

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

A Ética Ye'kuana e o Espírito do Empreendimento

Karenina Vieira Andrade

Tese de Doutorado apresentada ao
Programa de Pós-graduação em
Antropologia Social do Departamento de
Antropologia da Universidade de Brasília,
como requisito à obtenção do título de
Doutor em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Alcida Rita Ramos

Brasília, Setembro de 2007.

Agradecimentos

Algumas pessoas contribuíram de diversas maneiras ao longo da elaboração deste trabalho e a elas dirijo meus agradecimentos.

Em minha orientadora, professora Alcida Rita Ramos, encontrei um exemplo de competência, ética e rigor profissional, que me encorajou, desde a época do mestrado, a prosseguir nesse “mundo à parte” que é a pesquisa com povos indígenas. Sua generosidade em compartilhar pensamentos, apontar caminhos e guiar-me por tal mundo foi decisiva. A credibilidade que ela conquistou junto aos Ye’kuana, nos anos de convivência com ambas as etnias que vivem em Auaris, abriu-me as portas para o trabalho de campo.

Ildeu José de Souza, ao longo do trabalho de campo, foi o responsável, por toda a logística necessária para garantir meu conforto e a viabilidade da pesquisa. Durante a escrita da tese, criou um ambiente de tranquilidade absoluta para que eu pudesse concluir essa etapa da melhor maneira possível. Como se fora pouco, ao longo dos últimos anos têm sido meu companheiro de vida, suportando (sabe-se lá como) uma monografia de graduação, uma dissertação de mestrado e, agora, uma tese de doutorado.

Na preparação para o campo, contei com o auxílio de várias pessoas. Em Brasília, o Sr. Marco Antônio, da Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas – GGEP/FUNAI, ajudou-me a resolver a enrascada burocrática que atrasou em mais de cinco longos e frustrantes meses minha ida a Auaris. Durante o ano seguinte sempre atendeu de pronto a meus pedidos de renovação da autorização de permanência em campo. Já em Boa Vista, contei com a ajuda de dois amigos que salvaram minha pele diversas vezes, Mara e David. David quebrou-me tantos galhos que minha dívida com ele já é maior que a floresta amazônica inteira. A eles, muito obrigada.

A equipe de logística da FUNASA/Boa Vista não só permitiu que eu utilizasse seus vôos regulares para me locomover de Boa Vista a Auaris e vice-versa, mas também transportou por diversas vezes minhas encomendas até Auaris. Agradeço aos Srs. Eurico e Jânio e toda sua equipe. Também contei com o apoio da equipe do Pólo Parafuri, durante viagem com os Ye’kuana àquela região. Após deixá-los para retornar a Boa Vista, fui gentilmente acolhida por essa equipe enquanto aguardava o vôo da FUNASA que me levaria de volta.

A equipe de saúde da FUNASA em Auaris apoiou-me de diversas maneiras ao longo de minha estadia em campo. Serei sempre grata a todos, em especial às enfermeiras Cláudia, Maria Rosa e Andreska, aos técnicos Nilson, Paulo, Rosângela, Kátia (*in memoriam*), Iracilda, Joyce, David, Max, Ana, Francisco, Sandra e Shirlene. Ao Ronaldo, agradeço por todas as caronas Rio Auaris afora.

Contei ainda com o apoio do Sr. Gonçalo dos Santos, administrador regional da FUNAI/RR e do chefe de posto da FUNAI de Auaris.

A todos os Ye’kuana com quem convivi, obrigada por me propiciarem essa experiência única, que ultrapassa a esfera profissional. Não poderia deixar de citar alguns nomes, em reconhecimento à participação efetiva – e afetiva – nesse trabalho. Agradeço, em especial, a:

Marco Antônio e Joana e toda sua bela família, que foram os primeiros a me acolher e tornaram-se amigos, informantes, vizinhos e tudo mais. Lídia, Márcia, Joana, Juliana, Julberlita, Jaci e Ruth me mostraram o alegre mundo feminino. Juliana, minha querida amiga, me ensinou tantas coisas sobre sua gente. Samuel, Martim, Josemar e o saudoso Abraañojanö trataram-me com o carinho e respeito que uma verdadeira *yaaya* merece.

Serei sempre grata à Joana por, além de tudo, me “emprestar” meu companheirinho canino de campo.

João e Teresita, meus maravilhosos anfitriões em Pedra Branca.

Joaquim, que foi muito mais que um professor, sempre paciente e incansável na tarefa de iniciar-me no seu complexo idioma.

Luís, Vitorino e Romeu, por me mostrarem o fascinante mundo de *wätunnä*.

Júlio, Elias, Marco Alexandre, Raimundo, Jaime, Shiidu e Juliana, que foram meus intérpretes em diferentes momentos. Raimundo contribuiu ainda com inúmeros dados sobre diversos temas.

Todos os professores da Escola Estadual Indígena Apolinário Gimenes, em especial a Reinaldo, Henrique e Castro, pelas conversas e ajuda nas traduções. Castro foi ainda meu intérprete em minhas entrevistas com seu pai, Barradas, a quem devo preciosas informações.

Ao tuxaua Néri, pelos cafés compartilhados, pela companhia, às vezes tão silenciosa, e por cuidar de mim de maneira quase imperceptível. *Chanöngena*.

Agradeço à Professora Jandyra pelas conversas tão agradáveis, pelos bolos e pãezinhos, pelos livros emprestados e por cuidar do meu Poli com pequenos agrados.

O CNPq forneceu-me uma bolsa ao longo de quatro anos de doutorado.

A equipe de pesquisa coordenada pela Dra. Alcida Ramos, composta pelas pesquisadoras Sílvia Guimarães, Rosângela Biserra e Lea Tomás, inseriu-me de última hora no projeto “Atores Indígenas, Agentes Interétnicos” financiado por Edital Universal do CNPq, cedendo-me gentilmente parte da verba que custeou minhas passagens aéreas e alguns equipamentos usados em campo.

Os funcionários do Departamento de Antropologia tornam a vida de nós, alunos de pós-graduação, muito mais fácil, e quando estamos em campo, resolvem todas as nossas pendências burocráticas seja junto à universidade, seja junto ao CNPq. Agradeço especialmente a Rosa Venina e Adriana Sacramento.

Agradeço ainda aos amigos e familiares que sempre apoiaram minhas aventuras acadêmicas e amazônicas. Em especial à Dona Neyde, segundo suas próprias palavras, “por me emprestar” aos Ye'kuana.

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	1
Introdução.....	4
Antecedentes desta pesquisa.....	4
Os Ye'kuana.....	6
Fuduwaaduinha.....	8
A pesquisa de campo.....	10
Capítulo I – Wätunnä.....	16
A profecia.....	16
Wätunnä.....	18
A criação do mundo.....	31
Os Ye'kuana e seus outros.....	37
- Mawiisha.....	37
- Maaku.....	40
- Shidishina (Sanumá).....	44
- Iadanaawi.....	62
Capítulo II – Sobre animais e homens.....	74
Animais em wätunnä.....	75
Os tipos ideais: so'to neene, so'to jönö.....	87
- Homens e mulheres: o meio-termo da vida real.....	89
- Os cuidados pré-natais.....	99
- O corpo feminino.....	102
- Os rituais e o sexo.....	106
Capítulo III – Navegar é preciso.....	116
Modalidades de comércio.....	117
- O comércio Intertribal.....	117
- O comércio com os brancos.....	124
- O comércio entre os Ye'kuana.....	138
- Circulação dentro da aldeia.....	143
A linguagem das relações comerciais.....	147
A ética ye'kuana e o espírito empresarial.....	152
Capítulo IV – A vontade de saber.....	172
- A descoberta da escrita.....	172
- Missionários em Auaris.....	175
- Trabalhando na escola.....	180
- O trabalho na saúde.....	190
- Soldados para quê?.....	195
As mortes anunciadas.....	198
Considerações finais.....	207
Bibliografia.....	209

INTRODUÇÃO



ANTECEDENTES DESTA PESQUISA

Meu primeiro contato com os Ye'kuana ocorreu em 2001, quando, ainda aluna do Mestrado neste programa, cursei a disciplina *Etnia e Nação*, ministrada por Alcida Rita Ramos e Nelly Arvelo-Jiménez. A primeira tornar-se-ia minha orientadora da dissertação de mestrado logo em seguida, e a leitura dos trabalhos de ambas sobre os Ye'kuana despertariam mais tarde meu interesse em entender esse povo que se destaca entre seus vizinhos por seu sucesso econômico, alicerce de seu comportamento ativo e orgulhoso frente a seus pares.

