomblé.

Rocó – espaço ritual, um quarto, onde o Filho de Santo permanece durante o recolhimento.

Saravando – cantando os Cânticos ou Doutrinas e evocando as chamadas dos espíritos e Orixás.

Séribhi – nome de homem Tukano.

Sib – termo tomado da tradição germânica designando descendência comum por via patrilínea .

Tatetotempo - Orixá no Candomblé.

Tempo - Orixá no Candomblé.

Terecô com Mina Nagô e Umbanda – Nagô e Mina Terecô é referente a ramificação do Candomblé que tem maior expressão na região do Maranhão e Pará; Umbanda é uma ramificação afro-religiosa brasileira que apresenta maior sincretismo em relação às religiões cristãs. “Na Umbanda as doutrinas são cantadas em língua portuguesa” Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira. “Na Umbanda não tem tambor.” Pajé Umbandista João Costa.

Totoquero - Orixá no Candomblé.

Uaupé – sinônimo de Buaupé.

Umbanda - Umbanda é uma ramificação afro-religiosa brasileira que apresenta maior sincretismo em relação às religiões cristãs. “Na Umbanda as doutrinas são cantadas em língua portuguesa” Yalorixá

Maria da Conceição de Abreu Oliveira. “Na Umbanda não tem tambor.”
Pajé Umbandista João Costa.

Umurĩ Mahsã - Gente Universo, mahsã, gente é palavra Tukano e Umurĩ, Universo, é palavra Desana.

Umurĩ Ñehkũ – divindade primordial masculina Desana;

Wi'igarapé – palavra que reúne wi'í, que em Tukano significa casa, e igarapé, termo indígena de origem tupi-guarani que é usado na região amazônica brasileira para designar os afluentes de rio com menor extensão e volume de água, um riozinho afluente de um rio maior.

Xangô – Orixá no Candomblé.

Xirê – ritual público do Candomblé, dedicado aos Orixás (Verger, 1981: 71). No Candomblé cruzado com Umbanda os espíritos de Caboclos, Preto-Velhos, Encantados e Escravos também participam.

Xirê da Casa – inclui o despacho do Padê.

Xirê do Santo - refere-se a saudação, ao Saravá, exclusivamente voltado ao Santo, Orixá.

Yá – abreviatura para a palavra Yalorixá.

Yai – categoria que denomina homens e mulheres submetidos às iniciações mais rigorosas em suas dietas alimentares e preparos aos iniciados à pajelança entre os Tukano.

Yaiawá – plural de Yai em Tukano.

Yalorixá - categoria utilizada para denominar as mulheres do Candomblé que passaram por todos os rituais que qualificam um Pai de Santo ou Zelador de Santo. Uma mulher torna-se Yalorixá após sete anos de vida dedicada ao Candomblé e após as iniciações como Yaô e Ebâmi.

Yaôs – nome utilizado para o recém iniciado no Candomblé .

Ye'Pá – divindade Tukano.

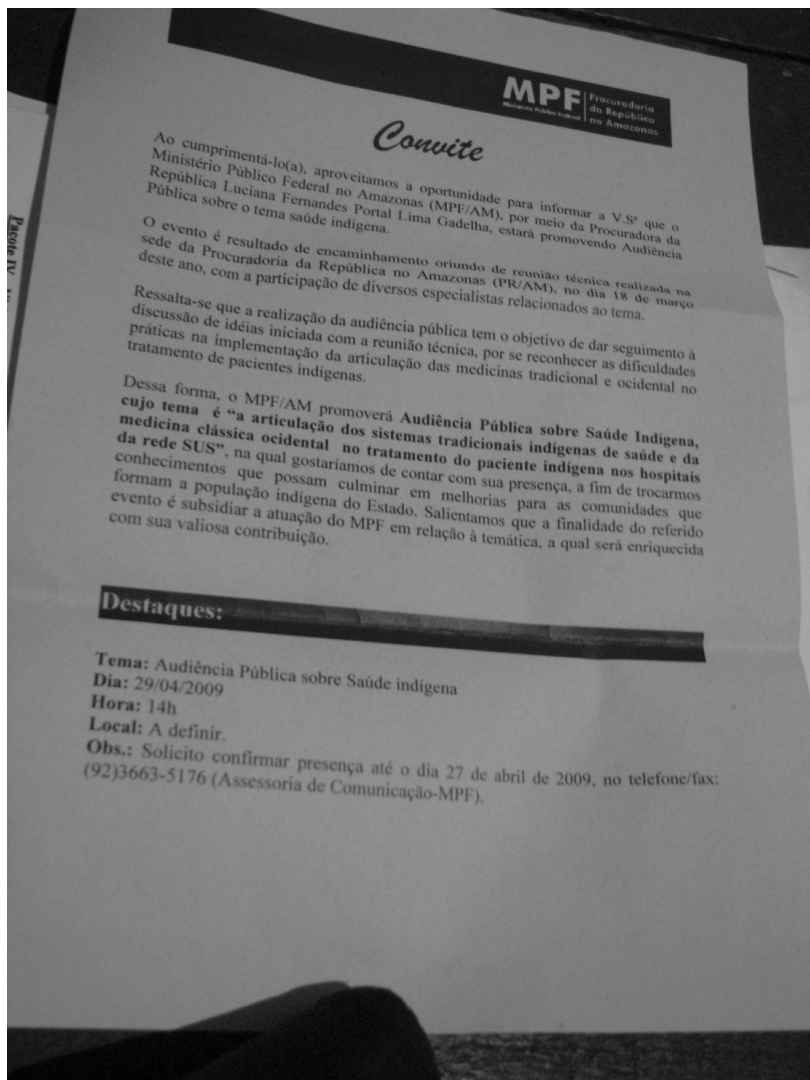
Ye'Pá-Bahuári-Mahsô – divindade primordial Tukano.

Ye'Pá-Bëhkëo – divindade caracterizada pela transformação de Ye'Pá-Bahuári-Mahsô em terra. É a mesma divindade, porém quando transforma-se em Terra.

Yebábêló – deusa primordial Desana.

Yogã – nome de um ancestral clânico que também define o nome do clã (Yai Avelino Trindade).

Yremirĩ Sararó – nome de um clã que é traduzido em português por “Farfalar das Asas do Rouxinol” (Msc. Otacila Lemos Barreto e Kĩmu Cláudio Barreto).

ANEXOS (documentos fotografados)

Manaus, 21 de JANEIRO de 2003

De: GABRIEL DOS SANTOS GENTIL, da tribo Tukano.
Para: Professora JAKELINE DE SOUZA.

- Eu Gabriel dos Santos Gentil, 48 anos da tribo Tukano nascido na aldeia PARI-CACHOEIRA, rio Tiquiã, Município São Gabriel da Cachoeira Estado do Amazonas Brasil.
- Faço a PROPOSTA ABERTA, com a Senhora simplesmente e fisicamente.
- E para todas Universidades Brasileiras, Associações, Fundações, especialmente para Antropológicas e Culturais. Para que futuramente as nossas pesquisas se unam, juntos fortaleçam com pesquisas de fins CIENTÍFICOS.
- É para esse fim que eu repasso os meus materiais de pesquisas sobre CULTURA DA TRIBO TUKANO. Com estes materiais a Senhora faça os Projetos estranhos urgentes. Porque desde em 1969 eu comecei pesquisar até em MEU 2000 parei.
Parei porque eu vi os meus materiais estragou tudo, as fitas gravadas não funcionam mais mofaram todas, os filmes também, só restaram algumas escritas em manuais nos cadernos. Restantes perderam-se todas.
- Dequi pra frente não solucionar eu vou vender para exterior, porque outros países eles valorizam e respeitam. No Brasil, não respeitam nem valorizam os nossos conhecimentos tradicionais indígenas.
Especialmente EDUCAÇÃO, RELIGIÃO, CRENÇAS, é visto como as obras de Demônio Satanas. Não os indígenas Paje, também como chamados os DIABOS. Hoje eu sou o Paje da tribo Tukano, mas tenho vergonha não de ensinar minhas sabedorias e a EDUCAÇÃO AMBIENTAL, seja dentro ou fora da Comunidade. Nem participar discutir debater com os especialistas técnicos científicos. Mas gostaria muito de participar os eventos regionais, nacionais ou internacionais.

Gabriel A. Gentil
GABRIEL DOS SANTOS GENTIL, TUKANO
Séríbbi Tsóñari kómu.

Rua São Vida, Nº 243 Bairro Corcado 1º
Fone: 644-6318
Cep 69.060-070 Manaus Amazonas Brasil.

APÊNDICE

PALAVRA DESMANCHA, SOBE, BOTA PRO CHÃO E VAI RODAR²³⁷: PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO E RELAÇÕES SOCIAIS

Ovídio Lemos Barreto

Kūmu e Bayá descendente da sociedade exolingüística Tukano²³⁸, com identidade patrilinear Tukano. Fala as línguas Tukano, Desana e português. É hoje principal autoridade de conhecimento entre os pajés do clã Yremirĩ Sararó em Manaus²³⁹.

Esmerinda Trindade da Silva

Pajé descendente das sociedades exolingüísticas Tukano e Aruak, com ascendência paterna Tukano. Fala as línguas Tukano, Piratapuaia, língua geral e português. Com 90 anos de idade é a mais velha do grupo de autores e também entre os descendentes do clã Yögã. Conhecedora das práticas religiosas Católicas, Evangélicas, do Candomblé e Umbanda, bem como iniciações à pajelança, práticas de reza e conhecimentos fitoterápicos entre Tukano, Piratapuaia e Baré.

Otacila Lemos Barreto

Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia, especialista em Etnodesenvolvimento, e Licenciada em Filosofia pela Universidade

²³⁷ Frase utilizada pela Pajé Esmerinda Trindade da Silva para explicar a ação das palavras na orientação consciente das relações sociais.

²³⁸ Utilizamos a noção de sociedade exolingüística para apresentar a idéia de uma sociedade formada por identidades patrilineares falantes de línguas próprias ao seu grupo de ascendência. Entre estas identidades patrilineares está a Tukano. Quando nos referirmos à sociedade exolingüística Tukano estaremos nos remetendo às identidades patrilineares em relação. Entre os autores temos ascendentes patrilineares Tukano, Tuiuka, Desana, Piratapuaia, Carapanã e Tariana. Segundo as etnografias, podemos ver que cada unidade exogâmica, vista pela perspectiva da patrilinearidade, era identificada como falante de uma língua, ainda que se observasse no cotidiano diversas línguas faladas pelas mulheres que descendiam de diferentes ascendentes patrilineares e, portanto, diferentes identidades exogâmicas que falavam diferentes línguas (C. Hugh-Jones, 1979; Jackson, 1983: 86-104). Por outro lado, observando a vida social pela perspectiva da ascendência materna, esta constitui o elo de ligação entre as identidades firmadas pelos ascendentes masculinos, as identidades patrilineares exogâmicas (De Souza, 2011).

²³⁹ Estando o Kūmu Ovídio presente na cidade, os outros parentes recusam-se a dar entrevistas.

