

## BABEL DA FLORESTA, CIDADES DOS BRANCOS?

---

### Os Marubo no trânsito entre dois mundos<sup>1</sup>

PEDRO DE NIEMEYER CESARINO

#### RESUMO

Este artigo trata da relação entre povos indígenas e as cidades através da análise do caso marubo, povo do Vale do Javari (AM) falante de língua da família Pano. O artigo tem por objetivo investigar os pressupostos do xamanismo e da mitologia mobilizados na compreensão das cidades, dos deslocamentos e da alteridade. Lançando mão das contribuições recentes da etnologia americanista, pretende-se oferecer parâmetros para a análise de problemas conceituais envolvidos no entrecruzamento dos pressupostos indígenas e não-indígenas sobre territórios, mudança e diferença.

**PALAVRAS-CHAVE:** *cidades; povos indígenas; Amazônia; etnologia; xamanismo.*

#### SUMMARY

This paper aims to explore the relationship between indigenous populations and urban spaces through a case study centered on the Marubo, a Panoan-speaking people of the Vale do Javari indigenous reservation (Amazonas state, Brazil). The paper investigates the shamanistic and mythological backgrounds mobilized in the comprehension of cities, spacial displacements and relations with alterity. Through the recent contributions of lowland south-american ethnology, this study offers parameters to the analysis of conceptual problems related to the crossing of indigenous and non-indigenous presuppositions about territories, change and difference.

**KEYWORDS:** *urban spaces; indigenous populations; Amazonia; ethnology; shamanism.*

[1] A pesquisa que deu origem a este artigo se baseia em catorze meses de trabalho de campo entre os marubo do Vale do Javari. O trabalho contou com o apoio do CNPq, do Núcleo Transformações Indígenas (Pronex/Faperj), da Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS, Paris, EREA) e do Centro de Trabalho Indigenista (CTI).

Este ensaio trata da relação entre territórios indígenas e espaços urbanos. Tal relação é aqui estudada do ponto de vista da mitologia e do xamanismo marubo (povo falante de língua pano e habitante da Terra Indígena Vale do Javari, no Amazonas). As reflexões elaboradas pelos xamãs marubo sobre os estrangeiros e as cidades são tributárias de estruturas de fundo do pensamento ameríndio, que vêm sendo elucidadas nas últimas décadas pela etnologia americanista. A falta de maior diluição dos avanços da etnologia, seja no próprio ambiente acadêmico, seja em um ambiente cultural ou político mais amplo, tem causado uma série de equívocos na interpretação dos trânsitos entre floresta e cidade e das estratégias indígenas de ocupação do espaço urbano. As lacunas de informação sobre tais deslocamentos

trazem graves conseqüências para os povos da floresta e suas relações com o mundo não-indígena.

Pretende-se aqui oferecer alternativas críticas e etnograficamente embasadas para certos pressupostos ainda marcados por uma base romântica e positivista. Tais pressupostos sustentam, em linhas gerais, que os supostos “índios” genéricos não possuem pressupostos intelectuais, ou possuem apenas alguns, tão frágeis a ponto de poderem desaparecer em meio aos processos de integração. O tratamento assimétrico é hegemônico; serve de justificativa para argumentações unilaterais tais como as mobilizadas pelo discurso desenvolvimentista em voga. Tal discurso tende a menosprezar o ponto de vista da floresta como uma fonte possível de interlocução e a difundir julgamentos supostamente “especializados” sobre assuntos que a antropologia, ao menos, considera como alguns dos mais difíceis e desafiadores para o pensamento. Afinal, se os primitivos são mesmo todos iguais, quem estaria desautorizado a emitir opiniões formadas sobre o assunto? Um deputado federal, por exemplo, disse recentemente em um jornal de grande circulação que “a cosmogonia tem valor para as populações que não tiveram contato com o não-índio”<sup>2</sup>. Entenda-se, pela negativa, que aqueles que tiveram “contato” não têm mais uma “cosmogonia”, ou ao menos perderam a credibilidade e o direito para tal, pois agora usam shorts adidas, já abandonaram o paleolítico.

Afirmações equivocadas desse gênero espalham-se por diversos setores da *intelligentsia* nacional, como podemos constatar na seguinte passagem de um artigo de Hélio Jaguaribe, recentemente publicado em outro jornal de grande circulação:

*[...] a perpetuação de culturas nativas, em que se fundamenta, no Brasil, a política de reservas, carece de sentido. Em termos antropológicos, pois é impossível sustar o processo civilizatório. As populações civilizadas do mundo são descendentes de populações tribais, que seguiram, em todos os países, o secular caminho que leva paleolíticos a se transformarem em neolíticos e estes, em civilizados*<sup>3</sup>.

O trecho, que se baseia em pressupostos similares aos de Rebelo, dispensa maiores comentários. Basta dizer que varre para debaixo do tapete os genocídios que movimentaram tal “secular caminho”, além de ser uma confissão de ignorância com relação ao conceito de cultura, basilar para disciplinas tais como a sociologia e a antropologia. Rebelo e tantos outros furtam-se ao exercício de investigar as perguntas alheias. Mas afinal, quais são mesmo elas?

[2] Rebelo, Aldo. “O Exército não pode desterrar os não-índios” (Entrevista a Rui Nogueira). *O Estado de S. Paulo*, Primeiro Caderno, 27/04/2008, p.A-8.

[3] Jaguaribe, Hélio. “O jardim antropológico é uma insensatez”. *Folha de S. Paulo*, “Tendências e Debates”, 26/04/2008, p.A-3.

## BABEL DA FLORESTA

A formação da sociedade hoje conhecida como “marubo” (e de tantas outras ameríndias) esconde uma configuração relacional característica da Amazônia ocidental, marcada por uma complexa rede de trânsitos e circulações que, desde os tempos pré-colombianos, parece determinar os modos de se atuar e refletir sobre a alteridade, os impactos da presença dos brancos e da urbanização. Em outros termos, “marubo”, um nome dado para um determinado coletivo pela história da relação com os invasores brancos e peruanos, é algo distinto das hordas de caçadores e coletores perdidos na selva, ou de sociedades atômicas isoladas, fechadas em si próprias. O que chamamos de “sociedade marubo” formou-se em meados do século XIX na região das cabeceiras dos rios Curuçá e Ituí, a partir de remanescentes de povos falantes de línguas pano. Estes remanescentes, dizimados por conflitos internos e, progressivamente, pela pressão das explorações econômicas na região, aglutinaram-se sob a influência de um poderoso xamã (*romeya*) e chefe (*kakaya*) chamado João Tuxáua. No final do século XIX e começo do XX, João Tuxáua passa a reunir os povos dispersos sob a perspectiva do parentesco e do xamanismo: faz com que as pessoas deixem de guerrear entre si e as estimula a adotar um *modus vivendi* baseado no trabalho em grandes roçados, na elaboração de grandes festivais (*saiki*) e no aprendizado de um vasto conhecimento mitológico e xamanístico<sup>4</sup>. Os nomes provenientes de antigos grupos tribais transformam-se então em segmentos de uma nova morfologia social<sup>5</sup>, tais como Povo-Azulão (Shanenawavo), Povo-Sol (Varinawavo), Povo-Jaguar (Inonawavo), Povo-Japó (Rovonawavo), Povo-Arara (Shawānawavo), entre outros. É assim que o sistema social acaba guardando de maneira particular os vestígios da diversidade anterior. Tal diversidade se faz notável, por exemplo, no papel central que a oratória e a diplomacia possuem na vida social<sup>6</sup>, bem como nas próprias comparações com os brancos: “somos como vocês, que se dividem em portugueses, brasileiros, peruanos, americanos...”