No ano seguinte, desenvolvi pesquisa que daria origem à minha dissertação de mestrado sobre o Programa Calha Norte PCN (Andrade 2003), analisando uma das facetas do Indigenismo brasileiro, neste caso, o discurso militar sobre a região amazônica, e os projetos de desenvolvimento regional promovidos ou apoiados por estes, e de que maneira se davam as relações desses militares com a população indígena da região, pois os gestores do PCN consideravam as reservas indígenas como um entrave ao sucesso de seu programa. Nesse período percebi as diferenças entre o movimento etnopolítico brasileiro e o venezuelano, à luz das leituras da mencionada disciplina e dos dados da pesquisa. Os Ye'kuana eram o emblema desta diferença. Enquanto na Amazônia brasileira os povos indígenas buscavam associar-se a organizações indígenas e órgãos como FUNAI e FUNASA para lutar por seus direitos, na Venezuela, os Ye'kuana abriam caminho para que os povos indígenas reivindicassem

seus direitos de forma mais independente, utilizando a imprensa para ganhar visibilidade nacional. Ainda que, muitas vezes, contassem com o apoio de organizações diversas, não dependiam destas para iniciar sua luta por reconhecimento, e como demonstrariam muitas ações, entre elas a autodemarcação de seu território (Simeón Jiménez & Perozo 1994). Além disso, os Ye'kuana na Venezuela desempenhavam uma série de iniciativas empreendedoras, a exemplo da criação de uma cooperativa para comercialização de produtos tradicionais (Dieter Heinen & Cousins 1983). O que chamou ainda mais a minha atenção foi o fato de que os Ye'kuana situados do lado brasileiro também se caracterizavam pela mesma independência de seus parentes venezuelanos, sobretudo com relação ao sucesso com que levavam adiante suas incursões no mundo econômico ao seu redor. Os únicos trabalhos publicados sobre os Ye'kuana que vivem em território brasileiro eram os de Ramos (1980 e 1996) até então¹, e, em ambos, a autora chamava atenção para o caráter empresarial dos Ye'kuana. Assim, inspirada pelas reflexões de Ramos, iniciei a pesquisa que deu origem a esta tese, a qual busca entender de que maneira o modo de vida Ye'kuana os leva à inserção no mundo capitalista que está muito além do simples acesso a bens industrializados. Inspirada na análise de Max Weber (2004 [1904-1905]) sobre a confluência de valores entre a ética protestante e o espírito capitalista, investigo as conexões entre o *ethos* Ye'kuana e a lógica de mercado, na qual se inserem.

¹ Lauriola publicou um artigo em 2003 e outro no ano seguinte.

O S YE'KUANA

A chegada dos grupos Caribe à área conhecida como Maciço Guianense data de, provavelmente, um século antes da conquista (Barandiarán 1974). Esses grupos foram se espalhando e dispersando povos Aruak que viviam na região. A primeira área povoada pelos Ye'kuana, cuja língua é identificada como da família Caribe, foi, provavelmente, nos tributários a nordeste do Rio Padamo, local ainda hoje por eles habitado (Taylor 2005). Já no século XVIII, grupos Yanomami invadiram o território ye'kuana vindos do sul. Os Ye'kuana se dispersaram graças a um vazio criado com a pacificação de grupos Kariña (Arvelo-Jiménez 1974, Amodio *et alli* 1991). Já no século XX, as batalhas do passado com os Yanomami deram lugar a uma hostilidade velada que ainda hoje marca as relações tanto dos Ye'kuana no território venezuelano quanto no Brasil com os vizinhos Sanumá, subgrupo Yanomami (Ramos 1980).

O primeiro registro de contato com os Ye'kuana data de 1744, na Venezuela, quando o Jesuíta Manuel Román os encontra durante sua expedição à bacia do Orenoco, que acabou por descobrir o canal Casiquiare, que liga este rio ao Amazonas. As penetrações e reduções só começaram nessa região, entretanto, em 1756 (Arvelo-Jiménez 1974b). No Brasil, não há uma data exata, mas, provavelmente, o contato se deu nos anos 1950, quando os Ye'kuana encontraram um grupo de missionários que procuravam pelos Sanumá. Somente em 1964 os missionários se estabelecem em Auaris definitivamente, região no extremo norte do Estado de Roraima, habitada pelos Ye'kuana e Sanumá.

Na Venezuela, os Ye'kuana ficaram conhecidos como Makiritare (termo de origem Aruak), enquanto, no Brasil, eram chamados Maiongong, de origem incerta

(Ramos 1980). Ye'kuana é o termo pelo qual o grupo se auto-refere como um todo, embora existam algumas variações, na Venezuela, de acordo com a localização da aldeia. Enquanto os habitantes dos rios Caura e Paragua se chamam Ye'kuana, os povos da cabeceira (rios Ventuari, Cunucunuma, Padamo e Cuntinamo) se dizem Ihuduana. Os que habitam o Alto Orenoco consideram-se os descendentes dos verdadeiros Ye'kuana e se chamam De'kuana (Medina 2003, Jiménez & Arvelo-Jiménez 2001).

Arvelo-Jiménez (2001b) divide em três grandes áreas o território ye'kuana na Venezuela: a região do alto Rio Orenoco e seus afluentes, do Rio Ventuari e do Rio Caura e seus afluentes. Em censo de 1992, estimava-se a população ye'kuana na Venezuela em 4.472 pessoas espalhadas em 59 aldeias, das quais 37 estão localizadas no Estado Amazonas e 22 no Estado Bolívar. No Brasil, eles são cerca de 360, vivendo em três aldeias, duas ao longo do rio Auaris, *Fuduwaaduinha* e *Tajädedatänha* (também conhecida como Pedra Branca), e uma no Uraricoera, conhecida como Waikás. A população de Waikás, fundada em 1984 por um ramo dissidente de Fuduwaaduinha, é de cerca de 60 pessoas; Pedra Branca, na cabeceira do Rio Auaris, é composta por uma velha viúva e suas duas filhas, uma das quais solteira já madura, com uma filha adolescente, e outra com o marido e filhos, perfazendo um total de 13 pessoas. Descendo o rio, a cerca de oito horas de motor de popa (aí incluídas quase duas horas de caminhada num trecho não navegável) chega-se a *Fuduwaaduinha*, a maior das três comunidades, com 282 habitantes².

² Os dados populacionais referentes a Pedra Branca e Fuduwaaduinha resultam de censo por mim realizado, atualizado em dezembro de 2006.

FUDUWAADUINHA

A aldeia onde realizei pesquisa ao longo de 14 meses, 13 dos quais praticamente ininterruptos³, localiza-se na margem esquerda do Auaris, a 280 milhas aéreas de Boa Vista (cerca de 450 km), capital do Estado de Roraima. Assim como as outras duas aldeias ye'kuana em território brasileiro, está no interior na Terra Indígena Yanomami, ironicamente nomeada pelos invasores de seu território tradicional. Fuduwaaduinha fica a apenas alguns minutos de canoa a motor da pista de pouso, onde estão o 5º Pelotão Especial de Fronteira, as instalações da Funasa, o posto da Funai e uma aldeia Sanumá, onde há instalações da Missão Evangélica da Amazônia – MEVA.

Nos anos 1960, os Ye'kuana viviam onde hoje está a aldeia Sanumá, nas proximidades da pista de pouso. Durante um período, ambas as etnias conviveram em aldeias quase contíguas, mas os Ye'kuana se mudaram, primeiro, para um local a apenas dez minutos de caminhada da missão, em 1974, e, no ano seguinte, desceram ainda mais, construindo suas casas a cerca de cinquenta minutos de caminhada da missão, a jusante de Auaris (Ramos 1980). A aldeia ganhou o nome que ainda hoje conserva, pois nas localidades que ocupou na margem direita, era cortada pelo igarapé Fuduwaadu.

Em 1989, os Ye'kuana se mudaram mais uma vez, construindo suas casas na outra margem do rio, a esquerda, sempre buscando uma distância dos brancos e Sanumá de Auaris que lhes permitisse um mínimo de privacidade. Hoje a aldeia é composta de 22 residências, uma casa de festas e reuniões, dois prédios onde funcionam a escola, uma farmácia e posto de atendimento de saúde, uma casa que serve de alojamento aos funcionários da Funasa e outra onde vive a missionária da MEVA, professora que vive

³ Saí de Auaris em duas ocasiões: uma, três meses depois de minha chegada e outra, mais três meses depois. Em ambas fui a Boa Vista comprar mantimentos, permanecendo apenas quinze dias fora da área. Em novembro de 2006, retornei a Auaris para uma curta estada de um mês.

com os Ye'kuana intermitentemente desde 1983. As casas abrigam arranjos familiares que variam desde família nuclear a família extensa de até três gerações (um casal, filhos solteiros de ambos os sexos e filhas casadas com seus respectivos filhos). A configuração desses arranjos domésticos varia conforme a fase do ciclo doméstico em que se encontram (Fortes 1974).

A população ye'kuana tem apresentado alta taxa de crescimento nas últimas décadas. Em 1974 eram 100 pessoas (Ramos 1980), hoje são 342 se somarmos a população de Fuduwaaduinha e Waikás (lembrando que, em 1974, os moradores de Waikás ainda viviam em Auaris). Em 2004, a população de Fuduwaaduinha era de 252 pessoas (Funasa, Censo População Ye'kuana Auaris 2004), passando a 268 em 2005 e 282 em 2006, o que significa uma taxa de crescimento anual de 6,35% para 2005 e 5,22% para 2006. Para se ter uma idéia, a média de crescimento anual da população brasileira é de 1,63% ao ano (Fonte: IBGE, Censo 2000).