Federal do Amazonas – UFAM. Descendente da Família da sociedade exolingüística Tukano, com ascendência paterna Tukano, clã Yremiri Sararó. Fala e escreve em Tukano e português. Professora da Secretaria de Estado da Educação e Qualidade do Ensino do Estado do Amazonas. Membro do grupo de pesquisa: Questão Social e Assistência Social no Amazonas – UFAM, do Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Maria da Conceição de Abreu Oliveira

Filha de Iansã e Oxóssi, Yalorixá do Candomblé Nação Keto Obá Tundegi cruzada com Umbanda. Médiun nas Vinte e Uma Linhas conforme a Aracria da Sacerdotisa Graça de Xangô²⁴⁰²⁴¹.

Justino Melchiol Pena

Descendente da sociedade exolingüística Tukano, com ascendência paterna Tukano, clã Pamopoã. Iniciado Kûmu e Bayá no período de sua vida adulta. Fala Tukano e português. Membro fundador da Associação de Arte e Cultura Indígena do Amazonas – AACIAM, Grupo Bayaroá.

Jakeline De Souza

Pehkásó, branca. Bacharel em Musicoterapia pela Faculdade de Artes do Paraná, Mestre em Educação pela Universidade Federal do Amazonas, doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS - da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Pesquisadora colaboradora do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia - INPA. Membro dos grupos de pesquisa Endemias em Áreas Indígenas da Amazônia Brasileira (INPA) e Núcleo de Estudos sobre Saúde e Saberes Indígenas (NESSI), do Diretório dos

²⁴⁰Todas as palavras em Yorubá, idioma falado no Candomblé, assim como palavras em língua portuguesa que se referem às práticas e cosmologias do Candomblé e Umbanda, tendo simultaneamente outros significados na língua portuguesa, serão escritas, neste texto, com letra maiúscula, por exemplo: Casa/casa, Terreiro/terreiro, Filhos/filhos, Mãe/mãe, Pai/pai. Para uma referência à poética Yorubá, ver Risério (1996).

²⁴¹Para uma definição das categorias, nomes de Orixás e espíritos no Candomblé e Umbanda ver Cacciatore (1977).

Grupos de Pesquisa no Brasil do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. d.s.jakeline@gmail.com

O Anta, só ele tinha frutas. As frutas caíam em esteiras que as levavam para dentro da casa dele. Daí o Macaco Guariba reuniu os bichos e disse: “Cutia vai roer as esteiras do Anta e as frutas vão cair fora.”. Assim foi. Quando as frutas acabaram na casa do Anta ele notou e foi ver o que tinha acontecido. O Anta descobriu as esteiras furadas, e disse: “Isso foi coisa do compadre Guariba, eu vou matar ele.”. O Anta foi até o fim do Mundo e achou os bichos numa festa. O Macaco Guariba disse: “Dá caxiri pra ele. Quando o Anta estiver tonto a gente pega o apito dele. Senão, com o apito dele ele vai matar a gente.”. O Anta tinha um apito forte que fazia todos dormirem. Eles ofereceram caxiri²⁴² pro Anta. O Anta aceitou, bebeu e ficou animado. Aí o Guariba pediu: “Compadre Anta, buzina aí. Quero ouvir a tua buzina.”. Ele buzinou o som forte: “Bünnnnnnn.”, todos iam dormindo. Aí o Guariba disse: “Deixa eu ver a tua buzina? Te devolvo rapidinho.”. Era mentira. Eles não iam devolver. O Guariba buzinou forte, deu pro outro buzinar, pro outro, pro outro, pro outro. Daí o Anta dormiu mesmo. Quando o Anta dormiu, eles colocaram o apito do Guariba no lugar do apito do Anta. Quando o Anta acordou, disse: “Agora eu vou matar vocês.”, e assoviou o apito fraco: “Fiufiufiu.”. Ninguém dormiu e ele não matou ninguém. Por isso que o Anta é grande e tem um assovio fraco até hoje. E as frutas se espalharam pelo mundo. Até hoje a gente come, né? Eu gosto. Yaí Avelino Trindade, filmado em 29 de abril de 2009.

Se as Ciências acreditam nos poderes de sua buzina, é bom dividir as frutas.

²⁴²Caxiri é o nome dado às bebidas fermentadas servidas em ocasiões de festa entre os descendentes da sociedade exolingüística Tukano.

Abertura²⁴³

Quando abrimos a Gira, começamos com o Padê, que é uma oferenda de farinha molhada com dendê, a quartinha com água e a vela acesa. O Agdá, prato de barro em que é colocado o Padê, fica entre a quartinha e a vela acesa em cima do Pegê, um espaço no centro do Terreiro, no chão.

Introdução – tempo e espaço etnográficos

Começamos a trabalhar neste artigo no dia 27 de março de 2009, quando acontece a primeira das cinco reuniões realizadas entre os autores. As outras quatro, aconteceram nos dias 22 de maio, 23 e 30 de junho e 3 de julho de 2009²⁴⁴.

A origem deste trabalho se dá nas negociações entre sujeitos que fazem parte de redes locais inseridas em outras, mais amplas, históricas e sociais²⁴⁵. Assim sendo, a emergência de novas perspectivas para a

²⁴³Este texto, da Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira do Candomblé, Nação Keto Obá Tundegi, é apresentado ao longo do artigo e encontra-se completo nos anexos do trabalho.

²⁴⁴Realizamos, aproximadamente, 16 horas de registro das reuniões em vídeo, cerca de 25 horas, somando os seminários, a mesa-redonda e a apresentação do artigo na VIII Reunión de Antropología del Mercosur. A mesa redonda aconteceu em 8 de outubro de 2009, com o apoio dos programas de Pós-Graduação em História e em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, através dos professores Dr. Artur Cesar Isaia, Dr. Oscar Calavia Sáez e Dra. Ilka Boaventura Leite. A Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira foi a conferencista e contou com a colaboração dos doutorandos em História, Gerson Machado, e Antropologia Social, Jakeline De Souza. Os seminários foram realizados em 16 de outubro de 2009 e 17 de março de 2010. O primeiro teve o apoio do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas, UFAM, iniciativa do Dr. Lino João de Oliveira Neves. Foram palestrantes a Pajé Esmerinda, o Kúmu Justino, a Msc. Otacila e a doutoranda Jakeline. O segundo seminário teve o apoio do Departamento de Pedagogia e do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFAM, iniciativa da Dra. Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros Weigel. Este teve como palestrantes a Pajé Esmerinda, o Bayá Justino, a Yalorixá Maria da Conceição, a Yalorixá Maria da Graça de Paiva Pereira e a doutoranda Jakeline. O Kúmu Ovídio estava em São Gabriel da Cachoeira, AM, nas datas dos seminários.

²⁴⁵Apontamos aqui o Movimento de Pajés ou luta pela Propriedade Intelectual dos Conhecimentos Tradicionais no Brasil, em sua abrangência internacional, como marco histórico referencial para a mudança nas relações entre conhecimentos tradicionais e conhecimentos científicos desde as estruturas políticas e sociais próprias à produção de conhecimento científico. Esse movimento social é uma reação dos pajés ao roubo dos conhecimentos tradicionais por parte de agências internacionais e laboratórios de biotecnologia. Isto é, a pirataria dos conhecimentos associados à identificação e beneficiamento dos recursos naturais, vegetal, animal e mineral para o uso humano, que impulsiona a luta pela Propriedade Intelectual dos Conhecimentos Tradicionais. Este movimento passa a ser oficialmente reconhecido como movimento social no Brasil em abril de 1997 a partir da primeira Reunião de Pajés que resultou na “*Carta de Princípios da Sabedoria*

política das relações entre conhecimentos produzidos e legitimados a partir de diferentes modos de vida social está para além da pesquisa antropológica e traz a esse campo um debate constituinte. Colocamos em evidência a dependência das pesquisas antropológicas em relação aos conhecimentos tradicionais²⁴⁶ para a produção de conhecimento em Antropologia. Este artigo é resultado das negociações em pesquisa, a partir do acesso aos conhecimentos e à vida social dos mestres, autores do trabalho, permitido à pesquisadora Jakeline De Souza.

A primeira reunião é realizada na casa da doutoranda Jakeline De Souza, da qual participam a Pajé Esmerinda Trindade da Silva, o Kūmu Ovídio Lemos Barreto, Kūmu Justino Melchiol Pena²⁴⁷ e a Msc. Otacila Lemos Barreto. Conforme já havia prometido a Pajé e os Kumuã²⁴⁸ e à Msc. Otacila, a doutoranda Jakeline apresenta a proposta inicial para a elaboração do artigo: “Se não está bom do jeito que estamos fazendo, então peço que vocês me digam, orientem como deve ser feito. Vamos fazer esse trabalho do jeito que vocês querem que seja feito”. (23 de junho de 2009)

Esse trabalho é, portanto, resultado das negociações feitas durante a pesquisa de doutorado de Jakeline De Souza e, desde o campo de produção de conhecimento em Antropologia, é uma tentativa da pesquisadora de responder à insatisfação dos “pesquisados” para o modelo de relações “pesquisados/pesquisador”, apresentado ao início de sua pesquisa etnográfica para a tese. Desde os campos de produção de conhecimento entre os Mestres²⁴⁹, trata-se, portanto, de criar um espaço social para a produção de conhecimento legítimo aos seus sujeitos.

Indígena” dirigida à O.M.C. e O.M.P.I, respectivamente, Organização Mundial do Comércio e Organização Mundial de Propriedade Intelectual (Almeida et alli, 2008).

²⁴⁶ Conhecimento tradicional é categoria empregada em referência à legislação brasileira (Ver Diegues e Arruda, 2001; Santilli, 2002; Almeida et alli, 2008)

²⁴⁷ O Kūmu é iniciado durante sua vida adulta e deixa claro seu empenho por completar a iniciação.

²⁴⁸ Kumuã é plural da palavra Kūmu

²⁴⁹ A categoria Mestre é apresentada pelos sujeitos sociais durante a pesquisa de campo para o doutorado. Tanto indígenas quanto afro-religiosos legitimados por seus grupos sociais enquanto referências para a orientação da vida social destes grupos, são chamados de Mestre. Mestre aqui será empregado, portanto, para indicar quem orienta relações sociais, mas também ensina e inicia homens e mulheres que venham a orientar as relações sociais. Esta formação em ambos os casos, para afro-religiosos e pajés, compreende conhecimentos sobre saúde, relações familiares, políticas, econômicas, e sociais diversas. Vale ressaltar que Mestre pode ser homem ou mulher, mas também pode ser um espírito, humano ou não-humano. O uso da categoria em letra maiúscula serve para diferenciá-la da palavra enquanto substantivo comum da língua portuguesa.

No modelo inicialmente apresentado o lugar de sujeito do conhecimento era reservado ao pesquisador. Aos “pesquisados” destina-se o lugar de objeto de conhecimento para a tese, pois toda sorte de informações sobre seus conhecimentos e modos de vida social, acessadas no trabalho, tornam-se parte das reflexões antropológicas sem que as estratégias de pesquisa apreendam seus modos sociais de produzir conhecimento²⁵⁰.