A diversidade característica da formação da sociedade marubo faz dela um intrigante exemplo das redes que constituem a paisagem ameríndia e, em nosso caso, a Amazônia ocidental. Vastas redes de troca entre os Andes e os povos da Amazônia são conhecidas pelos estudiosos<sup>7</sup>; a existência de grandes ocupações populacionais e de rotas de circulação tem sido alvo de intensas pesquisas etnológicas e arqueológicas (um bom exemplo é o estudo sobre o Alto Xingu de Heckenberger)<sup>8</sup>. A multiplicidade interna dos povos falantes de língua pano espalhados pela Amazônia ocidental, as conhecidas relações estabelecidas com os falantes de quáchua ou com o inca<sup>9</sup>, são exemplos de que sociedades com a marubo não são entidades fechadas e isoladas, mas *sistemas relacionais abertos*.

[4] Ver Ruedas, Javier. “History, ethnography, and politics in Amazonia: implications of diachronic and synchronic variability in Marubo politics”. *Tipiti* 2 (1), pp. 23-65.

[5] Ver Melatti, Julio Cezar. “Estrutura social marubo: um sistema australiano na Amazônia”. *Anuário Antropológico* 76, 1977, pp. 83-120.

[6] Veja, por exemplo, Sztutman, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens* (São Paulo: tese de doutorado, FFLCH-USP, 2005, pp. 267 ss.) para uma análise da oralidade, diplomacia e chefia tupi; e Franchetto, Bruna. “A celebração da história nos discursos cerimoniais kuikuro” (In: Cunha, M. Carneiro da e Castro, E. Viveiros de (orgs). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII/Fapesp, 1993, pp. 95-117), para o mesmo entre os kuikuro.

[7] Ver Chaumeil, Jean-Pierre. “Réseaux chamaniques contemporains et relations interethniques dans le Haut Amazone (Pérou)”. In: Pinzón, C. e outros (orgs). *Otra América en Construcción*. 46º Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, ICAN, 1991, pp. 9-21; Renard-Casevitz, France-Marie. “História kampa, memória ashaininka”. In: Cunha, M. Carneiro da (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 197-213.

[8] Heckenberger, Michael e outros. “Amazonia 1492: pristine forest or cultural parkland?”. *Science*, v. 301, nº 5640, 2003, pp. 1710-14.

[9] Ver Erikson, Philippe. “Uma singular pluralidade: a etno-história pano”. In: Cunha, M. Carneiro da (org). *História dos índios no Brasil*, op. cit., pp. 239-53; Saez, Oscar Calavia. “O inca pano: mito, história e modelos etnológicos”. *Mana*, v. 6, nº 2, 2000; idem, *O nome e o tempo dos yaminawa*. São Paulo: Editora da Unesp/NuTI/ISA, 2006; Cesarino, Pedro e Colpron, Anne-Marie. “O Sol e o Machado: a figura do inca pano através dos casos marubo e shipiboconibo”, 2008 (mimeo).

Para estes sistemas, os trânsitos entre aldeia e cidade são centrais. Os marubo, muito embora vivam em aldeias que distam dias de viagem das cidades do vale do Juruá e do Alto Solimões, têm propensão especial para os deslocamentos e interlocuções. A distância de suas aldeias, no entanto, garantiu aos marubo uma certa proteção com relação às transformações radicais sofridas pelos povos do vale do Juruá por conta da exploração da borracha. (Os kaxinawá, assim com os yaminawa ou os yawanawa, deixaram de viver em malocas e adotaram quase que exclusivamente as casas de tapiri utilizadas pelos seringueiros<sup>10</sup>.) Nos dias de hoje, o uso de malocas se alia à manutenção de um xamanismo ativo, cujas características muito têm a ver com as multiplicidades e diplomacias que constituem as redes ameríndias desde tempos imemoriais. Como se relacionam com o fluxo intenso para as cidades? Trata-se de fato de duas experiências e modos de socialização radicalmente incompatíveis? Por quais critérios tais trânsitos são pensados? A mitologia e o xamanismo fornecerão algumas pistas.

Os marubo possuem uma complexa mitologia transmitida através de longas narrativas cantadas, que, em linhas gerais, pode ser compreendida como uma mitologia de viagem, centrada nos temas da aliança e da afinidade<sup>11</sup>. O canto de surgimento dos antepassados (*Wénia saiti*), por exemplo, narra a viagem dos povos antigos desde as terras localizadas a jusante, na direção de um grande rio (*noa*), até as terras das cabeceiras. Ao longo do trajeto, os antepassados encontram estrangeiros habitando as beiras do rio *noa* (identificado com Manaus e, por vezes, com São Paulo, Brasília e Rio de Janeiro), em casas com criações de galinhas e roçados. Aqueles mantêm relações sexuais com as mulheres destes e continuam seguindo viagem ao longo do grande rio. Num determinado momento, encontram a famosa Ponte-Jacaré (*kape tapã*), um tema difundido na mitologia pano. No início da ponte, estão novamente alguns estrangeiros vigilantes, donos de cordas de ferro (*mane cheo*). Os antigos chefes e xamãs atravessam a ponte e, já do outro lado, chamam as pessoas insensatas e lascivas que caminhavam atrás deles para a travessia. Quando estão no meio do rio, os chefes pedem emprestadas aos estrangeiros suas cordas de ferro, com as quais deceparam o pescoço da ponte monstruosa. Livram-se assim da presença incômoda dos outros parentes, que ficavam atrás brincando com seus pênis e não sabiam escutar palavras importantes. Com o pescoço decepado, a Ponte-Jacaré vira e os parentes lascivos caem nas águas dos rios, morrendo retalhados pelas piranhas dentadas e por lâminas aquáticas. Suas almas ou duplos (*vaká*) partem então novamente a jusante, dando origem às prostitutas e aos arruaceiros das cidades. Os chefes e xamãs seguem o seu trajeto.

A mitologia marubo, cujas complexas conexões não terminam (assim dizem os próprios xamãs), elabora diversas outras reflexões sobre os não-indígenas, que, de um modo geral, seguem o espírito das

[10] Ver Almeida, Mauro e Carneiro da Cunha, Manuela (orgs). *Enciclopédia da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002; Iglesias, Marcelo Pidrafitá. *Os kaxinawá de felizardo: "corverias", "trabalho" e "civilização" no vale do Juruá*. Rio de Janeiro: tese de doutorado, Museu Nacional/PPGAS/UFRJ, 2008.

[11] Ver Cesarino, Pedro. *Oniska – A poética do mundo e da morte entre os marubo da Amazônia ocidental*. Rio de Janeiro: tese de doutorado, Museu Nacional/PPGAS/UFRJ, 2008; Welang, Guilherme. *Emerging peoples: marubo myth-chants*. Saint Andrews, Scotland: Phd Thesis, University of Saint Andrews, 2001.

clássicas considerações desenvolvidas por Lévi-Strauss na *Histoire de lynx*. Os mitos pan-ameríndios sobre o surgimento dos brancos, indagava-se o antropólogo francês, seriam uma reação à chegada “dos emissários de um outro mundo”?<sup>12</sup>. A resposta é conhecida:

[12] Lévi-Strauss, Claude. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, 1991, p. 292 [ed. bras. *História de lynce*, trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993].