As roças ye'kuana fornecem a base da alimentação, cuja principal origem é a mandioca-brava, processada na forma de beiju e farinha. Outras raízes e algumas frutas complementam a dieta, e produtos como cará, batata-doce, inhame, milho, abóbora, cana-de-açúcar, vários tipos de banana, abacaxi, pimenta e tabaco são encontrados nas roças ye'kuana. A coleta de frutos como a pupunha e um tipo de caju silvestre é sazonal. Nas imediações das casas são plantadas frutas como laranja, limão e mamão. A pesca, antes de caráter complementar, hoje ajuda a preencher, ainda que pobremente (apenas peixes pequenos são pescados nessa região de cabeceiras), a escassez crescente de caça. A população sanumá da região de Auaris hoje está em torno dos 1.500 indivíduos, em cerca de 30 aldeias, o que, aliado ao uso de armas de fogo, tem contribuído para a ausência de animais de caça. Entre os animais consumidos pelos Ye'kuana incluem-se

veados, pacas, queixadas, antas e alguns pássaros como mutum, tucano, arara, inambu e jacamim, dentre outros.

O poder político em Auaris está dividido entre dois irmãos, tuxaua e vice-tuxaua, e o conselho formado pelos homens maduros. Nenhuma decisão é tomada pelos líderes sem que o conselho seja consultado. Outrora, os líderes religiosos ou pajés, os *föwai*, também tinham grande status na comunidade. Hoje, não existem mais pajés em Fuduwaaduinha.

A PESQUISA DE CAMPO

Em visita a Auaris em janeiro de 2005, Alcida Ramos, velha conhecida dos homens maduros de Auaris por conta do período que viveu entre os Sanumá de 1968-1970 fazendo pesquisa que resultou em sua tese de doutorado, e das visitas posteriores (Ramos 1980, 1990, 1991 e 1996), negociou com os líderes de Fuduwaaduinha e conselho dos homens minha ida à aldeia para realizar pesquisa junto a eles. Depois de uma tensa reunião de longas horas, em que os homens discutiam reunidos na casa comunal de festas, os Ye'kuana aceitaram minha presença mediante o argumento, apontado por Alcida Ramos, de que não eram conhecidos para além de Boa Vista. De fato, é curioso constatar que pouco se sabe sobre a presença dos Ye'kuana no Brasil. Segundo Lauriola (s.d.), se, oficialmente, a presença dos Ye'kuana foi assinalada no momento da demarcação da Terra Indígena Yanomami, desde então pouco se falou deles. O desejo por reconhecimento motivou não só a aceitação de minha pesquisa como os levou a autorizar a publicação de seus nomes no texto que se segue. Todos os

Ye'kuana têm nomes “de branco” e os utilizam mesmo no âmbito da aldeia, entre si, resguardando seus nomes tradicionais.

Como contrapartida do meu trabalho, já em Auaris, negocieei com os líderes da comunidade a minha assessoria na fundação da Associação do Povo Ye'kuana do Brasil – APYB, criada em julho de 2006. As expectativas para o futuro são muitas, minhas e deles. No momento, diante do desejo da comunidade de criar projetos que aumentem a renda comunitária sem afastar-se de suas tradições, estamos elaborando uma oficina de artesanato, para futura comercialização das peças produzidas por professores e alunos.

As condições de campo foram as melhores possíveis, diante do desejo deles próprios de ter alguém que estudasse sua cultura e língua. Embora Lauriola tenha feito pesquisa em Fuduwaaduinha antes de mim, os Ye'kuana viram com bons olhos a presença de mais um pesquisador entre eles, reforçando assim a possibilidade de num futuro próximo, reverterem o atual quadro de invisibilidade. Além disso, há um interesse crescente dos professores da escola indígena em terem material disponível sobre seu povo, que poderá ser usado como base para preparação de aulas. Logo que cheguei, fui apresentada aos líderes e ao conselho de homens em reunião na casa comunal, onde me pediram que explicasse a natureza de minha pesquisa, com um dos professores fazendo a tradução simultânea para os demais, embora grande parte dos homens de Fuduwaaduinha sejam bilíngües.

Inicialmente hospedei-me na casa que serve de alojamento para os funcionários da Funasa e depois me mudei para um dos cômodos da casa ocupada pelo tuxaua da comunidade, um velho viúvo, e também por um homem recém-chegado da Venezuela para viver em Auaris – trata-se de um especialista nas histórias tradicionais *wätunnä*, que analiso a seguir. Contiguamente a essa casa vivia ainda a neta do tuxaua, seu marido e filhos, na casa de quem ele faz as refeições. Em geral, eu preparava minha

própria comida, eventualmente, sendo convidada a comer na casa de alguma das famílias com as quais tinha maior intimidade, principalmente, quando os homens da casa haviam caçado algum animal.

Procurei participar da vida dos Ye'kuana de diversas formas. Acompanhava as mulheres em sua faina diária, nos afazeres domésticos ou na ida às roças, acompanhava as rodinhas de conversa despreocupadas no fim de tarde e fazia freqüentes visitas nesses horários de provável ócio feminino, quando sabia que teria a possibilidade de obter informações através de conversas informais, à medida que minha habilidade lingüística ia melhorando. contei também com a ajuda constante de uma das únicas mulheres bilíngües, uma jovem de cerca de 20 anos, como tradutora, sobretudo, quando fazia entrevistas formais com mulheres, sempre na minha casa. O cômodo que me foi destinado era independente do resto da casa, o que me permitia privacidade e um ótimo espaço para trabalhar nas entrevistas, nas aulas noturnas da língua ou nas minhas anotações, e ainda nas visitas de alegres grupos de mulheres que eu recebia à noite. Com os homens, trabalhei, principalmente, com entrevistas formais, também realizadas na minha casa. No caso de entrevistados monolíngües, contei com o auxílio de diversos intérpretes, sempre do sexo masculino, de acordo com a disponibilidade do momento.

As narrativas das histórias *wätunnä*, corpo de conhecimento tradicional e cosmológico ye'kuana, foram feitas sempre na língua ye'kuana, e também aí contei com a ajuda de intérpretes. Reunia-me com os instrutores de *wätunnä* em diferentes lugares: na maioria das vezes na casa comunal, o que permitia que outros interessados participassem como ouvintes, outras vezes, as reuniões eram na minha casa, normalmente durante o dia, quando possíveis ouvintes estavam envolvidos com outras atividades. Houve períodos em que mergulhei intensamente no mundo de *wätunnä*, com

sessões diárias junto aos instrutores. Todas as versões analisadas na tese são elaborações minhas em português, junto aos tradutores, da versão narrada na língua ye'kuana.

Fiz duas visitas à comunidade de Pedra Branca, passando alguns dias entrevistando seus moradores. O chefe da família que aí vive, entretanto, passava períodos regulares em Fuduwaaduinha, onde vive sua primeira esposa, seus filhos e netos. Tive a oportunidade de conviver com ele nesses períodos e aprender muito com sua experiência de vida, personagem que foi de tantas expedições comerciais a Boa Vista, fornecendo-me dados valiosos a respeito.

Em dezembro de 2005, acompanhei a viagem de duas famílias extensas, totalizando cerca de 60 pessoas, até a região conhecida como Tucuxim, na confluência dos rios Auaris e Parima. Nossa expedição, composta de 13 canoas, tinha como intenção escolher o local onde será fundada uma nova aldeia em um futuro próximo, buscando, além de uma maior privacidade diante da crescente população de brancos e Sanumá em Auaris, novos territórios de caça. Essa viagem, de 13 dias de duração, permitiu que minha convivência com os Ye'kuana se tornasse ainda mais íntima. Do Tucuxim, parti de motor com um técnico da Funasa e um dos professores ye'kuana, que fazia parte do grupo, para o posto de saúde mais próximo, no Parafuri, área Yanomami, onde pegamos carona num vôo da Funasa até Boa Vista. Essa foi minha segunda (e última, durante os 13 meses ininterruptos de pesquisa) saída para compra de mantimentos. O professor ye'kuana, por sua vez, seguia para Boa Vista porque logo após as festas de fim de ano começariam as aulas da Licenciatura Intercultural na UFRR e os demais professores ye'kuana já estavam lá.

Em Auaris, além da convivência com os Ye'kuana, convivi de distintas maneiras com militares, Sanumá, representantes da Funasa, Funai e MEVA. Os militares e o chefe de posto da Funai raras vezes vêm até a aldeia ye'kuana, que fica na margem

oposta do rio com relação a suas instalações. Sendo assim, minha convivência com eles foi pouca, restringindo-se a algumas reuniões entre eles e líderes ye'kuana para discutir assuntos de interesse comum, a exemplo da manutenção dos postes que levam energia da micro-usina a Auaris, para as quais eu era convidada pelos Ye'kuana. Eventualmente eu visitava o 5º PEF para fazer ligações telefônicas do aparelho público aí localizado, mas que nem sempre funcionava, ou utilizar o computador, disponibilizado para uso da comunidade, para acessar a Internet. Quanto à equipe de saúde, a convivência foi mais próxima, principalmente nos períodos em que ocorreram greves dos servidores por falta de pagamento de salários e em outras ocasiões em que os vôos regulares foram suspensos também por falta de pagamento das horas de vôo às empresas de táxi aéreo. Nessas ocasiões, o número de funcionários em área ficava reduzido, e muitas vezes não havia técnicos para ficar em cada aldeia. Sempre procurei ajudar no possível, nesses momentos de crise, principalmente porque em mais de uma ocasião os dois Agentes Indígenas de Saúde estavam em Boa Vista (um deles tem um filho epilético e a esposa do outro está em tratamento de câncer) e é impossível ao funcionário atender na farmácia sem a ajuda de alguém que conheça minimamente a população, principalmente quando a língua é, para eles, uma barreira.