Apresentamos a relação entre sujeito e objeto do conhecimento tomando como referência as relações sociais implicadas na própria produção de conhecimento. Assim sendo, o sujeito (que se tornaria objeto) do conhecimento é sujeito social da produção de conhecimento. A supressão do reconhecimento da participação dos sujeitos sociais “pesquisados” na produção de conhecimento implica desconstituir a agência do sujeito social, tanto quanto o conhecimento produzido no seu sentido estrito. Pesquisados em Antropologia são objetos dos conhecimentos antropológicos, desde que seus modos de relações sociais para a produção de conhecimento não sejam constituintes dos modos de relações para a produção de conhecimento em Antropologia. Assim sendo, os autores deste artigo evidenciam que estas estratégias, que separam os conhecimentos tradicionais de seus modos de vida e relação, desconstituem os sentidos desses conhecimentos, assim como de seus respectivos modos de vida social.

A proposta do artigo é discutida pelo grupo de autores e decidimos enviá-la para ser avaliada pela coordenação do Grupo de Trabalho *Antropologia dos Nativos?: estratégias sociais dos sujeitos na pesquisa*, na VIII Reunión de Antropología del Mercosur. O fato de a doutoranda participar da coordenação do GT citado contribui para a credibilidade dos indígenas, permitindo a negociação de seus interesses nos espaços legítimos de produção de conhecimento em Antropologia. Ou seja, a possibilidade do artigo ser reconhecido num espaço oficial de produção de conhecimento em Antropologia garantiu a concordância dos indígenas em participar do trabalho, desde que as reflexões apresentadas reconhecessem os mestres enquanto sujeitos sociais do conhecimento produzido nas redes constituintes de conhecimentos antropológicos e tradicionais.

²⁵⁰Ver também, nesta coletânea, “La participación del ‘otro’ em los procesos de investigación y construcción del objeto de estudio”, de María Amalia Ibáñez Caselli; e “Comunidades indígenas y apropiación de TICs: Un nuevo espacio en la producción de conocimiento conjunto”, de Maidana et alii).

A análise destas interdependências é apreendida a partir da apresentação de nossos interesses enquanto sujeitos do conhecimento e, simultaneamente, sujeitos sociais²⁵¹. Apresentamos nossos interesses tomando-os como objetos de análise²⁵².

Portanto, o objeto de nossa análise é os termos de nossas negociações enquanto sujeitos sociais do conhecimento, cujos interesses orientam e expressam a política das relações explicitadas na produção do artigo. Somos objetos e sujeitos de nossas reflexões, as quais compreendem o exercício de relações simétricas entre sujeito e objeto de conhecimento em Antropologia²⁵³. Compartilhamos nossos diferentes modos sociais de produção de conhecimento atualizando, dessa forma, estratégias para a produção de conhecimento neste trabalho. Ressaltamos que nossos interesses são compreendidos dentro do campo de interesses dos estudos em Antropologia, pelo que apresentamos este texto enquanto produção de conhecimento em Antropologia social.

Partimos da idéia de que todo o conhecimento simultaneamente produz e é produzido pelas relações sociais, o que nos permite postular que a estrutura política do texto antropológico é definida em relação. O conhecimento legitimado pelos grupos sociais envolvidos na pesquisa compreende as reflexões apresentadas e a orientação das relações em jogo, desde a estrutura dos textos.

²⁵¹Para uma análise da interdependência entre pesquisa e relações sociais, ver Pierre Bourdieu, capítulo “Compreender” em “A miséria do mundo”, 2003 [1993]: 693-713.

²⁵²Vale pontuar que a interdependência e interagência para produção de conhecimento têm como referências a cosmologia do Candomblé e dos pajés, suas práticas e as trajetórias sociais dos pesquisados. Os interesses dos Mestres tradicionais, assim como seus termos vêm, portanto, de sua própria vida social.

²⁵³Para a noção de uma Antropologia simétrica, ver “Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica” de Bruno Latour (1994). O autor parte da análise da orientação moderna assimétrica para a relação entre diferentes campos disciplinares enquanto províncias científicas separadas por um processo de purificação, higienização e disjunção, o que impossibilita a travessia de suas fronteiras para o desenvolvimento de análises híbridas. Latour busca uma origem comum para as lógicas que constituem as dicotomias, triando dessas noções um sentido relacional que as antecede. Natureza e cultura, sociedades modernas e não modernas, modernos e anti-modernos, puro e híbrido, global e local, purificação e hibridização são noções postas aos pares e, para Latour, devem ser analisadas em seu solo comum, em sua diferença relacional. Sugere o autor que a inversão e reversão dos termos das análises assimétricas sob a perspectiva da simetria -- mais especificamente da Antropologia simétrica -- proporciona um conhecimento mais abrangente à compreensão da vida humana em coletividade, ou “os coletivos”, as naturezas-culturas. O autor ilustra esquemas e redige argumentos que suportam essas perspectivas numa única análise. Nesse mesmo sentido, compreendemos que a disjunção entre sujeito e objeto de conhecimento em Antropologia pode ser superada a partir da constituição de um sentido relacional que a antecede. Esse sentido relacional é verificável na análise da produção de conhecimento desde que pesquisados e pesquisadores sejam agentes sociais dessa produção de conhecimento.

Dificuldades iniciais são superadas tomando por referência os termos de negociação para a produção da tese. *O que é negociado no cotidiano da pesquisa põe em evidência a orientação antropológica para os processos de produção de conhecimento*. É a partir destas evidências que refletem os Mestres. A referência para o texto escrito, principal distância entre os modos científico e tradicional de produção de conhecimento²⁵⁴, é superada pela análise dos Mestres sobre as negociações em pesquisa.

Não é preciso ler para compreender o que quer a Antropologia. Assim os Mestres verificam o quanto podem ou não ter retorno sobre o conhecimento produzido e analisam as estratégias antropológicas para o acesso a seus conhecimentos²⁵⁵. Por outro lado, a contemporânea inserção indígena nas redes de relações para a produção de conhecimento disciplinar contribui para fundamentar as mudanças emergentes na política das relações sociais para a produção de conhecimento nas sociedades nacionais²⁵⁶.

Neste artigo, Otacila Lemos Barreto, indígena que é simultaneamente “pesquisada” e “pesquisadora”, participa desses novos contextos para intelectuais indígenas. A doutoranda Jakeline De Souza foi colega da Msc. Otacila na disciplina “Trabalho de Campo” ministrada pelo Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida no curso de Especialização em Etnodesenvolvimento da Universidade Federal do Amazonas, em 2002. Indígena e mestre em Sociedade e Cultura da Amazônia, Otacila desenvolve sua pesquisa de campo junto a indígenas do Alto Rio Negro (Barreto, 2006)²⁵⁷.

²⁵⁴Para uma reflexão sobre as diferenças na relação entre escrita e produção de relações sociais nas sociedades indígenas e nas sociedades Estado, ver Pierre Castres ([1974] 2003).

²⁵⁵Cabe ressaltar que, para a maioria dos autores deste texto, a escrita é parte dos modos produção de conhecimento e não sua principal referência. Registramos aqui que a Pajé Esmerinda Trindade da Silva não sabe escrever, nem ler, portanto, a escrita não participa de suas principais referências enquanto sujeito social do conhecimento. O grupo com o qual a Pajé Esmerinda compartilhou a vida social na infância e início da adolescência não utilizava a palavra escrita em seus modos de produção de conhecimento e de vida social. Nesse sentido, esse trabalho nos insere em modos de produção de conhecimento independentes da escrita, ao dialogar com as reflexões e análises da Pajé.

²⁵⁶Ver Liliana Tamagno et alli, “Los Caminos de la Investigación. Acerca de Verdades y Utopías”, nesta coletânea, que reúne autores e projetos antropológicos que participam da proposta de produção compartilhada de conhecimento. Faltam-nos trabalhos que apresentem esta prospecção teórico-metodológica nas pesquisas desenvolvidas no Brasil.

²⁵⁷Os Mestres autores deste trabalho participam da pesquisa da doutoranda a partir de uma rede de relações iniciada na pesquisa de mestrado de Jakeline junto a Séríbi Teónari Kūmu, Gabriel dos Santos Gentil. Gabriel Gentil é reconhecido como pajé entre Mestres tradicionais e pesquisadores desde a luta pela Propriedade Intelectual dos conhecimentos tradicionais, conforme a nota 8, até os dois últimos anos de sua vida, de 2004 a 2006, quando trabalha como

As mudanças nas relações sociais entre os que participam da produção do conhecimento antropológico determinam e transformam os modos de apreensão e produção de conhecimento em Antropologia²⁵⁸. Compreendemos que essas transformações disciplinares determinadas por circunstâncias históricas e sociais resultam na constante atualização dos modos de produção de conhecimento em Antropologia.

Apresentamos as negociações para a autoria, desde a primeira reunião, com o objetivo de indicar o processo das negociações para a elaboração do artigo enquanto modelo de reflexão e análise. Logo após, apresentamos orientações para o uso das palavras a partir dos modos de vida social entre Filhos do Candomblé e descendentes Tukano e Aruak. Ao final do texto apresentamos a relação entre a palavra escrita neste texto e expectativas dos Mestres para a continuidade do exercício de seus conhecimentos em termos sociológicos mais amplos.

É feita uma fila fora para entrar no Terreiro. Na frente vem a Mãe ou Pai de Santo, depois a Mãe Pequena ou Pai Pequeno, seguidos do Axé-gum, que sempre é homem. Depois entram os Filhos por ordem de Tempo de Santo, Sacerdotes/Sacerdotizas, Yalorixás/Babalorixás, Ebâmis, Yaôs e Ambiãs.

Primeira ordem para a hierarquia entre autores

“Na Umbanda se diz assim: ‘Não mexas em coisas Sagradas, não se intrometa em que não conheces.’” Sacerdotisa Graça de Xangô²⁵⁹ (2 de julho de 2009)

Pesquisador Honorário “pelas relevantes atividades de pesquisador autodidata no campo do conhecimento tradicional” na Fundação Oswaldo Cruz em Manaus – Fiocruz [Foto 1]. É também autor de dois livros publicados (2000, 2005) e diversos textos (cito alguns: 2001a, 2001b, 2003a, 2003b, texto apostilado s/d), do Calendário Lunar Tukano, ilustrações e tabelas de ervas e plantas medicinais, não publicadas, que foram entregues para a doutoranda acompanhados por uma carta de responsabilidade sobre esses documentos [Foto 2].

²⁵⁸A mudança nas relações entre antropólogos e nativos é tomada por Lévi-Strauss (1962) como o fim da Antropologia. Nesse trabalho o autor sugere que a transformação dos modos de vida social indígenas em contato com as sociedades ocidentalizadas seria o fim da Antropologia. Abstraímos aqui, dessa afirmação do autor, que a transformação da relação entre pesquisadores e “pesquisados” muda os modos disciplinares de produção de conhecimento ou a “mudança dos nativos muda a Antropologia” (De Souza et alli, 2009).

²⁵⁹Yá Graça, assim como o Pajé Avelino Trindade, é citada no texto por sua proximidade com o trabalho. Mãe de Santo da Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira, autora deste

Na primeira reunião realizada no dia 27 de março de 2009²⁶⁰, estavam presentes a Pajé Esmerinda Trindade da Silva, o Kūmu Ovídio Lemos Barreto, Seu Justino Melchiol Pena, a Msc. Otacila Lemos Barreto e a doutoranda Jakeline De Souza.