*Fenômeno incompreensível, dizia eu, a não ser que se admita que o lugar dos brancos estava cravado nos sistemas de pensamento fundados sobre um princípio dicotômico que, passo a passo, obriga a duplicar os termos, de modo que a criação dos índios pelo demiurgo tornava simultaneamente necessário que ele houvesse criado também os não-índios*<sup>13</sup>.

[13] “*Phénomène incompréhensible, disais-je, sauf à admettre que la place des Blancs était marquée en creux dans des systèmes de pensée fondés sur un principe dichotomique qui, étape après étape, oblige à dédoubler les termes; de sorte que la création des Indiens par le demiurge rendait du même coup nécessaire qu’il eût créé aussi des non-Indiens*” (ibidem – tradução minha).

A versão marubo de tal tema se encontra na história de Shoma Wetsa, uma mulher de ferro que possuía lâminas afiadas nos braços<sup>14</sup>, com as quais exterminava seus inimigos para, em seguida, devorá-los. Shoma Wetsa vivia em sua maloca com a irmã e o filho, Rane Topãne. Andando na floresta, Topãne encontra Shetã Veka, uma mulher que havia conseguido escapar do naufrágio da Ponte-Jacaré, e decide levá-la para casa como sua esposa. Shoma Wetsa não gosta da decisão do filho, pois sabe que sua nora é uma pessoa ruim, que deveria ter morrido no episódio da Ponte. Seu filho, no entanto, tem três bebês com a mulher e os deixa sob os cuidados de Shoma Wetsa, que, sucessivamente, os esquarteja e devora. Dando-se conta disso, Topãne decide matar sua mãe, mas as diversas tentativas fracassam, pois a mulher é de ferro. Em um determinado momento, Topãne percebe que a mãe teme o fogo. Decide jogá-la dentro de um buraco cavado no meio da maloca, onde há uma fogueira. Antes de morrer queimada, Shoma Wetsa aconselha seu filho a preparar duas espécies de *ayahuasca*<sup>15</sup>, a *ayahuasca* do estrangeiro (*nawã oni*) e a do pássaro *txôtxô* (*txôtxô oni*). Em seguida, ela explode nas chamas: seu fígado cai em algum lugar do rio *noa* e se transforma em machado; seus dentes, em ouro; seus ossos, em ferro. Atrapalhado, Rane Topãne troca as infusões de *ayahuasca* e acaba por tomar aquela que deveria ter ficado reservada para o duplo de sua mãe, que retornaria após a morte do corpo. Quando a mãe vem chegando de volta à maloca, Topãne e sua mulher pensam se tratar dos brancos violentos. Shoma Wetsa se ofende e parte para jusante levando os duplos de seus três netos mortos, dizendo que os brancos voltarão em outra era para matá-los. Um dos duplos de Shoma Wetsa vai então viver junto com o Inca-Machado (*Roe Inka*) na direção do poente; o outro vai viver a jusante, na direção do sol nascente: dão origem aos brancos, tais como os brasileiros que vivem em Manaus e Brasília. A narrativa está em relação de transformação com o mito jê de Auké<sup>16</sup>: ali, é a figura de D. Pedro II que surgia a partir do conflito em um núcleo familiar inicial.

[14] Melatti dedica um artigo a esse mito. Melatti, J. C. “Shoma Wetsa: a história de um mito”. *Ciência Hoje*, v. 9, nº53, 1989, pp. 56-61.

[15] Infusão do cipó psicoativo *Banisteriopsis caapi*.

[16] Ver Da Matta, Roberto. *Ensaio de antropologia estrutural*. Petrópolis: Vozes, 1977.

O mito mostra mais uma vez que o surgimento dos brancos está prefigurado nas mitologias ameríndias e não pode ser compreendido como uma mera reação aos efeitos do contato. Mitologias como a marubo, assim como o próprio processo de formação de tal sociedade, mostram que “contato” não é a rigor um bom conceito para pensá-las<sup>17</sup>. No mito acima, vemos como os brancos surgem de um mesmo núcleo familiar considerado como pertencente aos antepassados dos marubo atuais: a “dualidade em perpétuo desequilíbrio” de que fala-va Lévi-Strauss encontra-se escamoteada na narrativa. A alteridade, a rigor, é constitutiva de povos como os marubo: “é como se os pano sempre tivessem sabido se acomodar a uma forma de alteridade poderosa, ao mesmo tempo útil e ameaçadora, atraente e desconcertante, de que os brancos representariam apenas o último avatar em termos cronológicos”, escreve com precisão Erikson<sup>18</sup>. De fato, para os marubo e outros pano, o inca representa um antecedente dessa relação que, posteriormente, seria estabelecida com os peruanos caucheiros e, nos dias de hoje, com os brasileiros<sup>19</sup>. Noutro canto-mito, “Pedindo machado ao inca” (*Inka Roe Yōká saiti*), são narradas as viagens dos antepassados para o oeste a fim de obter machados de ferro ou pedra junto ao inca: ao longo do trajeto, os povos antigos mais uma vez encontram uma série de outros tais como o “Povo das Mulheres” (*Ai vo Nawa*), com as quais devem copular intensamente a fim de que não sejam devorados. Após uma série de visitas aos povos que se encontram na viagem, chegam enfim à casa de pedra do inca, que lhes oferece uma caíçuma de fezes (*poi waka*, uma metáfora para café, explicavam-me). Aquele que a ingerir por inteiro terá um machado bom; aquele que recusar, um machado ruim. Na posse dos utensílios, retornam para suas terras a fim de cultivar roçados mais extensos<sup>20</sup>. Hoje em dia, é para as cidades adjacentes à Terra Indígena que os marubo viajam para obter instrumentos industrializados, agora, junto aos brasileiros.

Não é apenas nos deslocamentos para as terras dos estrangeiros a fim de obter instrumentos que multiplicidades de povos se encontram. A cosmologia marubo é ela própria um emaranhado infinitista de trajetos, povos e coletivos, visitados pelos xamãs *romeya*. Os espíritos *yovevo* organizam-se também em sociedades e estendem suas relações de parentesco aos marubo, cujo xamanismo é um trabalho de tradução e mediação entre as intermináveis populações do mundo aquático, dos estratos celestes e subterrâneos. Seus duplos passeiam por tais habitações como quem passeia pelas cidades: as casas dos espíritos *Ni Okevo* são todas de pedra, ao modo das casas dos brancos; o duplo do Sol é um estrangeiro barbado, que vive também em uma casa de pedra e possui objetos tecnológicos. O xamanismo marubo replica para o cosmos um esquema similar ao das redes de relação características dos mundos amazônicos: também aqui os xamãs são

[17] Ver Viveiros de Castro, Eduardo. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs, 1986.

[18] Erikson, op. cit., p. 251.

[19] Ver Cesarino e Colpron, op. cit.; Saez, “O inca pano: mito, história e modelos etnológicos”, op. cit.; Erikson, op. cit.

[20] Veja, para um artigo sobre o assunto, Cesarino e Colpron, op. cit.

[21] Ver Carneiro da Cunha, Manuela. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*, v. 4, nº1, 1998, pp. 7-23.

[22] Ver Viveiros de Castro, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: CosacNaify, 2002.

[23] Ver Cesarino, op. cit.