Viver e fazer pesquisa em uma aldeia indígena significa muito mais que realizar entrevistas formais ou estruturadas. Muitos dados nos chegam de maneiras absolutamente inusitadas, quando participamos de uma atividade coletiva, recebemos uma visita inesperada que veio em busca de um café quentinho, ou quando, simplesmente nos sentamos preguiçosamente no terreiro de uma das casas, nas rodinhas de conversa do fim do dia. É nessas horas que temos acesso aos dados que, realmente, nos mostram se estamos no caminho certo, quando a espontaneidade dá o tom da conversa. Sempre busquei privilegiar esses momentos, lembrando a lição do velho

Evans-Pritchard nas suas reminiscências de campo (2004 [1937]), ao afirmar que, quando chegou à terra dos Nuer, não tinha nenhum interesse em gado, mas passou a interessar-se porque era nisso que os Nuer tinham interesse. Em Fuduwaaduinha, deixei que os Ye'kuana me guiassem por seu mundo, pois, a despeito de ter chegado a campo com um projeto de pesquisa, não tinha a intenção de permitir que minhas questões me cegassem ao que de fato interessa aos Ye'kuana. Com esse espírito, apresento a seguir a minha percepção do modo de vida ye'kuana, a imagem, ainda que incompleta, que deles sou capaz de retratar.



Vista aérea de Fuduwaaduinha, em primeiro plano. Ao fundo, pista de pouso, com o 5º PEF em uma das cabeceiras e as instalações da Funai e Funasa na outra.

CAPÍTULO I – WÄTUNNÄ

A

PROFECIA

O povo Ye'kuana está destinado a desaparecer. Nós, Ye'kuana, vamos nos misturar com os brancos e será o começo do fim. Na realidade, já não existem mais Ye'kuana de verdade. Estamos misturados com Maaku e Mawiisha. Nós fizemos guerra com eles, roubamos suas crianças e mulheres e nos casamos com elas. A língua Ye'kuana não é mais a língua dos antigos, a verdadeira língua. Está repleta de palavras estrangeiras, dos Maaku e Mawiisha. Agora, nós vamos nos misturar com os brancos.

Os antigos pajés nos contaram como tudo iria acontecer. Os brancos chegarão com suas armas, aviões, livros. Os Ye'kuana aprenderão a língua deles e então começará o fim deste ciclo. Já falamos o português, nossos parentes na Venezuela falam espanhol. Os brancos estão por todos os lados, em nossas terras e ao nosso redor. O fim desta era, como nos disseram nossos fōwai, já está em curso. Os brancos trouxeram doenças e, depois, remédios. Fomos deixando de lado nossos próprios medicamentos. A escola chegou, nossas crianças estudam a história dos brancos e esquecem nossa própria história. Os jovens não sabem mais o que os antigos sabiam, fazer canoas, ralos, preparar remédios, cantar e dançar para celebrar os ensinamentos de Wanaadi⁴.

Os antigos fōwai viram tudo e nos contaram. Somente um fōwai é capaz de deixar seu corpo e viajar até o futuro. A chegada dos brancos ao território Ye'kuana marcará o fim deste ciclo e o início de um novo. Cada vez mais nos misturaremos aos brancos e deixaremos de ser Ye'kuana. Nós seremos os primeiros a acabar, antes do fim deste mundo. Wanaadi

⁴ Demiurgo, herói do ciclo de criação Wätunnä.

poupará seu povo do sofrimento final. Os brancos ficarão na terra e sofrerão até o fim.

Primeiro, perderemos nossa cultura, nossa história. Esqueceremos nossa língua casando com os brancos e adotando seus valores, sua língua, sua cultura. Os Ye'kuana vão se misturar cada vez mais, até que não haja mais nenhum, somente filhos de Ye'kuana com brancos. O pessoal vai esquecer como se faz artesanato.

O sol, criado por Wanaadi para vigiar esta terra, está assistindo tudo lá de cima. Wanaadi sempre pergunta a ele, então, ainda há beiju secando?⁵ O sol responde que ainda há. O sol sempre vê se há beiju aqui na terra, secando, para saber se ainda há so'to⁶. Quando não houver mais beijos secando ao sol é porque não há mais Ye'kuana. Por isso, as mulheres sempre colocam beiju ao sol, em cima dos telhados das casas, para que sequem. Chegará o dia em que Wanaadi chamará o sol mais uma vez e este dirá: acabaram-se os beijos, e então Wanaadi saberá que os Ye'kuana acabaram. Ele enviará o sol para queimar a terra. Depois, virá o dilúvio e a água cobrirá tudo. Quando a chuva cessar e a terra secar completamente, um novo ciclo será iniciado. Wanaadi chamará de volta os que morreram. No novo mundo não haverá cobras, doença, brigas, nada de ruim. Todos viverão bem.

Existem muitos sinais que indicam que o fim está cada vez mais próximo. Os antigos diziam: quando os brancos trouxerem escola, vocês perderão a vida de Ye'kuana. Catástrofes e guerras ocorrerão pelo mundo.

Quando este mundo acabar, lua e estrela morrerão também, cairão do céu aqui na terra. Durante muito tempo, nada irá acontecer, até quando Wanaadi retornar à Terra⁷. Os velhos voltarão jovens, não haverá mais doenças, tudo será novamente como foi um dia. Odo'sha⁸ morrerá

⁵ O beiju de mandioca, como foi dito anteriormente, é a base da alimentação Ye'kuana. Além do beiju preparado diariamente antes das refeições, as mulheres separam alguns beijos que deixam secar ao sol até que fiquem duros, como se houvessem sido torrados, ficando com textura semelhante aos nossos biscoitos "água e sal". Depois desse processo, os beijos podem ser armazenados por dias sem que estraguem.

⁶ Gente ou pessoa, conceito relativo apenas aos Ye'kuana.

⁷ Há uma versão em que, embora o conteúdo da profecia seja o mesmo, quem retornará será Kuyujani, herói enviado à Terra por Wanaadi para demarcar o território tradicional Ye'kuana (Jiménez 1994, 2001).

⁸ Cajushäwa, o opositor de Wanaadi, representa a força negativa. Odo'sha são seres malignos, que podem assumir formas diversas, comandados por Cajushäwa para exercer o mal. Assim como na mitologia cristã

junto com este mundo. Cajushäwa morrerá. Por isso, Wanaadi mandará o dilúvio depois do fogo, para matar Odo'sha, que vive em cavernas. Não restará mais nada.

Há uma serra perto do Rio Cuntinamo onde estão os filhos de Wanaadi. Eles sairão depois que a terra secar. Hoje, quando passamos por lá, é possível ouvi-los de dentro da montanha, mas não podemos vê-los. Quando o novo ciclo começar, os Ye'kuana retornarão como senhores desta terra. Os brancos sofrerão como sofrem os índios hoje. Eles tiveram sua chance e fizeram tudo errado, não seguiram os ensinamentos de Wanaadi. É chegada a hora do povo Ye'kuana.

WÄTUNNÄ

O ciclo de histórias *wätunnä* se encerra com a profecia narrada acima, quando o mundo existente dará lugar a um novo mundo e ao início de um novo ciclo. Podemos dizer que *a profecia* é o último ato de um espetáculo sempre inacabado porque, como um moto contínuo, nunca se encerra. Prova disso é que, segundo contam os sábios e historiadores ye'kuana, este não é o primeiro ciclo, mas o terceiro. Houve outras duas tentativas de criar um mundo povoado por seres que estivessem à altura de representar na terra o reino celeste de Wanaadi, mas este, insatisfeito com o resultado, destruiu-os pouco depois de sua criação.

“Você pode ficar dez anos escutando wätunnä todos os dias, cada dia uma história diferente, e não vai escutar tudo. Tem muita história, não acaba nunca”,

existem vários demônios e se pode falar em ‘o demônio’, aqui fala-se em Odo'sha ora no plural, ora no singular. Cajushäwa, assim como Lúcifer, é reconhecido como a entidade negativa superior, o anti-herói que comanda seu ‘exército do mal’.

repetiam-me diversos homens com os quais eu conversava no início da pesquisa⁹. Apesar de deixarem claro o papel crucial de *wätunnä* em suas vidas, só é possível perceber a real dimensão do que isso significa quando convivemos cotidianamente e por um período de tempo prolongado em uma comunidade ye'kuana. De onde vêm os nomes pessoais ye'kuana? *Wätunnä*. Onde se aprende a construir a casa ou *ättä*, réplica do mundo celeste? *Wätunnä*. Onde se aprende a preparar os alimentos de maneira adequada? *Wätunnä*. Onde se aprende como deve se comportar um verdadeiro ye'kuana? *Wätunnä*. Onde se aprende como e quando devem ser realizadas as festividades? *Wätunnä*.