Nesta reunião a doutoranda Jakeline apresenta a primeira proposta para definição da ordem entre autores, elaborada a partir de diálogos constantes com os autores indígenas, conforme as referências que surgem do campo etnográfico para as identidades patrilineares, clãs e irmãos, de acordo com a cosmologia da sociedade exolingüística Tukano.

Seus termos foram aceitos pelos autores indígenas presentes na reunião, quando a pesquisadora ressalta a proposta de trabalharem em resposta às expectativas de reconhecimento de autoria, em condições equitativas à da pesquisadora.

Entramos no Terreiro para a Doutrinação dos Escravos, Saravando com as Doutrinas que são os Cânticos dos Escravos. Os Filhos de Santo saúdam, homenageiam Saravando os Escravos com os Cânticos. Nos Cânticos estão as palavras. Enquanto canta, a Mãe ou Pai de Santo pede proteção.

Categorias para a produção do conhecimento em Antropologia

Nesta primeira ordem de autoria, o nome para o último lugar na ordem de autoria foi o primeiro a ser definido, pois indica a reflexão crítica dos mestres para a política das relações na produção de conhecimento em Antropologia. O lugar da última autora é, portanto, o lugar da pesquisadora e permanece o mesmo durante todo processo de discussão do trabalho.

A revisão das relações para a política de produção de conhecimento em pesquisa depende da presença da pesquisadora entre os autores. Por um lado, essa posição lhe confere autoridade inquestionável em relação ao trânsito das discussões apresentadas pelos mestres, nesse espaço de produção de conhecimento antropológico. Sua condição de pesquisadora implica relações sociais e políticas concernentes aos conhecimentos antropológicos e confere-lhe um *status*

artigo, participou do último seminário na UFAM junto ao Kūmu Justino Melchiol Pena, a Pajé Esmerinda Trindade da Silva, Jakeline De Souza e Yá Conceição.

²⁶⁰A Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira estava em São Luís do Maranhão nas datas das duas primeiras reuniões.

político determinado pela disciplina enquanto espaço de produção de relações sociais. Por outro lado, seu lugar de sujeito do conhecimento é reconstituído, pois a legitimidade de sua participação no trabalho é referenciada na legitimidade dos mestres enquanto sujeitos do conhecimento antropológico.

No início das negociações sobre a ordem de autores, a primeira autora era a Pajé Esmerinda Trindade da Silva. Nasceu no Igarapé do Trovão, Wi'ígarapé, um pequeno igarapé do Rio Caiari no município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Brasil. É filha do Kūmu Benedito Trindade, com ascendência patrilinear Tukano, que migrou junto com seus pais da região do rio Papuri, na Colômbia, e de Catarina Clemência, cujo pai era descendente Piratapuia, sendo sua mãe, avó da Pajé, descendente Aruak. O pai de sua avó materna era descendente de Tariana, da sociedade exolinguística Aruak²⁶¹.

Pajé Esmerinda é reconhecida pelo grupo de autores e apontada por seu irmão, Yaí Avelino Trindade, como Mulher Pajé²⁶². Conhecedora das práticas de pajelança entre as identidades patrilinares Tukano, aprendeu benzimentos e medicamentos com seus pais, na infância e adolescência, e, na vida adulta, compartilhou conhecimentos com mulheres Baré, entre as quais viveu no município de Santa Isabel do Rio Negro. Hoje é mãe de cinco filhos, avó de netos, bisnetos e, recentemente, nasceu sua primeira tataraneta. Seus filhos foram gerados na família que constituiu com o Sacaca²⁶³ e Pajé Roque da Silva, com ascendência patrilinear Desana²⁶⁴, já falecido.

Escolheu-se a Pajé como primeira autora por ser a mais velha no grupo de autores, a única entre os autores a não dominar a escrita e pela

²⁶¹Foram registrados limites para as relações de parentesco entre identidades patrilinares exogâmicas, diferenciando relações entre Tukano e Aruak (Jackson, 1983;C. Hugh-Jones, 1988).

²⁶²O Yaí Avelino afirma que Dona Esmerinda é Pajé ([00:03:43;28] 2010 03 29). O Kūmu Ovídio Lemos Barreto afirma que todas as atividades sociais podem ser exercidas por homens e por mulheres, roça, pintura, dança, pajelança, exceto o espaço destina à Dyhigó, que é exercido apenas por mulheres. Dyhigó é uma cantora solo que percorre, entoando em sopro único, os limites do espaço ocupado por todos os participantes das festas cerimoniais realizadas nas Bahsákawi'i, nos momentos em que uma canção-dança termina e outra inicia.

²⁶³A diferença entre um Pajé e um Sacaca é que o Sacaca incorpora espíritos de Encantados. Esses Encantados da Sacacaria diferenciam-se dos Encantados da Umbanda (Prandi e Souza, 2001), os primeiros nunca foram gente.

²⁶⁴Seu Roque foi reconhecido por suas práticas de pajelança desde o início da vida conjugal do casal até sua morte em Manaus. Entre os sujeitos sociais com os quais é realizada a pesquisa para a tese da doutoranda Jakeline, o Yaí Roque da Silva e a Pajé Esmerinda são os primeiros indígenas descendentes da sociedade exolinguística Tukano a conhecerem práticas religiosas afro-brasileiras ainda durante sua permanência no Alto Rio Negro.

possibilidade dos ascendentes patrilineares da Pajé Esmerinda serem de um clã de irmãos mais velhos, entre os que se acreditava extintos, o que é confirmado posteriormente por seu irmão Yaí Avelino Trindade²⁶⁵.

O segundo autor era o Kūmu e Bayá Ovídio Lemos Barreto. Descendente do clã Yremirĩ Sararó, “Farfalhar das Asas do Rouxinol”, com identidade patrilinear Tukano. Nasceu na região de Pari-Cachoeira no município de São Gabriel da Cachoeira, Alto Rio Negro, Amazonas, Brasil. Seu clã mantém viva a memória da vida dos antepassados Yaiawá, Kumuã e Bayaró²⁶⁶, entre cerca de sessenta descendentes vivos, abrangendo oito gerações desde o antepassado mais antigo, Bu’ú, e o mais jovem descendente do clã, tomando por referência as famílias que participaram da pesquisa de campo para a tese da doutoranda. Na classificação entre os clãs Tukano, o seu fica num grau intermediário. No entanto, hoje é identificado como um dos clãs mais antigos entre aqueles reconhecidos por possuir descendentes vivos.

O terceiro autor, nessa primeira ordem de autoria, era o iniciado Kūmu e Bayá Justino Melchiol Pena. Descendente do clã Pamopõã, Tatu, com identidade patrilinear Tukano, é reconhecido como liderança entre as organizações indígenas em Manaus²⁶⁷. Fundou a Associação de Arte e Cultura Indígena do Amazonas – AACIAM –, que conta com cerca 120 associados indígenas de diferentes identidades patrilineares e etnias do Alto Rio Negro.

A quarta autora, Otacila Lemos Barreto, descendente do clã Yremirĩ Sararó, é graduada em Licenciatura Plena em Filosofia e especialista em Etnodesenvolvimento, com mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. É professora do estado do Amazonas e atua em ações voltadas à educação indígena através da Secretaria de Educação e Cultura do Amazonas.

A última autora, Jakeline De Souza, foi batizada Ye’Pá pelo Kūmu Ovídio Lemos Barreto, seguindo os rituais de batismo entre seus descendentes. Recebe ensinamentos sobre benzimento e rituais junto aos Yaiawá, Kumuã, Bayaró com os quais trabalha. Participa das Festas de Orixás e de Santo, junto aos Filhos da Nação Keto Obá Tundegi no Candomblé cruzado com Umbanda. É abençoada pelos Orixás, Caboclos e Pretos Velhos, pelo espírito de Joanna D’arc, de Dona

²⁶⁵Seu Avelino informa no último dia da pesquisa de campo (29 de março de 2010) que o clã de sua família é Yogã, clã de irmãos mais velhos na hierarquia entre clãs Tukano.

²⁶⁶Entre os Tukano há diferenças nas práticas e na iniciação de pajelança, cujos concededores são chamados Yaí e Kūmu. O plural destas categorias em Tukano é Yaiwá e Kumuã, respectivamente. Para Bayá, Mestre de cerimônias e danças, o plural é Bayaró.

²⁶⁷Ver Mechiol Pena (2008).

Caetana, de Seu Ademar, de Seu Zé Vaqueiro e pelo espírito do Dr. Boto e do Dr. Pajé. Esses Encantados tomam voz no corpo da Pajé Sacaca Olívia Trindade da Silva²⁶⁸, filha da Pajé Esmerinda Trindade da Silva e do falecido Pajé Roque da Silva.

Segunda ordem para a autoria

A segunda reunião acontece sem a presença da Pajé Esmerinda e do Yaí Avelino que se recusam a sair de casa, o que será explicado adiante. Esta reunião acontece na casa de Msc. Otacila Lemos Barreto e estão presentes o Kūmu Ovídio, Kūmu Justino, Jakeline, Otacila e Dona Isabel, membro da AACIAM²⁶⁹. Nesta reunião o Kūmu Justino pede para mudar de posição, ficando como quarto autor do artigo, depois da Msc. Otacila. Ele justifica esta mudança por participar do trabalho individualmente e não como membro da AACIAM.

Quando se termina de Saravá, os Escravos com suas Doutrinas, Cânticos com palavras em português e na linguagem dos Escravos, o Padê é levantado do Pegê pela Mãe de Santo ou pelo Pai de Santo, ou por quem é escolhido por eles, para despachar na rua. Despacha-se ao jogar na rua a farinha com dendê e entrega-se para o Povo da Rua, pedindo limpeza na Casa, abertura dos caminhos, proteção para quem procura o Terreiro. Pedindo que as pessoas que estão ali estejam bem, que as coisas negativas sejam levadas para longe.

Terceira ordem para autoria

Origem das diferenças entre negros, índios e brancos²⁷⁰

Havia três pessoas. Ye'Pá chama a primeira pessoa para entrar num pote de água fervente, ela teme e não entra. Ye'Pá chama a segunda pessoa para entrar no pote de água fervente, ela também tem medo e não entra. Ye'Pá chama a terceira pessoa para entrar no pote de água fervente. Ela

²⁶⁸Olívia é reconhecida como pajé por seu tio o Yaí Avelino Trindade (áudio, 29 de maio de 2010).

²⁶⁹Dona Isabel foi quem levou Jakeline, com Dona Ana, viúva de Gabriel Gentil, à casa do Kūmu Justino pela primeira vez em 2007, quando da realização de seu pré-campo.