[24] Ver ibidem para um estudo detalhado do assunto, que, embora não possa ser desenvolvido aqui, possui semelhanças com outros xamanismos ameríndios, tais como os warao (Briggs, Charles. "The Sting of the Ray: bodies, agency, and grammar in Warao curing". *Journal of American Folklore*, v. 107, nº 423, 1994, pp. 179-212), kuna (Severi, Carlo. *La memoria ritual*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1996) e sharanawa (Déléage, Pierre. *Le chamanisme sharanahua (enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel)*. Paris: thèse de doctorat, École des Hautes Études em Sciences Sociales, 2006).

[25] A noção é de Viveiros de Castro (*A inconstância da alma selvagem*, op. cit.) e Tânia Stolze Lima (*Um peixe olhou para mim [o povo yudjá e a perspectiva]*). São Paulo: Editora Unesp/NuTI, 2005).

"diplomatas"<sup>21</sup>, ao transitar por uma profusão de coletividades que não deixam nada a desejar às cidades dos brancos e, de certa forma, as antecipam. O neologismo "sociocosmos"<sup>22</sup> aplica-se bem a sistemas xamanísticos tais como o marubo, para o qual o *socius* ultrapassa os limites visíveis. Com seus olhares alterados, os xamãs podem ver o mundo da copa das árvores (*Tama Shavá*) como uma miríade de aldeias e casas, onde vivem intermináveis espíritos com suas línguas e costumes distintos. A paisagem, dizem, é mais vasta do que a de cidades como São Paulo ou Manaus.

Ainda que a mitologia ofereça um lugar para os estrangeiros desde os tempos do surgimento, existem pontos essenciais de contraste. Os estrangeiros, donos da escrita, não são "pessoas pensadoras" (*chinãivo yora*) tais como aquelas que habitam a floresta: "eles têm escrita mas não sabem pensar", explicava-me um xamã. Os estrangeiros lêem no papel, objetivam um conhecimento, que, no caso das "pessoas pensadoras", está internalizado sob a forma de desenhos geométricos invisíveis, os *kene*, através dos quais os xamãs são capazes de traduzir as línguas dos diversos povos-espírito. Em que consiste esse "pensamento" (*chinã*) contrastado ao conhecimento dos brancos? Trata-se de uma reflexão que pretende capturar (a) o surgimento, (b) o trajeto, (c) o estabelecimento e (d) os comportamentos ou características de todos os entes e fenômenos existentes, tais como pessoas, árvores, animais, doenças, dinheiro ou computadores, através dos longos e intrincados cantos *shôki*<sup>23</sup>. O esquema está presente na estruturação das narrativas míticas, tal como podemos ver no caso de Shoma Wetsa: a velha (a) morreu em uma maloca, da qual surge seu duplo que irá (b) realizar um percurso até (c) se estabelecer a jusante no rio *noa* ou junto ao inca, onde permanece (d) falando a língua dos brancos. É esse conhecimento que será mobilizado pelos xamãs em suas relações com os "outros" (espíritos, brancos, missionários, comerciantes, funcionários da Funai...): uma vez identificados os processos de formação de determinados coletivos, a atuação sobre eles torna-se possível. Não há novidade que escape ao esquema, que re-traduz a diferença em seus próprios termos e, assim, permite a atuação xamanística por meio dos cantos<sup>24</sup>.

Seja neste esquema de pensamento desenvolvido pelos cantos, seja nos relatos das experiências visionárias elaborados pelos xamãs, o fenômeno da multiplicidade não é um dado desconhecido, mas uma essência do sistema babélico marubo. Se a floresta, vista pelos olhos alterados, é um conglomerado infinito de habitações, muitas das quais semelhantes às dos brancos, o espaço das cidades também pode ser, alternativamente, morada para espíritos de comportamentos mais próximos aos das "gentes pensadoras". Os espaços são reversíveis; a multiplicação perspectivista<sup>25</sup> do xamanismo não se detém a domí-



nios circunscritos. As visões de *ayahuasca* dos xamanismos sharanawa e shipibo-conibo, em muito semelhantes ao caso marubo, são permeadas por espíritos/mestres estrangeiros, dotados de equipamentos e tecnologias, donos de estabelecimentos comerciais e de instrumentos sofisticados de medicina<sup>26</sup>. Um xamã com o qual trabalhei em Tabatinga e Letícia, cidades fronteiriças do Alto Solimões, e em Cruzeiro do Sul (Acre), dizia que os espíritos-galinha (*takare yochi*) e os espíritos-sabiá do rio grande (*noa mawa*) encontram-se ali em multidões. São tomadores de cachaça e cerveja, mas são pessoas boas: espírito-galinha costuma entrar no corpo/casa do xamã que canta em sua maloca na floresta. Uma vez ali, extrai agentes patogênicos do corpo dos doentes. Assistindo aos desfiles das escolas de samba do Rio de Janeiro pela televisão, o mesmo xamã dizia ser aquela multidão igual à dos espíritos que costuma visitar: são brilhantes, inúmeros e fulgurantes, adjetivos utilizados também pelo xamã yanomami Davi Kopenawa em seus relatos sobre os espíritos *xapiripê*<sup>27</sup>.

Tal reversibilidade é compreensível através da lógica dos termos *yora* (“gente”) e *nawa* (“estrangeiro”). Sentado na varanda da casa que os marubo mantêm em Cruzeiro do Sul com o dinheiro de suas aposentadorias, um homem me dizia que “todos somos *nawa*, mas somos *yora* no meio”. Com isso queria dizer que os marubo, assim como os estrangeiros (brasileiros, peruanos, portugueses, colombianos, americanos etc.), sempre foram compostos de uma diversidade de coletivos. A posição de uma determinada pessoa dentro de uma rede de relações marcada pelo parentesco e pela comensalidade é que a definirá como “gente” (*yora*) em face dos “outros” (outra tradução possível para *nawa*). O par *yora/nawa* não pode, portanto, ser compreendido apenas mediante a oposição “índios/brancos”: seu uso é contextual e posicional; segue, de maneira geral, a lógica da “afinidade potencial” elucidada por Viveiros de Castro<sup>28</sup> e aplicável aos pano<sup>29</sup>. Um branco urbano que passa longas temporadas nas aldeias poderá ser dito *yora* ao integrar o campo do parentesco de seus anfitriões, tornando-se um parceiro de comensalidade e um interlocutor na língua nativa; um marubo que, ao reverso, passa muito tempo nas cidades poderá ser considerado como “estrangeirizado” (*nawaya*) por seus parentes da floresta. Um rapaz “estrangeirizado”, entretanto, ao encontrar esse mesmo antropólogo em uma cidade, dormindo em um quarto de hotel, chamá-lo-á de *nawa* e a si mesmo de *yora*, mesmo que o antropólogo fale em sua língua.

O modo marubo de pensar a alteridade não se baseia em cortes ontológicos intransponíveis, tais como os que se utilizam para fazer o contraste entre os povos da natureza (floresta) e os da civilização (cidade). Se o retorno a um estado de natureza nos é vedado; se nosso senso comum deixa de considerar como “índio autêntico” aquele que abandonou de modo irreversível tal estado para adentrar a civilização

[26] Ver Déléage, op. cit., e Colpron, Anne-Marie. *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre-exemple des femmes "chamanes" shipibo-conibo (Amazonie péruvienne)*. Montreal: thèse de doctorat, Université de Montreal, 2004.

[27] Kopenawa, Davi Yanomami. “Xapiripê”. In: Albert, B. e Kopenawa, D. (orgs). *Yanomami, o espírito da floresta*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil/Fondation Cartier, 2004.

[28] Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, op. cit.