As histórias *wätunnä* são passadas através das gerações, via de regra oralmente (discutirei este ponto mais adiante) e há diversos níveis de conhecimento que se pode atingir. Todo indivíduo ye'kuana, homem ou mulher, conhece em alguma medida ao menos as principais histórias *wätunnä*, aquelas sobre os temas mais debatidos, como o surgimento do mundo e dos seres que nele habitam. Em geral, as mulheres são as que detêm menor conhecimento sobre *wätunnä*; mesmo alguns rapazes muito jovens por vezes sabem mais histórias do que mulheres mais velhas, caso estejam interessados em dedicar-se à aprendizagem de *wätunnä*. Esse processo de aprendizagem, que dura toda a vida, poderá transformar o estudioso em um historiador, um especialista a quem se recorre sempre que é necessário e que fica responsável pelo treino de estudantes da nova geração.

Há diversas regras que regem o mundo de *wätunnä* e que tornam esse *corpus* de conhecimento singular. Ao contrário da História ocidental (leia-se História como matriz disciplinar), ela não é uma mera narrativa do passado e sua conseqüente análise, pois se,

⁹ Lauer (2005) passou por situação bastante similar ao realizar pesquisa com duas comunidades ye'kuana na Venezuela. Em uma passagem de seu texto ele afirma que “para tudo há *wätunnä*, diziam os Ye'kuana, e é impossível construir um modelo da situação atual sem um entendimento de como o cosmos é ordenado e como o mundo surgiu...” (minha tradução).

de fato, narra acontecimentos do passado, o tempo cronológico aqui, crucial na narrativa histórica, não é fator determinante (embora, como veremos, isso não signifique que não exista um encadeamento entre as histórias). Também não é possível afirmar que *wätunnä* é apenas um conjunto de leis, um código ideológico, pois, embora traga em seu bojo leis e códigos morais, também narra eventos. Apressadamente poderíamos dizer, como de fato fizeram alguns missionários – há uma tradução da Bíblia feita por missionários na Venezuela chamada *Wanaadi a’deddu*, que poderíamos traduzir como “Palavras de Wanaadi”, personagem central em *wätunnä* – que *Wätunnä* representa para os Ye’kuana aproximadamente o que representa a Bíblia para os cristãos, mas essa comparação torna-se frágil quando atentamos para o fato de que embora *wätunnä* seja um código moral, religioso, narrando acontecimentos e eventos que constroem o *codex* simbólico-cultural para os Ye’kuana, assim como a Bíblia para os cristãos, ele supera-a em unicidade, pois é a única fonte de sabedoria verdadeira e contém *toda e qualquer* verdade que se pode aprender ou atingir. Mesmo o mais fervoroso cristão que, em nome da sua fé, renegue todas as teorias científicas sobre o surgimento da vida na Terra, admite a existência de outros códigos que norteiam a sua vida em sociedade, outras leis e narrativas históricas. Já para um Ye’kuana, não há outro conhecimento além de *wätunnä*. Tudo aquilo que diz respeito ao que podemos entender como cultura, como algo a ser apreendido, adquirido ao longo da vida, está contemplado em *wätunnä*. Naturalmente, isso exclui o aprendizado daquilo que é estranho à cultura ye’kuana, como veremos mais adiante, pois os Ye’kuana procuram aprender cada vez mais sobre a cultura dos “brancos”, seja na escola, seja na operacionalização de tecnologias que acreditam possam ser úteis à sua vida. Ironicamente, também a Bíblia pode ser explicada por *wätunnä*, pois ela não passa de uma artimanha de *Wanaadi* para enganar Odo’sha, seu oponente, epítome das forças negativas. *Wätunnä* explica também a

existência das diferenças culturais e da dominação tecnológica, que apontam como fator característico dos “brancos”. Por serem os brancos donos dos aparatos tecnológicos, *wätunnä* não contém ensinamentos sobre como manejá-los, e é por isso que os Ye’kuana precisam adquirir este aprendizado diretamente dos brancos, fato importantíssimo ao qual voltarei. Para se ter uma idéia, pois, da dimensão de *wätunnä*, seria como se tentássemos contar toda a história da humanidade desde o surgimento da terra, após o *Big Bang*, em uma única narrativa, detalhada, que contaria a história de todos os povos e culturas conhecidos.

Há certa aura ritual no processo oral de contar uma história, um protocolo a ser seguido, por diversas razões. Em primeiro lugar, não podemos esquecer a natureza sagrada das histórias, que são narrativas dos acontecimentos ancestrais envolvendo importantes personagens que deixaram lições aos seus descendentes. Sendo assim, há ocasiões adequadas para narrar uma história. Ressalto aqui a existência de três níveis de profundidade das histórias, embora David Guss (1989) afirme serem apenas dois: uma versão mais resumida, com foco no caráter anedótico, e a versão completa, secreta e sagrada, reservada aos rituais. Acrescento mais um nível, ou ainda, subdivido o nível anedótico em dois; de fato, existem versões resumidas das histórias, destinadas ao cotidiano, porém, se há aqui um “resumo do resumo”, este, sim, contado anedoticamente, há uma versão mais completa, ainda que resumida, que também obedece a um protocolo e deve ser contada em ocasiões específicas.

Cada vez que se dá um acontecimento na aldeia que tenha relação com qualquer história, esta é contada pelos homens na *ättä*, a casa comunal, para que todos ouçam. Nessa ocasião, os homens mais velhos e conhecedores das histórias aproveitam para discutir versões, acrescentar detalhes à versão dos outros, esclarecer dúvidas e passar o conhecimento aos mais novos. Um exemplo concreto se deu quando eu estava recém-

chegada à aldeia de Auaris, num evento desencadeado por uma picada de cobra. Uma mulher ye'kuana fora picada por uma jararaca e, imediatamente, os homens se reuniram na *ättä*. Inicialmente, disseram-me que um dos velhos convocaria as mulheres para colher plantas mágicas que seriam levadas à *ättä* para serem rezadas e depois todos deveriam tomar banho com as ervas, de modo a proteger a comunidade, pois uma vez que um de seus membros fora picado por uma cobra, animal considerado *odo'sha*, toda a comunidade tornava-se vulnerável, seja a novos ataques, seja à influência maligna de *odo'sha* sob outras formas. Iniciava-se um período de reclusão de cerca de quatro dias, durante o qual era proibido qualquer tipo de trabalho, exceto a preparação de alimentos, bem como a saída de qualquer membro dos limites da comunidade; até a ida às roças para apanhar alimento deveria ser reduzida ao mínimo essencial à sobrevivência, e ninguém deveria andar desacompanhado. Eu estava na aldeia há pouco mais de uma semana, a língua era uma barreira e me comunicava apenas em português. Observando a reunião na *ättä*, percebi que os homens repetiam nomes diversas vezes e pareciam narrar eventos. Então, um jovem sentado ao meu lado, fluente em português, disse-me que o homem contava como o primeiro Ye'kuana havia sido picado por uma cobra, e passou a traduzir a fala dos outros para mim. Dei-me conta de que estava em curso a narrativa de uma história *wätunnä* (descrita em Civrieux 1980 e Guss 1989). Comecei a registrar tudo o que o jovem ia traduzindo e após o término da reunião procurei vários instrutores e, assim, fui paulatinamente sendo introduzida no mundo de *wätunnä*.

As versões contadas quando do acontecimento de eventos são mais completas que as versões “anedóticas” e mais resumidas que as versões reservadas a rituais, sendo que estas últimas nunca são contadas, mas cantadas. As canções podem ser de dois tipos: *a'chudi*, cânticos usados para diferentes finalidades, menos complexos e mais difundidos. É comum homens e mulheres mais velhos conhecerem ao menos algumas

a'chudi, como a destinada a purificar os alimentos a serem ingeridos pela primeira vez por uma criança ou a serem consumidos por uma menina que acaba de ter sua menarca, ou ainda para proteger um recém-nascido. O outro tipo de canção são as *ädami*, que efetivamente narram as versões completas de *wätunnä* e são c(o)antadas em ocasiões especiais, como a festa que comemora a derrubada da mata e plantação de roças novas, *ädwaajä edemijödö* (*ädwaajä* = roça), festa que pode durar até quatro dias, durante os quais o cantador entoa a *ädami*, que narra detalhadamente, neste caso específico, como os ancestrais *ye'kuana* plantaram a primeira roça e como fizeram a primeira festa depois do trabalho encerrado, e celebrar a colheita que viria em breve. Por outro lado, os historiadores *ye'kuana* também narram a história de como tudo isso aconteceu, relatando os eventos principais. Quando afirmo que esta versão narrada é resumida, não significa que sejam omitidos eventos, pois as canções não narram apenas, elas têm um ritmo próprio quase hipnótico, em que o cantor, em monocórdio, descreve eventos, chama por ancestrais *ye'kuana*, evoca símbolos cosmológicos, tudo isso entremeado com a narrativa, fazendo com que novos acontecimentos sejam seguidos de versos extenuantemente repetidos, como em refrão. Na versão contada, os acontecimentos são narrados de maneira formal e as referências a símbolos cosmológicos muitas vezes estão nas entrelinhas, expressos em formas condensadas cujo significado me escapava.