²⁷⁰Outra versão desta narrativa pode ser vista em Bruzzi (1994: 68).

entra no pote, nada de ruim lhe acontece, e ela fica com a pele branca. Vendo que a terceira pessoa não tinha morrido a segunda pessoa entra no pote, mas encontra pouca água e fica com pele morena. A primeira pessoa a ser chamada por Ye'Pá entra por último, já não encontra água no pote e queima sua pele que fica preta. Ye'Pá oferece para a última pessoa a ser chamada o privilégio de escolher primeiro suas armas e instrumentos por ter confiado e entrado no pote cheio de água fervente. O branco escolhe as armas de fogo. Depois Ye'Pá chama a pessoa do meio. O indígena escolhe as armas e instrumentos indígenas, arco, flecha, maracá; e, por fim, Ye'Pá chama a primeira pessoa a recusar-se a entrar no pote, o negro escolhe as armas e instrumentos dos negros, lança, berimbau, arco, flecha, todos os materiais que são próprios deles até hoje. (Kūmu Justino Melchiol Pena)²⁷¹

A terceira proposta para a hierarquia entre autores tem como referência a origem das diferenças entre negros, índios e brancos, segundo a Cosmologia Tukano. Essa história é contada por Yaí Avelino, Kūmu Ovídio e Pajé Esmerinda. Kūmu Justino mostra a relação entre negros, índios e brancos como uma relação entre irmãos. O Kūmu Ovídio faz questão de ressaltar que se trata de uma reflexão de Justino. Segundo o Kūmu Ovídio, eram três pessoas que foram chamadas em momentos diferentes, uma de cada vez. Mas, ao mesmo tempo, o Kūmu aceita que a versão de Justino se mantenha como referência para a hierarquia entre autores. Apesar das diferenças entre narrativas, vale ressaltar que existe uma ordem de entrada dessas três pessoas diante de Ye'Pá que as chama. É evidente sua relação com o tempo, do mesmo modo como a emersão das identidades patrilineares das águas em *Pamūri Iūkysy*. O ordenamento temporal equivale às ordens de nascimento entre irmãos e clãs. Seguindo a Cosmologia Tukano, a primeira autora passa a ser nossa irmã mais velha, a Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira²⁷².

²⁷¹Podemos ver essa mesma história em Bruzzi (1994: 68) e, na página anterior, encontramos a noção de fraternidade entre brancos e índios, numa narrativa que apresenta os brancos como igualmente emergentes de *Pamūri Iūkysy*, deidade amplamente apresentada como “cobracanoa” na literatura etnográfica.

²⁷²Maria da Conceição é descendente de negros e portugueses. Sua família identifica-se como afro-brasileira.

Nessa reflexão, a coragem do branco é o fator que lhe concede o privilégio de ser o primeiro a escolher as armas. O Kūmu Ovídio ressalta que Ye'Pá amaldiçoa o branco em sua escolha e promete que sua vida social será sedenta por guerras, conflitos, mortes e sofrimentos constantes entre suas próprias famílias, clãs e sociedades enquanto o branco prezar o uso das armas de fogo²⁷³.

Junto às referências indígenas para a segunda ordem de autores, emergem reflexões a partir da participação da Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira. Yá Conse nasceu no estado do Maranhão e vive por mais de quinze anos em Manaus²⁷⁴, onde seu lar e a sua comunidade tornaram-se os mesmos da família do Pajé-Umbandista João Costa, com identidade patrilinear Tukano, irmão mais novo da Pajé Esmerinda e do Yaí Avelino Trindade.

A aproximação entre as cosmologias do Candomblé e da Umbanda, e a cosmologia Tukano acontece a partir de vínculos fraternos entre a Yalorixá Maria da Conceição e o Babalorixá Daniel Costa, filho do Pajé-Umbandista João Costa. A fraternidade entre Yá Conceição e o Babá Daniel acontece por serem Filhos de Santo da mesma Mãe de Santo, a Yalorixá Maria da Graça Paiva Pereira, Graça de Xangô. Por outro lado, o apoio mútuo e a parceria cotidiana entre a família do Pajé-Umbandista João Costa e a Yalorixá, que compartilham o mesmo Terreiro, é ressaltado pelo Pajé-Umbandista que declara que Yá Conceição é sua filha mais velha.

Iniciamos o diálogo entre conhecimentos de Mestres Indígenas e do Candomblé e Umbanda como referência para a produção do trabalho no sentido de que nos esforçamos por compartilhar diferenças que abrangem diversas relações sociais em interação.

Nessa terceira negociação, nossa segunda irmã mais velha era a Pajé Esmerinda²⁷⁵ e o terceiro, seu irmão o Yaí Avelino Trindade, que aceita participar do trabalho e logo depois desiste. Yaí Avelino é

²⁷³Para o Yaí Avelino, a escolha das armas de fogo provoca a perda da eternidade e o envelhecimento, relacionado à diferenciação de cor das peles. O que também é explicado pelo Kūmu Ovídio.

²⁷⁴Conceição retornou para São Luís do Maranhão durante a pesquisa de campo da tese de Jakeline. Permaneceu por um ano junto a sua família consanguínea e na data da publicação deste artigo vive em Manaus.

²⁷⁵O Yaí Avelino Trindade não participa neste momento mas, pela insistência da doutoranda, admite a possibilidade de participar das próximas reuniões. Não cita nomes e declara não ter condições físicas de enfrentar a inveja e competição que se faziam presentes nas relações sociais necessárias à realização do artigo e que são capazes de produzir desde o mal-estar até a morte física. Sua orientação é advinda de sonhos, visões e conversas com espíritos e com Deus.

curador, benze, costura, pega ²⁷⁶ ossos e músculos, prepara garrafadas, banhos, emplastos, pomadas. Orienta toda a ordem de tratamento e cura de doenças, problemas familiares, sociais, psíquicos, espirituais e profissionais. Utilizando estratégias de beneficiamento das propriedades terapêuticas de plantas e animais, assim como estímulos sonoros, visuais, olfativos, táteis e gustativos, a partir do uso de tecidos coloridos, plantas aromáticas, preparados de ervas para ingestão, banhos e imersão, velas, imagens de santos, fitas coloridas, instrumentos como tesoura, agulha e linha, entre outras estratégias diversas, para coibir processos patológicos e orientar a saúde das pessoas que procuram sua ajuda.

Ao chegar a Manaus, há cerca de quarenta anos, o Yai Avelino aprende nos centros de religiões afro-brasileiras a trabalhar com Orixás, Santos, Caboclos, Encantados e Escravos ²⁷⁷. Conhece a iniciação e práticas dos *Yaiwá*, *Kumuã* e *Bayaroá* das sociedades Tukano e Aruak ²⁷⁸ e as iniciações e práticas das religiões afro-brasileiras, Umbanda e Candomblé. É reconhecido em Manaus por pesquisadores de institutos e universidades, e é legitimado pelas pessoas que se beneficiam do seu trabalho de curador, conforme o registro etnográfico para a tese.

Essa terceira hierarquia segue a ordem entre os clãs e está de acordo com as diferenças associadas às práticas entre pajés com identidade patrilinear Tukano. Assim, o quarto autor era o Kūmu e Bayá Ovídio Lemos Barreto. A quinta autora era a MSc. Otacila Lemos Barreto. O sexto autor era o iniciado Kūmu e Bayá Justino Melchiol Pena e a doutoranda manteve-se como última autora.

Quem faz o despacho joga a água da quartinha por cima da cabeça pedindo a sua própria limpeza e proteção para poder entrar no Terreiro de novo e começar a Doutrina do Santo, que chamamos o Xirê ²⁷⁹ do Santo. A vela acesa volta na mão de quem levou o despacho e é colocada na entrada da

²⁷⁶ Costurar significa restabelecer um alinhamento de musculatura distendida, também chamada de rasgadura. Pegar significa manipular ossos e músculos.

²⁷⁷ Para uma definição das categorias de espíritos no Candomblé, ver Prandi e Souza (2001) e Verger (1999).

²⁷⁸ Seu Avelino evidencia a importância equitativa da participação de seus pais e avós Tukano, Piratapua e Tariana, ou seja, seus ascendentes maternos e paternos, em sua iniciação.

²⁷⁹ Xirê da Casa é o nome dado ao ritual no Candomblé em que é permitido o acesso do público, e que envolve toda a cerimônia, desde o despacho do Padê. O Xirê do Santo é quando é cantada a doutrina do Santo, Orixá, em Yorubá. Ver também Verger, 1981:71, fala sobre o Xirê dos Orixás.

Casa ou na Porta do Escravo. Na hora em que vela é firmada, pede-se proteção.

Quarta ordem hierárquica entre autores¹

A quarta hierarquia para os autores é proposta pela Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira e ressalta o *respeito* e a *união* enquanto referências para a orientação das relações sociais no Candomblé e, portanto, para a produção de conhecimento que reúna Filhos do Candomblé, mestres indígenas e antropólogos.

Yá Conceição explica que, dentro do grupo de autores, dois dos mestres indígenas são os mais velhos do grupo e no conjunto de autores os indígenas estão em maior número. Assim, suas referências são enraizadas em reflexões que abrangem fatos e grupos sociais num período que antecede em, pelo menos, dois séculos a data de realização do trabalho. A participação da branca e da negra remete a períodos mais curtos das trajetórias de seus grupos sociais²⁸⁰.

O Tempo como referência para a hierarquia entre autores

A ordem definitiva para a autoria é pautada no tempo a partir de duas gerações indígenas, os mais velhos e a nova geração, tomando por referência as práticas da vida social Tukano e do Candomblé. É o tempo que marca a hierarquia entre gerações. Por outro lado, a diferença entre gerações é compreendida a partir da transformação nas relações sociais de gênero.

O marco para a diferenciação entre as gerações indígenas, que define a autoria, considera as transformações nas relações de gênero ao curso da última metade de século passado. Para os mais velhos, o Kûmu Ovídio Lemos Barreto e a Pajé Esmerinda Trindade da Silva, a Yalorixá propõe que o homem mais velho seja o primeiro autor e a mulher mais velha a segunda autora, tendo por referência os modos de relações de gênero vividas nos tempos sociais que marcaram o início do contato com os brancos, primeira metade do século XX.

O tempo, tanto nas referências sociais indígenas quanto na vida social entre Filhos do Candomblé, é determinante para a hierarquia nas relações sociais. No Candomblé, o tempo é a principal referência para a definição das hierarquias para Sacerdotisas/Sacerdotes, seguidos de

²⁸⁰Esta análise nos remete ao tempo de existência da disciplina, cerca de 160 anos.

Yalorixás/Babalorixás, Ebâmis, Yaôs e Abiãs²⁸¹. Cada ritual que eleva Filhos do Candomblé a uma categoria de maior responsabilidade e autoridade corresponde ao tempo de Nascimento do Filho na Iniciação, assim como a regularidade dos Filhos em sua dedicação e presença nos trabalhos²⁸². Por outro lado, o Tempo no Candomblé, Irôko, é também um Orixá que abrange as transformações que são marcos referenciais aos sentidos da vida humana.