[29] Para o caso kaxinawá, ver Deshayes, Patrick e Keifenheim, Barbara. *Penser l'Autre chez les Huni Kuin de l'Amazonie*. Paris: L'Harmattan, 1994; e para os matis e uma análise comparativa, ver Erikson, Philippe. *La griffe des aïeux*. Paris: Peeters, 1996.



[30] Ver, por exemplo, Vilaça, Aparecida. “Devenir autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne”. *Journal de la Société des Americanistes*, v. 85, 1999, pp. 239-60. Para estudos sobre a relação entre natureza, cultura e as ontologias ameríndias, ver Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, op. cit., e Philippe Descola, *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1986; “Societies of nature and the nature of society”. In: Kuper, A. (org.). *Conceptualizing society*. Londres: Routledge, 1992, pp. 107-26; e *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

[31] Cristiane Lasmar e outros (“Exclusão sociocultural pode ter levado jovens ao suicídio em São Gabriel”. In: Ricardo, B. e Ricardo, F. [orgs.]. *Povos indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006, p. 243) observaram como o estabelecimento de populações indígenas na região de São Gabriel da Cachoeira (AM) não implica uma uniformização das práticas econômicas, mas, pelo contrário, uma reinvenção das situações urbanas a partir das técnicas de subsistência da floresta. Escapa aos propósitos do presente artigo examinar com mais detalhes as estratégias econômicas e políticas envolvidas no trânsito entre aldeia e cidade. Para uma análise de tal questão e das relações de gênero no Alto Rio Negro, ver Lasmar, Cristiane. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora da Unesp/NuTI/ISA, 2005; para as reconfigurações políticas, simbólicas e espaciais na passagem entre maloca e aldeia entre os makuna, ver Arhem, Kaj. “From longhouse to village: structure and change in the Colombian Amazon”. In: Rival, L. e Whitehead, N. (orgs.). *Beyond the visible and the material*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 123-55.

[32] Ver Viveiros de Castro, “Etnologia brasileira”, para uma crítica da noção de aculturação. In: Miceli, S. (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré/Anpocs, vol. 1: 109-223.

[33] Os xamãs *kechitxo* (ou *shōikiya*) atuam sobretudo por intermédio de espíritos auxiliares e dos cantos de cura *shōki*. Seus duplos (*vaká*) não saem de seus corpos para realizar via-

(e a própria civilização como um processo irreversível), o pensamento ameríndio molda-se alternativamente pela idéia de transformação<sup>30</sup>: a possibilidade de estender conexões relacionais aos horizontes mais vastos possíveis é que está em jogo, seja nas regiões do cosmos, seja ao longo da hidrografia ou nas cidades, através de temporadas ou de vínculos mais duradouros. A possibilidade de estabelecer *vínculos* parece ser, pois, um dos lastros dos sistemas em questão e de seus pensamentos pelo parentesco<sup>31</sup>. Vamos observar mais detalhadamente como tal predisposição à alteridade e à relação tem se (des)harmonizado com a vida nas cidades; como, sem que desapareça no falacioso processo de “aculturação”<sup>32</sup>, convive em conflito com o mundo não-indígena.

### CIDADE DOS BRANCOS

As passagens de uma conversa que segue traduzida trazem um bom histórico das relações entre os marubo e as cidades. O narrador é Lauro Brasil, experiente xamã curador. Agora falecido, Lauro fora em vida madeireiro e regatão: conhecia bem os costumes dos brancos e as cidades a jusante (Atalaia do Norte, Tabatinga e Benjamin Constant) e a montante (Cruzeiro do Sul, Guajará/AM), nas quais possuía amigos, “cumpadres” e outras formas de relação, muitas das quais estabelecidas com os patrões do comércio do Alto Juruá. Passou boa parte de sua vida madura em viagem, trazendo produtos dos brancos para serem comercializados nas aldeias do Alto Ituú e vivendo longas temporadas nas cidades, até que se tornou um xamã *romeya*. Neste tipo de xamanismo desencadeado por crises e doenças, a pessoa inteira se altera até que se torne capaz de manter relações de parentesco com os espíritos<sup>33</sup>. A experiência pode ser arriscada e Lauro, que quase chegou a morrer por conta dela, teve os caminhos que ligavam seu corpo/maloca às casas dos espíritos desfeitos por seu irmão mais velho, um xamã rezador (*kechi txo*). As circulações do xamanismo possuem, entretanto, afinidade intrínseca com as viagens para as cidades: num ou noutro caso, exerce-se a diplomacia, o trânsito entre pontos de vista<sup>34</sup>. Lauro falava sobre o início das visitas às cidades e seus desdobramentos:

Pedro: *Antes as cidades eram boas?*

Lauro: *Antes as pessoas não entendiam a língua dos brancos. Não viviam nos brancos. Naquela época, a cidade era boa, era bom viver na cidade. Naquela época, podíamos ficar nas cidades sem documentos. Naquela época em que fomos ver os brancos, na época em que fomos ver os brancos... em 1955 eu fui viver nos brancos. Naquela época, Cruzeiro [do Sul] não era deste tamanho, não era muito grande, podíamos ficar sem documentos, não tínhamos documentos, olhávamos as festas e depois voltávamos para casa, era mesmo assim, naquela época tínhamos medo de bebedeira, não tomáva-*

mos cachaça, assim nós vivíamos, vivíamos bem naquele tempo. Os brancos também, eles cuidavam da gente, “não tomem cachaça!”, eles diziam.

Mas agora não é assim, agora nós todos temos que ter documentos, os brancos perguntam, “você tem documento?”, assim costumamos escutar. Por isso agora tem ficado difícil para os jovens que vão estudar nas cidades. “Vocês têm documentos? Onde vocês fizeram seus estudos?”, assim dizem. Naquela época não havia gente amansada, não havia gente amansada naquela época. Naqueles tempos nós não tínhamos doença, nós não tínhamos febre. Era assim também a fala dos chefes, “não venham para cá quando estiverem gripados, não venham para cá quando estiverem gripados”, e então, “não estou brincando, se houver gripe aqui as pessoas podem morrer, podemos todos morrer por causa da gripe que vocês trazem...”. Mas agora é assim, estou falando destes tempos recentes, agora não dá para entender a doença, não dá para entender o peso da doença, não dá para entender o peso da febre. Agora nós queremos tentar aprender a escrever, queremos aprender a escrever, queremos aprender a língua dos brancos, nós vamos para os brancos, quando estamos nos brancos nós não entendemos sua língua, como é que vamos falar... [...]

Naqueles tempos não tinha gente morando nos brancos, isso foi agora mesmo, agora tem gente vivendo para cá, na direção de Cruzeiro moram alguns jovens, em Atalaia tem muita gente. Agora nós estamos pensando assim, agora é assim que estamos pensando. Eu conversei com meus irmãos e nós pensamos assim. Agora nós vamos trazer os nossos parentes para cá, as pessoas que ficam vivendo nos brancos vão se estragando. Nossos filhos estão acabando, vamos trazê-los de volta para viver em nosso rio, nós temos uma terra muito grande. [...]

Pedro: Por que é que as pessoas que moram em Atalaia ficam assim, tomam cachaça, ficam doidas, mexem com os outros? O que é que tem de ruim na cidade que faz as pessoas ficarem assim?