As versões anedóticas, por sua vez, são como “pílulas” que, simplesmente, são ditas por aqueles que conhecem as histórias porque já ouviram de outros, mas não sabem contá-las integralmente, ou quando apenas se deseja responder às perguntas de uma criança curiosa ou diminuir a ignorância da antropóloga recém-chegada sobre os mistérios do mundo *ye'kuana*. Por que o papo do jacu é vermelho? Porque um dia ele engoliu o fogo que Iudeeke e Shichamöna haviam roubado do sapo e escondido em uma montanha. Por que a superfície da lua é coberta de manchas escuras? Porque ele (lua

para os Ye'kuana é um substantivo masculino) tentava enganar a irmã durante a noite, deitando-se em sua rede na escuridão para que não fosse descoberto e, um belo dia, para identificar o culpado, ela sujou as mãos e a vagina com tinta de jenipapo e passou no rosto de lua durante a visita noturna, identificando-o de manhã. Todas essas explicações são retiradas de histórias das quais esses eventos fazem parte. As versões completas são contadas pelos historiadores e aqueles que as ouvem guardam na memória as explicações para as coisas do mundo e os ensinamentos morais retirados delas.

Apesar de serem boas para passar o tempo nas noites monótonas em que as fofocas não rendem, ou para demonstrar ao neófito quão grande é a sua ignorância, para os iniciados essas “pílulas” também exercem uma outra função. Como a *madeleine* de Marcel, personagem de Proust em *Em busca do tempo perdido*, as pílulas remetem narrador e ouvinte iniciados às histórias que são velhas conhecidas. Elas os transportam ao momento do passado em que lhes foi revelada uma história *wätunnä*, reavivam em sua memória o ensinamento dos antigos, às vezes, com uma simples frase. Como diria Lévi-Strauss, as “pílulas” *wätunnä* são boas para pensar, ou, como disse Basso (1988), são “âncoras”, que evocam imagens, remetem os iniciados a um mundo de significados, de lições morais e códigos de conduta.

Desnecessário dizer o quanto o conhecimento *wätunnä* é valorizado e respeitado pelos Ye'kuana. O *status* que pode atingir um renomado historiador é tão alto quanto o de um verdadeiro *föwai*. Quando me diziam da importância dessas duas personagens em suas vidas, mais de um Ye'kuana comparou o processo de aprendizagem e formação tanto de um historiador quanto de um *föwai* com o estudo da medicina, seu exemplo por excelência de um árduo caminho de formação dentre os brancos. Para eles, assim como entre os brancos, apenas grandes homens dotados de muita inteligência tornam-se médicos, somente um grande Ye'kuana, de notável inteligência e com muita dedicação,

poderá tornar-se um historiador ou *föwai*. O treinamento de um jovem aprendiz é árduo e há um longo caminho a ser trilhado até que possa ser considerado um verdadeiro *föwai*. Além da dedicação aos ensinamentos do mestre, o aprendiz deve abrir mão de uma série de coisas de que os Ye'kuana gostam: sal, diversas carnes e mulheres. Mesmo depois de formado, ele viverá uma vida de austeridade.

Assim como o *föwai*, o futuro historiador precisa adotar uma vida dedicada à aprendizagem do ofício. Também deverá abrir mão do consumo de diversos alimentos, o que contribuirá para que suas capacidades intelectuais estejam cada vez mais aguçadas. Um bom historiador deve ser dotado de uma grande inteligência e boa memória para reter a tradição que lhe é revelada oralmente.

As histórias são contadas de preferência na madrugada, porque durante o dia os pássaros escutam e carregam a história consigo, então, o aprendiz ouvirá, mas não memorizará os ensinamentos de seu mestre. Assim, quando à noite todos repousam depois de um dia de trabalho, o aprendiz procura seu mestre em busca de novas lições. Na manhã seguinte, mais uma vez a lida diária o aguarda – não há privilégios de lazer diferenciado para os especialistas ye'kuana.

Desde o início de minha estadia em Auaris, os Ye'kuana diziam-me: “Agora quase não há mais cultura ye'kuana. Nossos jovens não querem mais aprender as coisas da nossa cultura com os velhos, só querem estudar a história dos brancos. Ninguém mais sabe contar histórias, não há mais nenhum pajé. Só tomamos remédio de branco hoje em dia. Em pouco tempo, esqueceremos nossa língua também”. Ouvi diversas vezes esses lamentos, que me eram ditos em um tom pesaroso pelos homens. Eles me diziam ainda que queriam começar a escrever tudo o que ainda se sabia sobre as histórias, reunir os fragmentos em cadernos, para que “salvassem” o pouco que lhes

restava. Entretanto, começou a surgir diante de meus olhos uma outra situação, que me levou a interpretar esses lamentos de maneira diversa¹⁰.

Após o episódio, relatado acima, do acidente ofídico sofrido pela mulher e que desencadeou a narração de uma série de histórias, fui aos poucos descobrindo que não podia levar tão ao pé da letra a afirmação dos Ye'kuana de que ninguém mais na comunidade sabia “as histórias e conhecimento da cultura ye'kuana”. Não só Luís, o historiador recém-chegado da Venezuela para viver em Auaris, mas outros homens de Auaris revelaram-se conhecedores de *wätunnä*. Após o acidente, tendo sido informada que Luís era filho de um famoso historiador, já falecido, e que havia aprendido as histórias com seu pai, procurei-o e relatei-lhe meu interesse em conhecer as histórias. Ele aceitou ser meu instrutor e combinamos um encontro em minha casa, com mais dois homens que seriam os tradutores pois, ainda que Luís fosse fluente em espanhol, as histórias teriam que ser contadas em Ye'kuana. Rapidamente espalhou-se pela comunidade a notícia de que Luís estava me contando *wätunnä*, o que levou vários jovens e homens já adultos a aparecerem em minha casa durante nossas primeiras sessões. Passamos a nos reunir então durante a noite na *ättä*, a casa comunal¹¹, com grande assistência. Os homens aproveitaram para levar adiante o projeto que já era de meu conhecimento: escrever as histórias. De fato, vários deles já tinham algumas histórias escritas em cadernos que levavam para os encontros na *ättä*. Luís iniciava o relato enquanto outros, dentre eles meu jovem tradutor, aproveitavam para anotar as histórias em seus cadernos. Entretanto, Luís não narrava as histórias sozinho, pois outros homens iam acrescentando detalhes à narrativa e passavam a discutir diferentes versões. Descobri que muitos dos que me diziam nada saber, ou saber “apenas um

¹⁰ Ramos (1980) relata que já nos anos 70, quando realizou pesquisa junto aos Sanumá e Ye'kuana de Auaris, os Ye'kuana afirmavam que sua cultura estava fadada ao fim, praticamente esquecida.

¹¹ Trata-se, na realidade, de uma construção ampla onde os homens se encontram todas as noites para conversar e fumar e onde ocorrem os eventos festivos da comunidade – uma espécie de centro comunitário.

pouquinho, quase nada”, conheciam muito de *wätunnä*. Logo eu saberia que essas afirmações não eram uma escusa para escapar da árdua tarefa de contribuir com meu trabalho, mas, sim, a expressão de uma das mais fortes características do *ethos* ye’kuana: a incrível busca pela perfeição, tão idealizada que leva muitos a acreditarem que não têm determinada habilidade, ainda que aos olhos de um forasteiro pareçam exímios especialistas.

Por volta de nossa terceira sessão, foi-me contada a profecia. As histórias *wätunnä*, embora componham um ciclo que descreve desde a criação do mundo até o seu fim, passando pelos dias de hoje, não são contadas segundo uma ordem, pois são independentes umas das outras, uma vez que descrevem eventos autônomos. Tais eventos são relatados segundo a ocasião exige, como no episódio do acidente ofídico, em que foi descrito o surgimento das cobras nesta terra. Se houvesse uma ordenação das histórias, o que aqui chamo de profecia seria o *grand finale*, mas não há, ela foi-me contada logo que comecei a entrar no mundo de *wätunnä*. Só posteriormente ela passaria a fazer sentido, mas no momento em que a ouvi pela primeira vez não fez, absolutamente, nenhum. Para expressar um pouco do meu espanto inicial, reproduzo abaixo um trecho de meu diário de campo escrito naquela mesma noite:

Contaram-me hoje sobre o futuro dos Ye’kuana. Segundo previram os antigos fōwai, o fim da etnia não será nenhum tipo de grande catástrofe, epidemia ou guerra. Não será uma exterminação física, mas cultural. Como já haviam me dito, os antigos previram o que está acontecendo hoje: com a chegada da escola, os jovens esqueceriam os ensinamentos dos velhos, perderiam o interesse por tudo o que diz respeito à cultura Ye’kuana e desejariam ser como os brancos. Hoje, contaram-me o capítulo final dessa história: o destino dos Ye’kuana é misturar-se cada vez mais aos brancos e assim perder sua identidade paulatinamente. Esquecerão sua língua, casarão com os brancos, perderão toda sua cultura. Muitos

cometerão suicídio. Então, quando não houver mais nenhum Ye'kuana, Wanaadi acabará com esse mundo. Antes mesmo que eu perguntasse por que deixaram que os jovens estudassem, por que apoiaram a escola desde o início, por que chegaram a comprar uma casa em Boa Vista para que os rapazes continuassem seus estudos, eles me contaram que os antigos diziam que o destino deles já estava traçado e era inevitável. Eles não conseguiriam impedir o que estava por vir. Ainda assim me pareceu inacreditável que eles passassem a apressar seu “fim”, ao invés de lutar para postergá-lo até onde permitissem suas forças. Saí da *ättä* aturdida. Será que de fato estes homens acreditam que não há nada que se possa fazer, além de cruzar os braços e assistir ao fim de seu povo, assistir os jovens se matando, porque esse é seu destino?