Seguindo a idéia de mudança nas relações de gênero a partir de duas gerações, a Yalorixá propõe estar entre a nova geração de indígenas, entre a Msc. Otacila e o Kūmu Justino, e indica que a ordem da hierarquia para homem e mulher indígena, nesse caso, responde à mudança nas relações de gênero contemporâneas. Assim sendo, Jakeline, por ser pesquisadora permanece como última autora, o que responde também ao fato de ser identificada como branca e mais jovem. O Kūmu Justino, homem mais jovem, é o penúltimo autor. Yá Conceição, negra e Yalorixá, está entre os indígenas mais jovens para evidenciar a união entre indígenas e negros, Pajés e Candomblé. A Msc. Otacila, mulher indígena mais jovem está entre as gerações, mais velha no candomblé e mais jovem de indígenas, é a terceira autora. A Pajé Esmerinda Trindade da Silva é a segunda autora e o Kūmu Ovídio Lemos Barreto é o primeiro autor.

A Mãe-Pequena já está com a Pemba²⁸³ ralada numa vasilha e despeja numa das mãos da Mãe ou Pai de Santo. A Pemba é soprada pelo salão rezando-se a Reza da Pemba, pedindo Paz e Proteção. É depois da Doutrina da Pemba que começa a Doutrina dos Orixás.

Respeito e diversidade

Na ordem final dos nomes²⁸⁴, a principal referência permanece a orientação política para a relação “pesquisados”/pesquisadora. O

²⁸¹Para a hierarquia entre iniciados no Candomblé Keto, ver Bastide (1978).

²⁸²O tempo de permanência no Candomblé é compreendido na interseção entre a data de Nascimento do Santo e a constância da presença e envolvimento do Filho/Filha nos trabalhos.

²⁸³Giz raspado.

²⁸⁴Para a última ordem, o Yáí Avelino Trindade justifica, em depoimento filmado na presença de seu irmão João, do Kūmu Ovídio e da doutoranda, não poder participar do trabalho. Jakeline pede orientação para mudar a situação e o Yáí sugere que a doutoranda se proteja com benzimentos, tabaco e velas. O Yáí esclarece que sua relação com a pesquisa é de confiança e seu afastamento está relacionado a conflitos de interesses expressos em inveja e desejos ruins que envolvem a produção deste trabalho. O Yáí não define quem ou o quê produz esse mal-

segundo fator determinante é a relação entre os gêneros, que define a divisão/transformação das gerações. A categoria geracional é a terceira referência que marca a ordem de autoria. Outras categorizações que influenciam as relações são: (1) analfabeta e alfabetizadas/os; (2) falantes de língua Tukano/Iorubá/português; (3) falante de língua geral e não falantes de língua geral; (4) Yaiwá/Kumuã/Bayaroá; (5) Yai/Kumũ/Yalorixá; (6) antropóloga/não antropólogos; (7) pesquisadoras/não pesquisadores; (8) indígenas/não-indígenas; (9) três diferentes clãs de identidade patrilinear Tukano; (10) mulheres xamãs/mulheres não-xamãs; e, (11) mulheres xamãs/homens xamãs²⁸⁵.

Na medida em que desenvolvemos o trabalho, trocamos informações e apresentamos nossos interesses, aparecem novas diferenças e novas semelhanças como: quem fuma tabaco e quem não fuma, quem toma café amargo e quem toma café doce, quem veio do rio Tiquié e quem veio do rio Caiari. Essas diferenças têm origem nas trajetórias dos integrantes das redes de relações que participam das reflexões apresentadas no artigo. Essas análises produzem outra perspectiva para o trabalho, a qual não é possível apresentar neste momento.

A atualização das relações a partir de semelhanças/diferenças emergentes e submersas é evidente e ininterrupta no processo de elaboração do artigo. Ou seja, diferenças e semelhanças mudaram, emergiram e submergiram durante o trabalho. Mostrar algumas transformações no processo de definição da autoria do artigo evidencia algumas classificações. Ao mudarem os interesses, mudam também as categorias válidas para essas classificações. Assim, o que deve ser acessado para compreender as relações em questão, ressaltam os mestres, *é o que orienta as relações sociais que produzem conhecimento* em sua diversidade. A identificação das categorias nos serve para visualizar e compreender o que orienta a vida social nesses processos que transformam significados e formas que definem as relações sociais. As categorias estão constantemente em mudança, por que a vida social está em constante transformação; assim é preciso desprender-se da

estar e trata o assunto a partir de sonhos e visões que anunciam dificuldades que sofreria caso participasse. Sua idade e compromissos com a comunidade que atende são priorizados nesse processo.

²⁸⁵A palavra xamã é usada aqui para indicar mulheres que exercem práticas voltadas à espiritualidade e processos de cura, quer sejam indígenas ou afro-brasileiras.

lógica das formas e enxergar, através dessas formas, os movimentos dos interesses em jogo e das reflexões que os orientam²⁸⁶.

Nesse trabalho, a proposta dos mestres é apresentada em suas respectivas diferenças entre conhecimentos e fundamenta-se no *respeito à diversidade* para continuidade da vida social humana.

A noção de respeito é apresentada como princípio para a produção de conhecimento e de relações sociais no Candomblé, o que significa manter relações sociológicas simétricas para a produção de conhecimento. O exemplo tomado como referência à reflexão é a história do preconceito e violência contra a diversidade religiosa²⁸⁷, compreendendo a produção de conhecimento em Antropologia como espaço de relações sociais capaz de contribuir para a extinção deste preconceito.

No modo de produzir conhecimento entre os descendentes Tukano, a ênfase está posta na diversidade como único caminho possível de continuidade da vida social. É evidente que para as sociedades Tukano e Aruak a vida social realiza-se e garante sua continuidade a partir do exercício da diversidade. Coibir a diversidade significa restringir as possibilidades de continuidade das relações sociais e conduzir as sociedades à dissolução. Sustentamos nossas reflexões orientando-as ao respeito pela dependência da vida social para com a diversidade. O Kûmu Justino explica que, para as sociedades formadas por diferentes identidades patrilineares exolingüísticas, a dependência da vida social em relação à diversidade social humana é compreendida como um princípio que regula os casamentos e, portanto, as relações entre gêneros. O exolingüismo, que define casamentos entre grupos Tukano, é apontado pelo Kûmu como estratégia social que leva à continuidade da diversidade, defendendo que o empobrecimento ou falecimento de diversidades sociais resultam no empobrecimento e morte da vida social.

Os mestres autores e autoras deste trabalho apontam para uma sociedade que se constitua a partir de regras fundamentais dirigidas à continuidade da diversidade social, capazes de conjugar conhecimentos entre indivíduos, povos e grupos sociais.

Pamüri Iükysy: Pamüri Masó

²⁸⁶Essa relação entre forma e significado é explicada pela Pajé Esmerinda na citação da transformação para a apreensão do sentido da palavra Uaupé, exposto mais adiante.

²⁸⁷Ver Ferreti (2007) "Religião e Sociedade: religiões de matriz africana no Brasil, um caso de polícia".

Somos Pamüri Masó, saídos da Pamüri Iükÿsÿ. Antes da chegada da Pamüri Iükÿsÿ o Mundo foi criado. Quem criou esse mundo foi o Bëxpó e Ye'Pálió. Feminino e Masculino criaram juntos a Terra. A criação da Terra é anterior à Pamüri Iükÿsu que trouxe a Humanidade para esse Mundo.

A Humanidade existia no outro mundo, do outro lado da entrada para esse mundo. No outro mundo já existia o Feminino e o Masculino. A Basákawi'i – casa comunal para a vida, música e dança Tukano – tem esteios femininos de um lado e masculinos do outro. Essa é uma importância do Feminino e do Masculino para o Mundo, do homem e da mulher para a Humanidade.

Depois que esse Mundo foi criado, Pamüri Iükÿsÿ entrou nesse Mundo por um tipo de portal que existe entre esse e o outro mundo. Pamüri Iükÿsÿ existia do outro lado da entrada para esse Mundo.

Depois que Pamüri Iükÿsÿ entrou nesse Mundo, sua viagem começou pelo Rio de Janeiro. Pamüri Iükÿsÿ carregava a Humanidade em Potencial e aos poucos foi povoando a Terra. Éramos todos iguais dentro do Corpo de Deus. Éramos Pamüri Masó, a Humanidade em Potencial. (Kümü Ovídio Lemos Barreto).

O surgimento da humanidade, segundo a cosmologia Tukano, dá-se através de *Pamüri Iükÿsÿ* que carregava *Pamüri Masó*, Humanidade em Potencial, e determina a ordem em que cada identidade patrilinear emerge do fundo das águas²⁸⁸, desde a Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro, até o Alto Rio Negro. A sequência de surgimentos das diversas identidades patrilinares sugere uma cronologia entre os primeiros e os últimos a emergirem. Essa sequência, que marca uma ordem no tempo, é determinante para as relações entre grupos com a mesma identidade patrilinear. A noção de tempo marca os eventos e determina a ordem do surgimento dos clãs que corresponde aos nascimentos dos irmãos - mais velhos e mais novos - que os formam.

A homogeneidade é tratada como um esgotamento de possibilidades. Suprimidas as diferenças marcadas pelo tempo, a

²⁸⁸Para teorias da criação do mundo e da humanidade entre as frátrias Tukano, ver também Tōrāmu Bayaru e Guahari Ye Ñi (2004), Séribhi Tëõñari Kümü (2000: 70-86); Kënhíri (1980: 27-41); Silva (1994: 66-67).

homogeneidade contínua esgota a vida social. A diversidade marca as referências da transformação da vida social a partir da noção de tempo.

Segundo o Kūmu Justino, o exolinguismo Tukano e Aruak que direciona o casamento com alguém que fala uma língua diferente da sua, é uma estratégia pela continuidade da diversidade social; ou seja, da própria vida social, entendendo que esta só persiste quando formada por diversidades que a atualizam de modo criativo no tempo.

No Candomblé, a Yalorixá explica a importância das noções de união e respeito para os diferentes modos de produzir conhecimento e relações sociais. A noção de respeito aproxima a Yalorixá e os Pajés, apontando para referências comuns em suas trajetórias em que é evidente o preconceito, especialmente por parte de grupos fanáticos de igrejas cristãs, apresentados em seus relatos, que tomaram tanto as práticas espirituais afro-brasileiras quanto as práticas dos pajés como “coisas do demônio”²⁸⁹. A noção de união é indicada como o único caminho para a superação da falta de respeito e é enfatizada como princípio necessário ao desenvolvimento deste trabalho. Os termos indígenas e do Candomblé encontram-se: o respeito conjuga o direito à diversidade com o objetivo de ultrapassar preconceitos que pretendem uma homogeneidade social.

A noção de união, apresentada pela Yalorixá, evidencia-se enquanto estratégia capaz de garantir poder de transformar as relações guiadas por princípios hegemônicos e coercivos, os quais geram violência e preconceito²⁹⁰. Entre os pajés, o preconceito contra a pajelança está presente na memória dos mestres que assinam esse artigo. Em concordância com os relatos históricos e etnográficos, o preconceito se expressa na perseguição às suas práticas espirituais, no roubo dos materiais usados em rituais, na fiscalização contra o uso da ayahuasca e na destruição das Bahsákawi’í, especialmente por parte dos padres no Alto Rio Negro²⁹¹.

Segundo os modos de pensar dos Tukano e do Candomblé, nossas palavras, neste texto, são modos diversos de vida social e de

²⁸⁹Vale ressaltar que a continuidade dos trabalhos dos pajés e das religiões afro-brasileiras só é possível por que em Manaus hoje existem crentes de religiões cristãs que respeitam pajés e religiões afro-brasileiras.