Lauro: As pessoas ficam assim porque tomam cachaça, querem ver mulher para transar, ficam buscando confusão. As pessoas tomam bebida e ficam doidas, as pessoas tomam cachaça e o espírito dela encosta. Eu passo a querer brigar com esse meu parente de quem eu gosto. Eu me altero, meu pensamento se altera, o espírito da cachaça passa por você, eh!, eu fico querendo te matar, fico pensando em brigar com você. Na cidade é assim. O duplo da pessoa que morreu em briga, do que morreu em briga [assassinado], seu duplo se levanta. Tendo morrido, o seu duplo se levanta e encosta em outra pessoa, encosta em outra pessoa, vai passando por suas costas. Esses espíritos todos, esses espíritos mortos por assassinato, esses que nós chamamos de espíritos guerreiros, as pessoas mortas por armas, o espírito da cachaça, esses todos, uma vez que seus duplos ficaram fortes eles encostam nas pessoas, matam as pessoas, esses espíritos todos que tem nas cidades. As multidões de espíritos ruins, o espírito da cachaça, o espírito da cana, todos esses. [...]

gens pelo cosmos, tal como no caso dos xamãs romeya.

[34] Ver Carneiro da Cunha, “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”, op. cit.

[35] Lauro faz referência a um episódio do canto-mito *Wénia* de que falamos páginas acima.

*Os nossos antepassados, quando viemos surgindo, quando foram surgindo, o vento da terra os exterminou e os Japós do Rio Grande [Ene Iskovo] apareceram, estes que são as pessoas mais bravas, estes são os donos de vocês, de vocês estrangeiros, estrangeiros mais bravos, prendedores [policiais]<sup>35</sup>. O Japó do Rio Grande, seu duplo é que fez surgir aqueles prendedores. Assim eles surgiram, os Japós do Rio Grande, os estrangeiros prendedores. Japó do Rio Grande não é nome de bicho não, é nome de gente, nome de estrangeiro, nome de estrangeiro. Esses Japós do Rio Grande não sabem pensar mesmo, sabem escrever, entendem bastante de escrita mas têm pensamento bravo, tem estrangeiro que é assim. [...]*

*Nós fomos os primeiros donos, nós surgimos primeiro e vocês surgiram depois, nós surgimos primeiro e, tendo surgido primeiro, tendo surgido, uma vez que surgimos vocês então surgiram de lá, surgiram lá há muito tempo, neste lugar que vocês chamam de Europa. Surgindo de lá, vocês quiseram nos pegar. Fazendo assim, os antepassados de vocês acabaram com a gente, vieram tomar as cidades da gente, eles acabaram com muita gente. Quando nossos antigos acabaram, outras pessoas chegaram juntas quando os antigos acabaram e pegaram a terra, ficaram ali vivendo juntos.*

*Assim meu pai contava. Assim vocês vieram, assim vinham acabando com nossos antigos e pegaram a terra, acabaram com os antigos e pegaram a terra. Havia muita gente e vocês, vocês não eram muitos, mas nós aprendemos a sua língua. Algumas pessoas se amansaram, outras ficaram bravas. Essa terra é nossa, nós surgimos primeiro, mas querem pegar a nossa terra. Vocês vieram roubando as cidades. As cidades não são de vocês, a terra é nossa, mas vocês roubaram. Vocês não podem nos pagar? “Não, nós queremos mesmo é pegar a terra, nós retalhamos a terra e não pagamos de jeito nenhum!”<sup>36</sup>. “Dê-nos um avião, nós não vamos acabar rápido! Governo, venha rápido nos pagar!”, eu fico bravo<sup>37</sup>.*

[36] Como é comum nas oratórias ameríndias, Lauro cita/imita a fala dos brancos e, em seguida, a sua própria. As reiteraões são uma marca especial de seu estilo.

[37] Uma versão mais longa deste depoimento foi publicada em Marubo, Lauro Kene. “É tudo pensamento de pajé”, trad. e edição Pedro Cesarino. In: Ricardo B. e Ricardo, F. (orgs.). *Povos indígenas no Brasil*, op. cit., pp. 34-37.

As últimas considerações do depoimento não devem eclipsar um traço notável dos marubo: a admiração pelos estrangeiros, habitantes das cidades ou visitantes nas aldeias. Admiração, cativação: conhecimentos vêm sempre de fora, seja dos espíritos subaquáticos (que, nos tempos míticos, ensinaram a arquitetura das malocas e a caça com arco-e-flecha), seja dos não-índios. A despeito da memória viva dos massacres e correrias que aterrorizaram essas regiões da Amazônia ocidental, não se pretende nos dias de hoje travar uma guerra com os brancos, mas, pelo contrário, abrir espaço para interações possíveis, a partir de premissas distintas, contudo. A possibilidade de conciliar a vida nas cidades com a vida nas aldeias depende, porém e simultaneamente, no plano interno, do desenrolar das atuais relações entre gêneros e gerações e, no plano externo, de mudanças nas instituições e pressupostos dos brancos. Muito embora usufruam da segunda maior área indígena do Brasil, a ausência de serviços essenciais e os decor-

rentes desastres sanitários têm minado o estabelecimento de vínculos harmoniosos entre os marubo e os brancos, comprometendo a vida nas aldeias<sup>38</sup>. Alguns velhos cogitam abandonar a beira dos rios (marcada pelo acesso às benfeitorias e aos produtos das cidades) e se estabelecer nas remotas cabeceiras dos igarapés, a fim de fugir das doenças que escapam ao controle do xamanismo. Como se pretendessem uma espécie de devir-antepassado com essa vida nas cabeceiras, por oposição ao devir-estrangeiro característico do estado atual de relações. Os marubo, dizem, tornaram-se há tempos *eseyavo*, “sábios” ou “respeitosos”, por oposição aos seus antepassados e às populações vizinhas adjacentes, consideradas como “bravas” e propensas aos conflitos. Tal *ethos* intelectual e diplomático acaba por dificultar uma reação das aldeias ao caos que impera no município de Atalaia do Norte. Vamos então investigar essa recusa por um conflito aberto e a opção pela reflexão, conduzida nas intermináveis reuniões noturnas das malocas.

#### DESOLAÇÃO, MESSIANISMO

É provável que o fluxo para as cidades esteja relacionado à inclinação comum da juventude para períodos de experiência em outras terras, tal como argumenta Ruedas<sup>39</sup>, ecoando a propensão dos pano e outros tantos ameríndios para a alteridade<sup>40</sup>. Os xamãs, no entanto, andam preocupados com o atual estado das coisas. Atalaia do Norte é vista como uma cidade essencialmente problemática, fonte de conflitos e desentendimentos de longa data com os brancos. Ainda assim, os marubo ali se estabelecem cada vez mais. Por quais razões? Os perigos de Atalaia têm a ver com a proliferação de espíritos agressivos/assassinos originários de pessoas matadoras e dos espíritos da cachaça, que encostam nas pessoas e as tornam insensatas. Os espíritos agressivos e insensatos interrompem o parentesco, jogam pessoas umas contra as outras, e a cidade parece ser local privilegiado para isso. Nas aldeias, o assédio constante dos espectros dos mortos pode ser monitorado e manipulado pelas atividades dos xamãs, que, com seus cantos, os mantêm afastados das pessoas. A pessoa comum ignora estar sendo prestidigitada por um espectro e, nas cidades, assim permanecerá sem que ele possa ser afastado.