Naquele momento, pouca coisa fazia sentido. Porém, com a perspicácia que lhes é peculiar, os Ye'kuana não haviam me contado realmente todo o “capítulo final”, como se desejassem que eu refletisse longamente sobre ele, como fazem com os jovens aprendizes de *wätunnä*. Somente no encontro seguinte, quando cheguei com tantas questões em mente, pude entender de que se tratava o “destino final”: era apenas o prelúdio de um novo começo. Assim como das outras vezes, o fim deste ciclo daria lugar a um novo, em que os Ye'kuana retornariam e teriam a chance de dominar o conhecimento que hoje os aprisiona: a tecnologia e o saber dos brancos. A figura de *Iadanaawi*, o homem branco, não seria mais associada ao ferro, que lhe permitiu dominar o mundo tecnologicamente. Esse conhecimento seria dado, no novo ciclo, aos Ye'kuana. Assim, ao “apressarem” o seu próprio fim, como a mim me parecia, eles preparavam-se para o recomeço, aprendendo o máximo que podiam, acumulando conhecimento para o retorno triunfal¹².

¹² Devo a Alcida Ramos a idéia de acúmulo de conhecimento por parte dos Ye'kuana para o retorno futuro, idéia essa que se revelaria crucial para entender a fundo o *ethos* deste povo.

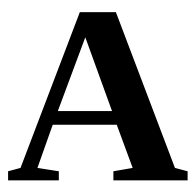
A análise da profecia contida em *wätunnä* revela não só a perspectiva de futuro dos Ye'kuana, mas toca em pontos fundamentais para o entendimento de seu *ethos*. É na profecia que está a chave para o entendimento da lógica ye'kuana, segundo a qual a vida na terra, embora eivada de sofrimento, é fundamental para o futuro glorioso que os espera. Por um lado, se o povo de *Wanaadi* já possui o conhecimento do que é o comportamento adequado a um verdadeiro ser humano, revelado em *wätunnä*, por outro, falta-lhe o conhecimento técnico para dominar o mundo no qual viverão este futuro glorioso. Esse conhecimento técnico é adquirido a duras penas no convívio com os brancos, com os quais aprendem também quais erros devem evitar, para que *Wanaadi* não fique insatisfeito e, mais uma vez, ponha fim ao mundo em que, finalmente, triunfarão. Existir neste mundo para os Ye'kuana é sofrer, aprender e acumular conhecimento.

Analisar as histórias *wätunnä* é, pois, analisar o código moral ye'kuana que guiará essa experiência mundana. Mas, de qual *versão wätunnä* estamos falando? Naturalmente, está excluída aqui a versão mais telegráfica, incapaz de revelar de fato que valores estão em jogo. Restam a versão contada cotidianamente, suscitada por eventos do dia-a-dia ou pela necessidade de evocar determinados valores morais, e a versão mais detalhada, reservada aos rituais e festividades, cantada através de *ädemi* (as canções rituais que narram os mesmos eventos). Para efeito da análise pretendida aqui, opto por considerar a primeira dessas duas versões, por motivos diversos. Primeiramente, são essas as histórias passadas todos os dias às crianças e jovens, de forma que é com elas que estes crescem e constituem noções de moral e constroem sua *persona* social. Sendo assim, a partir dessas versões de *wätunnä*, o indivíduo tem acesso ao modo próprio de ser ye'kuana durante o processo de socialização. Ademais, a linguagem das canções é dominada por poucos. Mesmo homens experientes nos

assuntos de *wätunnä* relataram-me em diversas ocasiões que a linguagem utilizada nas canções para narrar os mesmos eventos descritos em *wätunnä* era totalmente desconhecida da maioria dos ye'kuana, incluindo eles mesmos. Trata-se de um idioma de especialistas, enquanto as histórias contadas são compreendidas até pelas crianças. O vocabulário próprio do estilo cantado nas canções é distinto do estilo contado (que é o mesmo usado no dia-a-dia). Dominado por poucos, não se presta à análise do *ethos* ye'kuana mais geral, nem dos valores passados aos indivíduos no processo de socialização, ou do processo de formação moral do “verdadeiro” Ye'kuana.

A presente análise das histórias *wätunnä*, portanto, é parte de uma estratégia de reconstituição dos valores constitutivos da cultura ye'kuana, possibilitando, assim, ao antropólogo a elaboração de um instrumento que evidencie a lógica que rege a experiência ye'kuana de ser e estar no mundo. Em *wätunnä* estão presentes os principais temas da vida ye'kuana, ora num tempo ahistórico, em que receberam os ensinamentos dos demiurgos, ora num tempo histórico, em que experiências vividas por seus ancestrais interferiram diretamente em sua visão de mundo e deixaram lições para o presente. A cada temática analisada, resgato essas duas dimensões de *wätunnä* aliadas à vivência atual dos Ye'kuana de Auaris frente a essas questões.

Embora a profecia seja o capítulo final dessa grande narrativa, ela está presente, de forma silenciosa, no cotidiano ye'kuana. O que e como se vive hoje é informado pela profecia, como um destino já traçado. Portanto é necessário tê-la presente ao longo da leitura deste trabalho, pois, assim como os Ye'kuana a têm em mente, guiando sua existência, também eu a tive, no processo de construção da análise que se segue.



CRIAÇÃO DO MUNDO

Wanaasedö¹³ pensou em fazer Shii (sol) para iluminar a terra. Ele fez três Shii para iluminar a terra dele. Na terra de Wanaasedö eram quatro os céus, então ficaram quatro Shii. Eles são mais fortes que os daqui, porque se os daqui fossem tão fortes, secariam toda a água da terra.

Wanaasedö fez a terra primeiro, depois fez todos os animais, depois fez as plantas. Por fim, colocou diamante e ouro na terra.

Wanaasedö pensou de novo. Ele queria plantas para que a terra ficasse boa, então ele mandou Wadhe (Bradypus tridactylus, o bicho-preguiça) plantar. Wadhe plantou, ficou bom. Ele fez também o vento, então a terra ficou boa. Ainda não havia pessoas.

Os animais comiam as frutas do mato. Wanaasedö pensou de novo e colocou peixes na água, que cresceram também, como os animais. Quando terminou ele pensou em fazer pessoas.

Wanaasedö disse a Wadhe, agora eu vou fazer uma pessoa, e fez. Era uma boa pessoa, não morria. Mas era sozinha. Então, Wanaasedö pensou em fazer outra pessoa, e fez. Todos os dias ele ia pensando e mais e mais pessoas apareciam. A população foi crescendo.

A primeira pessoa ele chamou de so'to¹⁴. Ele foi crescendo. Ele queria tomar o lugar do pai para comandar esta terra, então Wanaasedö achou-o ruim e mudou o nome dele para Cajushäwa. Wanaasedö disse a

¹³ Assim como Cajushäwa e Odo'sha são um só, Wanaadi, o demiurgo, tem vários nomes: Sedöome, Wanaasedöme, Wanaasedö. São os diversos *dhamodedö* de Wanaadi, os seus duplos. A cada ciclo, Wanaadi envia um *dhamodedö* para criar o novo mundo. Os Ye'kuana dizem que os *dhamodedö* são como "espíritos" que podem ser controlados, mas, ao contrário da noção ocidental de espírito, os *dhamodedö* podem assumir formas corporais, humanas ou animais. Os xamãs ye'kuana também possuíam seus *dhamodedö*, utilizando-os em seus trabalhos. Paralelamente, assim como Wanaadi tem seus *dhamodedö*, um Ye'kuana comum tem seis almas, cada uma delas tomando um destino diferente após a morte. Essas diversas almas não são chamadas, entretanto, de *dhamodedö*, mas de *äkatto*.

¹⁴ O termo *so'to* é usado pelos Ye'kuana para referirem-se a si mesmos e tem o significado de "pessoa", "gente", "ser humano", mas utilizado apenas para se referir aos Ye'kuana. Quando vêm um Ye'kuana ao longe apontam, dizendo, olha, lá está um *so'to*! Nunca usam o termo Ye'kuana nesse sentido. Até mesmo ao falar de sua própria língua, dizem *so'to a'ddedu* (*a'ddedu* – língua, palavra) e não Ye'kuana *a'ddedu*. Assim, quando Wanaasedö percebe que o *so'to* têm mau caráter, muda seu nome – alguém com tal característica não poderia ser chamado de *so'to*.

ele, você agora é Odo'sha. Depois ele fez outra pessoa, chamada Ye'kuana, que era boa. Ele ficou feliz.