²⁹⁰Para uma referência sobre a violência contra religiões afro-brasileiras em Manaus, ver “Comunidade Negra da Praça de São Benedito”, Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Fascículo 16, 2007.

²⁹¹Segundo o Kūmu Ovídio, os missionários salesianos são referência para a perseguição contra pajés, objetos rituais e até o abandono das casas comunais consideradas casas do demônio (Bekšta, 1997: 12-15; Buchillet, 1997: 22).

produção de conhecimento unidos em diálogo²⁹² pela continuidade da vida social entre as diversidades que a constituem. Nosso diálogo entre diferenças e diferentes pretende proporcionar vitalidade para as relações sociais. Compartilhamos nossas diferenças a partir da noção de respeito e tornamo-nos partes complementares, quando reunimos essas diferenças em nossas reflexões.

“A Pemba é soprada pelo salão rezando-se a Reza da Pemba, pedindo Paz e Proteção. É depois da Doutrina da Pemba que começa a Doutrina dos Orixás.”

Palavra desmancha, sobe, bota pro chão e vai rodar

Uru Cunchã Poranga, Uru. Uru Cunchã Poranga, Uru. Uru tá poraquêsára Uru, ititiri casacaí Baré Cunchã. - Canto de limpeza do terreiro e da casa, Vassoura Uru²⁹³. Aprendido entre indígenas Baré, Pajé Esmerinda Trindade da Silva. Manaus, Inpa, 30 de junho de 2009.

A palavra participa de todos os rituais do Candomblé. Os rituais marcam a importância das palavras e são marcados por elas. As oferendas, recolhimentos, limpezas e todos os trabalhos são acompanhados pelas palavras em rezas e doutrinas (cânticos). As palavras são diferentes dependendo de por que e para que elas são ditas e cantadas. Dizer as palavras certas, na hora e no lugar certos, traz a força das palavras.

Durante o recolhimento²⁹⁴ na iniciação na Nação Keto, promete-se nunca tirar a vida de ninguém, nem trabalhar com feitiçaria. Essa promessa é afirmada e confirmada verbalmente durante o Roncó, tempo de recolhimento ritual e isolamento em que não se bebe, nem se fuma, nem se tem relações sexuais. Fica-se isolado, guardado somente para o Orixá. Reza-se em todas as refeições. Reza-se antes dos banhos, asseios. Quem prepara os banhos faz a Reza do Orixá Ossãho para as ervas dos banhos.

²⁹²Tedlock (1986) aponta para o diálogo entre diferentes vozes em pesquisa. Aqui a noção de diálogo referencia-se na proposta do autor, porém com a diferença que atravessamos as fronteiras entre vida social e produção de conhecimento.

²⁹³A transcrição segue o registro fonético do canto da Pajé tomando como referência o modo como são registrados os sons na língua portuguesa no Brasil.

²⁹⁴O Filho pode ficar de 21 a 40 dias em recolhimento, podendo o Orixá pedir ainda mais tempo. Ver também Caccitore (1988: 76). Sobre a iniciação no Candomblé ver Bastide (2001: 45-55).

Depois que o Filho é liberado do Roncô, se as obrigações e os resguardos que acompanham o tempo de saída do Roncô são corretamente respeitados no período de três meses²⁹⁵, os vínculos do Orixá são tirados do corpo do Filho. Os vínculos do Orixá são Guias e outros Paramentos usados pelo Filho durante o recolhimento.

Depois de liberado, o Filho não pode comer comida com sangue, carne mal passada ou molhos à base de sangue, não pode comer miúdos de aves e deve respeitar a sexta-feira como dia sagrado, dia de Oxalá. Na sexta-feira não se pode trabalhar no terreiro, deve-se usar roupa branca e não se deve comer carne vermelha, evita-se.

Para os Escravos e os Caboclos as rezas e cânticos podem ser em língua portuguesa e na língua dos espíritos. Para os Orixás as rezas são todas na língua dos Orixás, o Yorubá. No caso das doutrinas, existem as que são evocadas em língua portuguesa e as que são evocadas na língua dos espíritos e, ainda, existem as que são evocadas somente na língua dos Orixás (Prandi e Souza, 2001).

Na Mina Nagô Keto cruzada com Umbanda, com a qual estamos trabalhando, as doutrinas são divididas. Temos em português, na língua dos espíritos e na língua dos Orixás. Nos rituais do Candomblé as palavras, rezas, doutrinas, danças, alimentos, incensos, velas e gestos estão relacionados. As palavras ganham força na dança, na oferenda, na vela, na limpeza, no resguardo, nos rituais e, ao mesmo tempo, dão força para os rituais. Assim como as reuniões para a elaboração do artigo, no o Grupo de Trabalho na VIII RAM, as palestras e as apresentações ganham força e dão força para nossas palavras.

Para os descendentes Tukano, as palavras participam da iniciação e das práticas de *Yaiwá*, *Kumuã* e *Bayaroá*, participam das festas e dos rituais de construção da Basakawi'i, casa comunal. No dia a dia dentro dessas casas é proibido o uso de palavras ofensivas, são proibidas discussões entre casais e entre seus habitantes, porque essas casas são benzidas desde a colheita da matéria prima, que é usada para a construção, até a escolha do lugar das casas no corpo da Ye'Pá, Terra. Para construir as casas, pede-se a Ye'Pá através de danças cerimoniais e palavras²⁹⁶.

²⁹⁵Sem beber, sem fumar, usando branco com os pés no chão, afastando-se das vaidades e dos vícios.

²⁹⁶“Você Criadora Ye'pá, Suas Plantas são Seus Cabelos, este local que nós vamos instalar-construir a maloca é a Tua Parte, (...) eu sou descendente do Deus Lua, Ye'pá Ô'ãkhê pros Tukanos, e precisamos morar em Você, no Seu Corpo e Você em nós”, Séribhi, 14.07.2003 (De Souza, 2003).

Desde antes do nascimento da criança até o momento em que o jovem é preparado para seguir a vida adulta como Yaí ou Kūmu, as palavras participam, são ditas, cantadas, estão presentes. A criança antes de nascer já é escolhida para ser Yaí, Kūmu ou Bayá. Para ser Yaí coloca-se um preparado no umbigo da criança assim que nasce. O benzimento da criança começa quando ela está dentro da barriga da mãe. Meninas e meninos são benzidos desde a gestação. Depois de nascida, ela passa a comer uma dieta especial, preparada com benzimento. Se não comer a dieta certa a criança fica perturbada, especialmente os meninos destinados a serem Yaiwá, que vêem e ouvem coisas do mundo dos espíritos, vêem a força dos espíritos, mas ficam sem proteção.

Os espíritos brincam com o juízo da criança porque o pai e a mãe não cuidaram da dieta. O pai e a mãe querem o melhor para criança, por isso cuidam. Tem que benzer a comida da criança com as palavras certas. As palavras preparam e cuidam da comida. Benzer é dizer com as palavras o que se quer de melhor para a criança, é ter cuidado. As palavras cercam²⁹⁷ e protegem a criança. Para benzer não se pode ter inveja nem raiva. Esses sentimentos destroem, castigam, machucam.

As palavras falam sentimentos e pensamentos que fazem crescer a criança com força no espírito, inteligente e com saúde. A criança que será Yaí ou Kūmu é preparada para compreender as palavras usadas no benzimento que desfaz a doença, que desfaz o feitiço, é preparada para compreender e encontrar o caminho da saúde.

Na beira do igarapé, o rapaz aprende as palavras, o benzimento para cuidar da família dele, para manter a família unida. Aprende como se faz para cercar bem com as palavras, para nenhuma coisa ruim se aproximar. De madrugada eles, rapaz e Kūmu, descem para beira do rio para tomar o banho. Eles bebem água e a expulsam do estômago para limpar o estômago. É preciso limpar o estômago para ensinar e aprender.

Jovens *Yaiwá* e *Kumuã* são orientados por um Yaí ou Kūmu mais velho, que ensina os benzimentos e cantos que o iniciante deverá realizar para proteger sua família, sua casa e sua própria vida. O Kūmu precisa estar preparado para desmanchar a inveja e a raiva com palavras. O Yaí precisa estar preparado para mandar a inveja e a raiva de volta para o lugar de onde elas vieram.

²⁹⁷ Cercar é explicado pelos Mestres indígenas como sendo uma maneira de tornar protegido o espaço onde a família vive. É uma cerca de benzimento em torno dos lugares.

Os alimentos, água, objetos, casas e corpos são benzidos²⁹⁸ com palavras entoadas pela voz dos Pajés. Nas festas, os cantos saúdam com palavras os visitantes, os donos da casa, crianças, homens e mulheres²⁹⁹. Animais, plantas, águas, terra são evocados em cantos e falas nas festas, roças, parto, morte e rituais diversos.

A palavra é remédio que afasta perigos iminentes. A palavra é remédio que orienta ações, pensamentos e sentimentos para a continuidade da vida. O Kûmu benze a água, só tem água no copo, é a palavra que faz a água curar, faz a comida curar, faz os passarinhos virem para o quintal quando se canta para limpar o terreiro. O canto também é benzimento. A palavra do canto Rainha Uru, no início desse subtítulo, diz que a vassoura é poderosa para limpar a casa, para limpar as palavras rudes que alguém, homem ou mulher, deixa no quintal. O canto tira a quentura, a febre do corpo da gente, afasta o mal, é remédio. Esse canto é reza³⁰⁰.

Tem palavras que machucam, diz a Pajé Esmerinda. Buaupé, uaupé, é uma palavra que se dizia para humilhar, para machucar, para fazer doer. Falavam Uaupé para humilhar quem vivia na beira do Caiari³⁰¹, antes de chegar à Manaus. Uaupé na Língua Geral quer dizer índio, caboclo. Chamavam pessoas indígenas de buaupé para machucar, fazer doer, porque são indígenas, para humilhar indígenas.

A humilhação é desconstituída a partir da reorganização das referências para a relação entre formas e significados, o que possibilita a agência do sujeito do conhecimento em todas as suas formas de comunicação e expressão. O poder do sujeito através da palavra acontece, em especial, a partir da reorientação dos significados para os sons das palavras em português e língua geral. Explica a Pajé Esmerinda: buaupé, em português, quer dizer outra coisa. Seguindo a Pajé, buau-pé é palavra cujos sons em português sugerem outro sentido: buau-pé, sugere “bom pé”. Bom pé, diz a Pajé, é bom, bom é boa pessoa mesmo. A reorganização das referências para a relação entre formas (sons) e significados constitui a agência, a transformação do sentido da palavra. A palavra usada para humilhar é transformada em exaltação.

Desse modo, para os descendentes das sociedades Tukano e Aruak, bem como para os Filhos do Candomblé e Umbanda, as palavras

²⁹⁸Existe uma diversidade de compreensões para as palavras reza e benzimento entre autores e autoras desse artigo, mas não entraremos nos detalhes dessa divergência aqui.

²⁹⁹Filmamos o Canto de Recepção aos Visitantes em 12 de julho na Bahsakawi'i, casa comunal, na comunidade de Fátima, nas proximidades de Manaus, município de Iranduba.