De acordo com um xamã, uma pessoa se torna moradora de rua, alcoólatra ou doente mental justamente por causa do assédio dos espectros dos mortos que perambulam pelas ruas sem rumo: tomando de assalto a pessoa, eles a alteram, substituindo ou eclipsando o duplo que antes tomava conta de seu corpo. Nas aldeias, os mortos são conduzidos pelos xamãs através do Caminho-Morte (*Vêi Vái*) ou então para longe das imediações das malocas. Os brancos insensatos das cidades, no entanto, não sabem o que fazer com seus defuntos. Não

[38] Ver Cesarino, Pedro e Welper, Elena. “Epidemias produzem caos social entre os marubo”. In: Ricardo B. e Ricardo, F. (orgs.). *Povos indígenas no Brasil*, op. cit., pp. 449-52.

[39] Op. cit.

[40] Ver Erikson, *La griffe des aieux*, op. cit.

sabiam, aliás, o que fazer em vida: se foram agressivos, assim permanecerão em seus destinos póstumos. Incapazes de atravessar o longo Caminho-Morte (o mesmo para os marubo e para os estrangeiros), acabam por ficar presos em suas margens ou então recuam para esta terra, onde permanecem atrapalhando os viventes.

Os velhos marubo dizem que, nas cidades adjacentes à Terra Indígena, vivem “os filhos/descendentes de Shoma Wetsa”, isto é, os brancos violentos que surgiram a partir dos duplos dos netos outra devorados pela mulher de ferro. Tais brancos são freqüentemente contrastados aos brancos “bons”, que vêm de terras distantes tais como São Paulo, Brasília ou Rio de Janeiro. Os xamãs desprezam as populações de tais cidades, formadas por pessoas “sem ensinamento” (*ese yama*), cujo comportamento é marcadamente distinto daqueles outros brancos “donos de palavra” (*vana ivorasi*) que vêm de terras mais distantes. Mesmo sabendo que estes estrangeiros são descendentes daqueles que roubaram suas terras em outros tempos, os marubo apreciam sua capacidade de conversa e de aprendizado da língua, oposta ao comportamento desrespeitoso dos brasileiros regionais, com os quais julgam ser difícil estabelecer uma interlocução inteligente.

Numa ou noutra cidade, os jovens criam vínculos com moças brasileiras, alguns dos quais mais duradouros, e aprendem os seus modos do amor e do sexo, distintos dos das mulheres das aldeias. Voltam para sua terra e tentam reproduzir a experiência das cidades em suas casas de tapiri, construídas ao redor das grandes malocas: as paredes internas são forradas de fotografias de revistas; alguns fazem mesas com bancos e estantes, onde organizam fitas cassete e CDs em torno dos aparelhos de som, objetos cobiçados. Isolados dos eventos que ocorrem nas malocas, onde velhos e homens maduros conversam ou realizam rituais, os jovens ficam entre si escutando músicas regionais românticas, jogando cartas ou dominó, fumando cigarros e consumindo cachaça ou outras bebidas, quando disponíveis. Os humores passam das brincadeiras eufóricas à melancolia: neste extremo, os jovens ficam tristes/nostálgicos (*oniska*), pois seus pensamentos estão alhures. Para alguns, o afeto e os compromissos com as mulheres das aldeias e a vivência com as moças brasileiras tornam-se experiências incompatíveis.

É verdade que os cantos dos espíritos (*iniki*) possuem uma semelhança de base com as músicas dos estrangeiros (*nawã kokaiki*): são todas melodias provenientes de fora, de outros povos invisíveis, sendo por isso tristes ou nostálgicas, este tipo de afeto característico dos trajetos e distâncias que marcam a paisagem amazônica<sup>41</sup>. Ainda assim, a audição voltada apenas às músicas dos estrangeiros afasta os jovens da possibilidade de convívio com o parentesco sociocósmico, isto é, com o campo de relações que integra os marubo aos

[41] Ver Cesarino, op. cit.

infindáveis espíritos. É a integração a esse campo que possibilita uma alteração efetiva da pessoa (composta de seu suporte corporal, *shaká* ou *kaya*, e de seus diversos duplos, os *yochi* ou *vaká*), tornando-a apta para atravessar o Caminho-Morte ou a viver com os espíritos após a morte. Alguns jovens acabam por ter seus duplos vivendo nas cidades, enquanto seus corpos permanecem nas aldeias. O resultado é a melancolia, a desolação, os conflitos de gênero e geração, bem como, no limite, a doença (agravada pelos casos diversos de hepatite e malária). Em outros povos ameríndios, talvez por razões similares, suicídios são desfechos frequentes<sup>42</sup>.

A ausência de um ensino escolar diferenciado reforça o quadro desalentador. Sem acesso a um conhecimento crítico sobre os saberes dos brancos, os jovens permanecem também à margem do conhecimento de seus antigos, uma vez que são poucos os que atualmente se engajam nos processos de transmissão das artes verbais e dos saberes xamanísticos. Incapazes de interagir de modo efetivo com ambos os mundos, acabam em um limbo desolador. As seguintes palavras de Davi Kopenawa Yanomami ressoam os dilemas dos marubo:

*Por isso, quando meu pensamento está triste, às vezes me pergunto se, no futuro, ainda haverá xamãs. Talvez não. Nesse caso, nossos filhos estarão tão confusos que deixarão de ver os espíritos e de escutar seus cantos. Sem xamãs, viverão desprotegidos e perderão o juízo. Passarão seu tempo a vagar entre os brancos. [...] Por isso, nos esforçamos sem trégua para convencer nossos filhos e genros a inalar yãkoana e fazer dançar os espíritos como faziam os nossos antigos. Assim as palavras dos xapiripë [espíritos] jamais se perderão<sup>43</sup>.*

É verdade, como dizíamos, que o xamanismo marubo é um sistema babélico de tradução; é verdade que sua mitologia é uma grande narrativa do contato imemorial e dos trajetos por terras alheias e multidões de populações estrangeiras. O conhecimento mitopoético que dá as bases para a atuação do xamanismo de cura pano<sup>44</sup> possui, no caso marubo, recursos para pensar o surgimento das prostitutas, dos marginais, dos alcoólatras e dos policiais bravos. Pôde, ao longo das décadas, calibrar o trânsito para o mundo dos brancos de maneira a garantir a socialidade e a vida ritual das malocas. Por que então a experiência contemporânea com as cidades tem se mostrado tão ameaçadora e desagregadora? Não parece haver uma resposta única para tal questão.

Um xamã dizia que os desajustes nos casamentos, iniciados a partir dos anos 1970, são uma causa provável para a insensatez e as doenças que atualmente assolam as aldeias. Ao estabelecerem relações sexuais escondidas e antes do tempo certo, e com outras moças que não as suas primas cruzadas, os viventes “estragam seu

[42] O fenômeno parece estar relacionado à pessoa cindida ou partida ameríndia: o duplo e a pessoa se ignoram, muito embora afetem-se mutuamente (ver Viveiros de Castro, *Araweté, os deuses canibais*, op. cit.; Lima, *Um peixe olhou para mim...*, op. cit.; Vilaça, *Aparecida. Quem somos nós: questões de alteridade no encontro dos wari' com os brancos*. Rio de Janeiro: tese de doutorado, Museu Nacional/PPGAS/UFRJ, 1996; e, para os kaxinawá e o suicídio, ver Keifenheim, Barbara. “Suicide à la kashinawa: le désir de l’au-delà ou la séduction olfactive et auditive par les esprits des morts”. *Journal de la Société des Americanistes*, v. 88, 2002, pp. 91-110, p. 101).

[43] Kopenawa, “Pensamentos noturnos”, trad. Bruce Albert. In: Ricardo, B. e Ricardo, F. (orgs.). *Povos indígenas no Brasil*, op. cit., p. 21.

[44] Ver Cesarino, op. cit.; Déléage, op. cit.; Townsley, Graham. “Song paths: the ways and means of yamina-wa shamanic knowledge”. *L’Homme* vols. 126-128, 1993, pp. 449-68.



sangue” (*awe imi ichnai*) e repelem os espíritos *yovevo*. Para o jovem xamã Robson Venãpa, o comportamento é sintomático destes tempos, que estão para acabar. Kana Voã, um dos demiurgos, retornará de sua morada no poente e a terra inteira arderá em chamas. A notícia, escutada dos espíritos, é novidade entre os marubo, que não partilham de um messianismo comum a outras populações ameríndias. Atesta, de toda forma, que a relação com o mundo dos brancos urbanos tem sido desarmônica e ameaçadora. As cidades, mesmo que pensadas pelo xamanismo, são ainda um permanente desafio, um espaço a ser re-habitado.

### EPÍLOGO

O panorama acima apresentado não quer dizer que o fluxo para as cidades seja a causa da vida conturbada nas aldeias, derivada, isso sim, das omissões do Estado e da sociedade nacional. Utilizar tal quadro para sustentar algum argumento contrário à manutenção de grandes reservas indígenas, sob o pretexto do esvaziamento populacional e outros tantos, também não se justifica. O problema não está no estabelecimento de frações das populações indígenas nas cidades, mas na falta de acompanhamento e mediação de uma situação imposta aos povos da floresta pelo processo histórico. Os trânsitos entre aldeia e cidade, como vimos, não podem ser pensados pelo binômio natureza/cultura, a espinha dorsal das “equivocidades tradutivas”<sup>45</sup> estabelecidas entre a cultura nacional e as ontologias ameríndias. Reservas indígenas não são jaulas de jardim zoológico, vitrines do paleolítico, grotões onde “índios genéricos” devem ficar para que não percam a sua “autenticidade” e, portanto, a justificativa para a aquisição de seus direitos legais.

De quem são afinal os critérios para delimitar os agrupamentos indígenas, para dizer quais são os seus lugares originais de ocupação? Ou ainda mais, como recentemente delirou um general, para dizer que reservas indígenas trazem a ameaça do separatismo, como se os povos amazônicos partilhassem do mesmo caldo romântico-nacionalista que produziu a desgraça dos Bálcãs? Os processos políticos amazônicos, na maioria referentes a sociedades acéfalas, são intimamente ligados ao xamanismo e sua potência transformativa — parecem situar-se nos antípodas, discute-se bastante, das institucionalizações centradas no Estado e em alguma espécie de filiação à identidade nacional<sup>46</sup>. Na tentativa de rastrear os sentidos ameríndios de comunidade, Viveiros de Castro lembrou bem que a tarefa da antropologia é a de “elucidação das condições de autodeterminação ontológica do outro. E ponto”<sup>47</sup>. Tais condições permitem ao antropólogo especular que

[45] Viveiros de Castro, “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. *Tipiti*, v. 2, nº 2, 2004, pp. 3-23.

[46] Não posso aqui aprofundar as conexões da antropologia política com a etnologia e o tema das cidades, muito embora sejam certamente férteis. O leitor interessado deve se reportar aos trabalhos de Pierre Clastres (*La société contre l'état*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1974 [ed. bras. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: CosacNaify, 2007]), Santos-Granero (Santos Granero, Fernando. “Power, ideology and the ritual of production in Lowland South America”. *Man* (N.S.), v. 21, nº 4, 1986, pp. 657-79.), Descola (“La chefferie amérindienne dans l’anthropologie politique”. *Revue Française de Science Politique*, v. 38, nº 5, 1988, pp. 818-27), Sztutman (op. cit.) e Viveiros de Castro (*A inconstância da alma selvagem*, op. cit., e “Filiação intensiva e aliança demoníaca”. *Novos Estudos*, nº 77, 2007, pp. 91-126), entre outros.

[47] Viveiros de Castro, “Filiação intensiva e aliança demoníaca”, op. cit., p. 47.



comunidade indígena é toda comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros. O “ou” aqui é evidentemente inclusivo: “seja parentesco, seja vizinhança”. Este é um ponto importante, porque ele impede uma definição genética ou genealógica de comunidade. A idéia de vizinhança serve para sublinhar que “comunidade” não é uma realidade genética; por outro lado, colocar “relações de parentesco” na definição permite que se contemplem possíveis dimensões translocais dessa “comunidade”. Em outras palavras, a comunidade que tenho em mente é ou pode ser uma realidade temporal tanto quanto espacial. Em suma, “parentesco” e “território”, para falarmos como Morgan, são tomados aqui como princípios alternativos ou simultâneos de constituição de uma comunidade. Convém sublinhar o caráter não-geométrico desse território: a inscrição espacial da comunidade não precisa ser, por exemplo, concentrada ou contínua, podendo ao contrário ser dispersa e descontínua<sup>48</sup>.

Comunidades indígenas não se situam, portanto, *ou* na floresta *ou* em lugar nenhum, mas nas florestas e nas cidades e nos estratos celestes, nas moradas dos mortos e em quantas posições a cartografia virtual dos pensamentos xamanísticos quiser projetar. O sentido ameríndio de coletivo, também lastreado na memória do espaço (mas não de uma identidade nacional...), baseia-se justamente na idéia de que os vínculos podem ser *produzidos*, e não *dados*, tal como no caso de nossos cortes ontológicos originários da distinção entre natureza e cultura. O discurso contundente de Lauro Brasil não é uma demonstração de separatismo ou intolerância, mas uma reflexão sobre a intolerância e avidez alheias. O pensamento xamanístico não opera pela lógica da exclusão discriminatória (ou se é primitivo, ou se é civilizado), mas por níveis de inclusão e dinâmicas de alteração, para os quais o *outro* é o ponto essencial, e não uma discrepância a ser uniformizada. Resta saber como a vida urbana e os trânsitos para as cidades poderão dialogar com a reinvenção tradutiva e a experiência da diversidade desde sempre familiares ao xamanismo, capaz de oferecer alternativas plurais em meio à imposição do consenso.

---

PEDRO DE NIEMEYER CESARINO é graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo, mestre e doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ). É atualmente bolsista de pós-doutorado da Fapesp no Departamento de Letras da Universidade de São Paulo. É também co-editor da revista literária *Azougue*.

[48] Tal ponto, vale frisar, não constitui um argumento para a defesa de demarcações descontínuas de áreas indígenas, mesmo no caso limite de populações historicamente mais próximas de grandes centros urbanos e áreas de intensa exploração econômica: “Em suma, o índio aldeado, o índio que foi ‘misturado’, que os missionários e bandeirantes desceram, não pode ser culpado de ter perdido suas referências territoriais originais. Essas comunidades vão deixar de ser indígenas porque seus membros foram trazidos à força de regiões diferentes? — ‘Bem... desculpem, mas os jesuítas misturaram vocês com índios de todos os lugares’. — ‘E daí (responde o índio), a culpa é minha? Eu vou ser punido por causa disso? Quero minha terra de volta. Mas já tem muito branco, há muito tempo, nessa terra? — Então vamos negociar.’ A antiguidade da expropriação não a faz deixar de sê-lo. O único prazo de validade é a memória” (ibidem, p. 48).

---

Recebido para publicação  
em 15 de setembro de 2008.

**NOVOS ESTUDOS**

CEBRAP

82, novembro 2008

pp. 133-148

---