³⁰⁰Para uma análise entre mitopoética e rituais ver Joanna Overing (2006: 19-54).

³⁰¹O rio é conhecido pelo nome Caiari e também Uaupé.

compõem os sentidos que envolvem alimentos, danças, cantos, casa, roça, saúde, cura, nascimento, morte, rituais e práticas cotidianas que participam da vida social. Na vida social indígena Tukano e no Candomblé, as palavras são orientadas pelos interesses que envolvem as circunstâncias em que são pronunciadas. Interesses são explicitados, direcionados e reafirmados através das palavras no cotidiano e em momentos rituais. Os interesses para o uso das palavras entre os Tukano e entre os Filhos do Candomblé reafirmam o poder do uso das palavras entre indígenas e religiões afro-brasileiras.

A palavra escrita, assim como a palavra dita e cantada, pode fazer doer, pode pronunciar vida, morte, saúde, doença, cuidado, amizade, raiva, inveja, guerra, paz, respeito, humilhação. A palavra escrita produz relações sociais. Nesse sentido, as palavras nesse texto devem responder à responsabilidade para o uso das palavras no Candomblé e entre indígenas Tukano e Aruak. As reflexões apresentadas pelos mestres devem atingir a compreensão de outros sujeitos sociais do conhecimento: os antropólogos em suas redes de relações sociais.

Os sentidos das palavras direitos equitativos, respeito e diversidade devem responder à compreensão dos propósitos sociais das análises e reflexões apresentadas. Os sentidos das palavras neste texto estão imbricados às relações sociais que produzem as reflexões, direcionadas para atingir espaços legítimos de produção de conhecimento, em redes de relações que abrangem universidades, centros de ensino e pesquisas, como também espaços sociais destinados aos estudos e ao tratamento da saúde.

O respeito e reconhecimento equitativos são fonte de entendimento para as relações entre antropólogos/as, pesquisadores/as, cientistas e mestres, Pajés, Yalorixás, Babalorixás, Médiuns, no Candomblé e Umbanda, no Espiritismo, em modos específicos de vida social junto aos grupos que legitimam seus mestres.

A expectativa é que esse artigo seja um lugar de *Abertura*. O mesmo termo, abertura, é usado no Candomblé para denominar o momento em que se orientam as condições para a realização da Gira³⁰², para o diálogo simétrico entre conhecimentos tradicionais e ciências, conforme os interesses do Kūmu Ovídio Lemos Barreto, da Pajé Esmerinda Trindade da Silva, da indígena e Msc. Otacila Lemos Barreto, da Yalorixá Maria da Conceição Abreu Oliveira, do Kūmu Justino Melchiol Pena e da doutoranda Jakeline De Souza. As palavras escritas nesse texto devem trazer respeito e reconhecimento equitativos

³⁰²Gira aqui é empregado como sinônimo de Xirê (Verger, 1981:71).

para pesquisadores e mestres dentro das universidades e instituições de ensino e pesquisa.

Canta-se para os Orixás, Ogum, Oxossi, Ossãho, Xangô, Abaluaê, Omolu, Oxum Maré, Bessem, Logum Ode, Tatetotempo, Totoquero, Iroco, Tempo, Iansã, Ibigi (as crianças), Oxum, Iemanjá, Nanã, Oxaguiam, Oxalufam e Oxalá³⁰³.

***“Me chamaram de analfabeta, mas eu não preciso ler para aprender. Meu mestre é Deus, é Deus, Maria e José”.* Joanna D’Arc³⁰⁴: política dos saberes e as categorias sujeito e objeto do conhecimento antropológico**

Não precisamos ler para aprender, para compreender, refletir, avaliar, criticar e contribuir, como canta a Doutrina de Dona Joana D’Arc, Entidade incorporada pela Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira nas Festas de Santo de Umbanda, e que intitula essa parte do artigo.

Nossa travessia da fronteira entre conhecimentos tradicionais e científicos está ancorada na vida social do conhecimento. A vida social é o espaço comum a ambos os campos de produção de conhecimento humano, antropológico e tradicional. A pesquisa antropológica separa a produção de conhecimento em duas categorias sociais: sujeito social enquanto sujeito do conhecimento e sujeito social como objeto de conhecimento. Os Mestres apresentam para a pesquisadora a idéia de que objeto e sujeito do conhecimento são categorias impostas pela estrutura disciplinar, mas na prática somos todos objetos e sujeitos do conhecimento simultaneamente. Então, essa forma de análise que estrutura o pensamento antropológico é incoerente, tendo em vista a dependência da disciplina em relação aos conhecimentos e à vida social de indígenas e afro-religiosos.

As noções de sujeito e objeto foram criadas para responder a determinadas formas de relações sociais. A transformação da vida social produz transformação também nos modos de compreender a política das relações entre essas categorias: sujeito e objeto do conhecimento passam a determinar direitos sobre o conhecimento e, portanto, passam a funcionar como categorias sociais. É o fato de estas categorias serem categorias sociais que nos permite ultrapassar a lógica disciplinar, acadêmica, e refletir, antropóloga e Mestres, criticamente sobre teoria,

³⁰³Segundo a Aracria da Yalorixá Graça de Xangô.

³⁰⁴Doutrina de Joana D’Arc, Candomblé Nação Keto Obá Tundegi cruzado com Umbanda. Terreiro do Pajé Umbandista João Costa, Cidade de Deus, Manaus, 6 de dezembro de 2008.

metodologia e epistemologia do conhecimento antropológico. Em nosso trabalho, as perspectivas do sujeito e do objeto do conhecimento são assumidas como interdependentes desde as perspectivas: epistemológica e social (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

No cotidiano das relações sociais em pesquisa são apresentadas a metodologia, a teoria e a epistemologia do pensamento antropológico, conforme a orientação dos pesquisadores e de acordo com seus mestres na academia, a começar pelo estatuto das relações e atuação do antropólogo/pesquisador em campo. Isso é visível no modo de interação dos pesquisadores com seus pesquisados. A teoria, a metodologia e a epistemologia da Antropologia prescrevem os interesses dos antropólogos em suas pesquisas. “Não preciso ler para aprender”: as regras estão explícitas no jogo de suas propostas, desde o momento em que batem na porta dos pesquisados pedindo acesso a suas vidas sociais, o que se constitui a partir de seus conhecimentos.

Como canta a Cabocla Dona Joana D’Arc e como ensinam os Mestres na continuidade da pesquisa: é possível ler nas relações sociais o pensamento antropológico e científico que determina os interesses de seus sujeitos³⁰⁵. Os Mestres analisam a Antropologia tomando por referência a orientação em pesquisa, a atuação de outros antropólogos, os resultados e as implicações da reflexão antropológica nos contextos sociais e políticos que participam de seus cotidianos. A Antropologia é entendida como mediadora na compreensão dessas implicações, mas também como parte destes contextos, assim como todas as disciplinas e ciências que buscam acesso aos conhecimentos e vida social de povos e populações tradicionais. Na medida em que seus oficiantes dependem desta travessia, o esmero de seus trabalhos está implicado na emergência de outros conhecimentos, o que acompanha a fatalidade da transformação das relações sociais em pesquisa. Os conhecimentos da Antropologia não estão, portanto, nos objetos de pesquisa, mas nas relações sociais que o produzem.

No caso da pesquisa para a tese da doutoranda é a identificação das implicações da orientação das relações sociais em pesquisa com o conhecimento requerido, que possibilita aos Mestres negociar a orientação da análise antropológica. Segundo os Mestres: teorias, métodos e epistemologias são lidos a partir das relações sociais que os produz e que são produzidas por eles.

³⁰⁵Vemos em Geertz (1989) o conceito de cultura, essencialmente semiótico, em que cultura é algo decifrável, como um documento de atuação pública.

Neste trabalho, o esgotamento das possibilidades de negociação da pesquisadora em seu ponto máximo fez-lhe ceder à orientação dos Mestres, condição para que sua pesquisa se realizasse a partir do acesso aos conhecimentos e vida social. Ao submeter-se à orientação dos Mestres, a pesquisadora passa a ter acesso à compreensão destes sobre a estrutura social do pensamento antropológico enquanto parte das relações (sociais) em pesquisa.

Algumas das fontes teóricas que possibilitaram a emergência deste diálogo entre pesquisadores e “pesquisados” são citadas com o propósito de indicar a contemporaneidade das questões apresentadas no artigo. Se do ponto de vista das relações sociais o movimento de pajés pela Propriedade Intelectual dos Conhecimentos Tradicionais é tomado como marco histórico referencial, do ponto de vista teórico, entre a grande quantidade de reflexões que buscam resolver os impasses emergentes da pesquisa antropológica contemporânea, apontamos como marco referencial para a mudança da perspectiva de análise antropológica “o fim da Antropologia” anunciado por Lévi-Strauss (1961).

A participação dos Mestres na produção deste artigo aponta para direito e legitimidade equitativos aos conhecimentos e à participação da doutoranda para a produção de conhecimento em Antropologia Social. Assim, as palavras escritas nesse texto devem possibilitar acesso à compreensão da vida social e dos modos de produção de conhecimento entre descendentes Tukano e Aruak, entre Filhos do Candomblé e entre antropólogos.

Considerando que a produção de conhecimento é também produção de relações sociais, as palavras escritas neste texto propõem-se à ênfase em direitos equitativos para as relações sociais e à produção e autoria compartilhada entre mestres e pesquisadores³⁰⁶.

As expectativas para a mudança na metodologia, teórica e epistemologia das ciências que desenvolvem pesquisas junto a grupos, comunidades, povos e populações tradicionais é de que:

1. as ciências Antropologia sejam capazes de superar as fronteiras entre objeto e sujeito do conhecimento enquanto categorias sociais demarcadas pela disciplina, para o exercício de relações sociais simétricas no processo de produção de conhecimento desde as relações (sociais) em pesquisa;
2. se estabeleça a legitimidade de Mestres nas academias e instituições de pesquisa enquanto sujeitos do conhecimento

³⁰⁶Ver também, nesta coletânea, Tamagno, Gomes e Maidana; e Maidana, Ottenheimer e Rossi.

- produzido a partir da interface entre seus conhecimentos e os conhecimentos científico-disciplinares;
3. sejam amparadas as necessidades de investimento econômico, por parte dos governos e setores competentes, que possibilite aos Mestres condições de exercer seus conhecimentos, produzindo reflexões, análises, tratamentos de saúde, entre as atividades que constituem o exercício destes conhecimento junto às populações que dependem dos mesmos.
 4. que este trabalho cumpra seu propósito de refletir criticamente a relação entre a produção de conhecimento e relações sociais, explicitando as implicações da separação entre sujeito e objeto do conhecimento enquanto produção de relações sociais em pesquisa e tendo como orientação a análise de suas implicações no pensamento e práticas antropológicas.

“Nossa Senhora incensou seu filho amado, para com ele o mundo salvar. Eu incenseio essa Aldeia de Caboclos, pro mal sair e o bem entrar.” - Canto de Limpeza aprendido no Terreiro de Nação Keto Obá Tundegi - Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira. Manaus, 6 de dezembro de 2008.