Cajushäwa também queria fazer pessoas e foi pensando, pensando, e então foram surgindo Odo'shankomo¹⁵. Ele fez muitos Odo'sha. Wanaasedö não estava satisfeito com sua terra.

Sedööme criou Iyadetaku nonoche, pois estava sentindo-se sozinho. Ele criou a nova terra com uma pedrinha feito diamante, cajunhadiwidichö. Havia criado um so'to, que ficou inteligente e queria tomar o lugar de Sedööme. Sedööme, lá de cima, conhecia seus anseios por ler seus pensamentos e passou a chamá-lo Töwaseiyena, porque seu coração era ruim. Quando ele ficou maior, passou a chamar-se Töwemmenaadi.

Ejaataku nonoche era o céu. Essa terra era ruim, havia muita lama, as pessoas afundavam. Era escuro. Cajushäwa sofria, porque não havia sol nem água, ficando com muita raiva de Sedööme.

Sedööme mandou fogo para acabar com esta terra, porque era ruim. O fogo queimou tudo. A terra começou a girar.. Depois começou a chover. Choveu vinte dias seguidos e ficou tudo cheio de água, por cima das serras. Sedööme queria matar Cajushäwa, mas ele não morreu, fugiu para outra terra.

Depois veio Makunaimä, o dono do fogo, para secar. Ele chegou bem pertinho, ficou muito quente, a água baixou. Então, Sedööme mandou um tipo de beija-flor grande que fica no mar para sugar a água do mar. É por isso que até hoje esse pássaro migra rumo ao oceano. Por isso os rios descem todos até o mar, mas o mar nunca enche, porque o beija-flor suga a água.

Quando secou, não havia nada, nem animais nem pessoas.

Sedööme pensou em mandar o sol. Adetaaku nonoche, a nova terra, ficou iluminada. Esse sol, Entedeyena, foi Sedööme quem trouxe. Existiam vários sóis: Inhajidiyena, Inhawidiyena, Amädakwajiyena,

¹⁵ Komo é o sufixo que marca o plural.

Fadadawaana, Aiawaiumaadi, Wadeiumana, Katadiuena, Iukumana, Attawana. A terra ficou boa.

Sedööme queria criar uma pessoa e mandou Adawoko. Ele veio para cá mas não pisou a terra, ficou pendurado olhando para ver se a terra era boa. O balanço [akai] onde ele estava pendurado era ejosekuiyena, o mesmo que hoje usamos para deixar as crianças que ainda não sabem andar suspensas do chão, pois não é bom que uma criança fique sentada no chão, pode ser perigoso.

Adawoko voltou e disse a Sedööme que não podia ficar na terra. Havia muita lama e não havia ar, ninguém podia respirar. Então Sedööme misturou Adawadaaja nonoche com Adetaaku nonoche [dois tipos de terra], para ficar bom.

Iyuduaana foi a primeira pessoa na terra. Ele chegou sozinho e fez outra pessoa, fez outra, outra, até que havia seis, os companheiros dele. Um deles era Majaanöma. Queria fazer a mulher dele. No fim da tarde ele viu as nuvens, fez uma mulher com elas e chamou-a Kashimanawa, casando-se com ela. Ele criou Kuyujani.

Kuyujani criou outras pessoas, aumentando a população junto com Majaanöma. Eles não faziam sexo, as pessoas surgiam só a partir dos seus pensamentos. Foi Kuyujani quem demarcou a terra ye'kuana. Ele começou a partir de Manöömajödöönha, passou por Kudeewa, na região de Auaris e ficou aí por três meses. Depois, seguiu até o Rio Caura, ficando por lá também algum tempo. De lá foi até Fadännha, na mesma região, depois foi para Anachännha, na região do Ventuari. Em Annachännha ele criou pessoas – primeiro, vários Ye'kuana, depois Iadanaawi [homem branco].

Sedööme pensou em dar respiração a eles. Ele deu a Majaanöma, que deu aos outros. Todos os povos foram então criados.

Sedööme criou Wanaasedöme soprando com seu tabaco. Depois cortou o seu cordão umbilical e jogou fora, junto com a placenta. Esta apodreceu na terra e dela nasceu Odo'sha. É por isso que hoje, quando nascem as crianças, nós enterramos o cordão umbilical e a placenta dentro de um cupinzeiro, daqueles que ficam no chão. Os cupins comem tudo e não há risco de Odo'sha tomar forma.

Eles cresceram separados, Wanaasedöme não sabia que tinha um irmão. Havia uma árvore com frutas que os pássaros gostavam de comer. De madrugada, Wanaasedöme foi caçar com zarabatana. Ainda estava escuro. Ele foi sozinho, mas Odo'sha estava lá. Odo'sha assoviou e Wanaasedöme assustou-se, ficou tremendo. Ele perguntou, quem é, Odo'sha respondeu, sou eu. Wanaasedöme disse, vem cá, Odo'sha não queria ir, mas foi. Odo'sha disse, sou eu, seu irmão. Wanaasedöme perguntou, como é seu nome, ele disse, Odo'sha. Wanaasedöme perguntou, e meu nome, você sabe, Odo'sha respondeu, você é Sedöome. Odo'sha ganhou essa disputa verbal, porque sabia quem ele era, e ficou mais forte.

Amanheceu, Wanaasedöme voltou para casa. Odo'sha disse, vou com você, sou seu irmão, e foi. Quando chegaram, Wanaasedöme fez um muro do tamanho de uma serra, para ficar separado de Odo'sha, porque não queria conversar com ele. Odo'sha queria ouvir as palavras dele, criou o vento para trazer as palavras de Wanaasedöme até ele.

Wanaasedöme criou Wannato, seu companheiro. Eles conversavam, Cajushäwa ficava ouvindo.

Wanaadi vivia na casa que construiu, Ku'shamakaadi, junto com Wannato. Quando terminou a casa, ele fez festa para inaugurar. Ele cantou e dançou, mas na verdade ele queria ir embora, por causa de Odo'sha. Ele precisava enganar Odo'sha.

Wanaadi cuspiu e seu cuspe ficou cantando. Assim, ele enganou Cajushäwa [outro nome para Odo'sha] e foi embora. Bem longe, ele sentou-se e cozinhou uma jibóia, depois deixou lá no caminho.

Enquanto isso, amanhecia. O cuspe ainda estava cantando, mas foi ficando fraco porque começou a secar. O galo cantou "Wanaadi partiu" e Cajushäwa pensou, será que ele foi mesmo? Wanaadi já estava longe.

Ao longo do caminho, Wanaadi cozinhou animais, mutum (Crax alector), cotia (Dasyprocta azarae), surubim, e deixava para enganar Odo'sha. Ele plantou uma árvore waju'na (ingá) e deixou uma pessoa vigiando. Ele foi descendo pelo Rio Cunucunuma até chegar ao Orenoco. Ele foi andando, mas queria esperar o cunhado, Wannato, então fez um

rio reto para ver se ele estava vindo. Wanaato não chegava. Wannato havia dito a ele, no dia em que ele partira, “amanhã eu vou”, mas não foi. Por isso até hoje nós falamos a outra pessoa “amanhã eu vou”, mas não vamos.

Wanaadi resolveu continuar. No caminho, deixou seu corpo para enganar Cajushäwa, mas sua alma seguiu em frente.

Ele matou um veado (Mazama americana), retirou o bucho, foi andando e chegou a uma cachoeira. Ele cheirou akuja¹⁶ e passou por baixo da cachoeira. Seguindo seu caminho, chegou até Caracas. Lá ele construiu uma cidade cheia de gente, para enganar Cajushäwa. Escreveu a Bíblia e deixou-a lá.

Cajushäwa achou a cobra cozida no caminho, achou o mutum, foi achando todos os animais que Wanaadi deixou no caminho. Wanaadi queria que ele comesse, para morrer, mas ele não comeu. Quando chegou ao ingá, perguntou ao vigia, quando foi que Wanaadi passou por aqui, o vigia que Wanaadi tinha deixado lá respondeu, faz muito tempo, não está vendo essa árvore, foi ele quem plantou quando passou por aqui, veja como já está grande, já faz um ano. Ainda assim, Cajushäwa não se convenceu e continuou. Mais adiante ele viu o corpo de Wanaadi e o pessoal disse, olha, Wanaadi se matou. Mas Cajushäwa não se convenciu e pensava “é mais um truque de Wanaadi”, e continuava.

Quando Cajushäwa chegou ao lugar onde Wanaadi havia matado o veado e retirado o bucho, perguntou ao vigia que estava lá, Wanaadi passou por aqui, o vigia disse, sim, olha aqui o bucho dele, que ele retirou. Wanaadi fez isso para Cajushäwa retirar o bucho dele também e morrer, mas nada disso fazia Cajushäwa desistir. Ele chegou à cachoeira. Entretanto, como não cheirou akuja, foi por cima dela, e não por baixo, como fez Wanaadi. Cajushäwa chegou a Caracas. Lá ele procurou Wanaadi, mas não encontrou. Deu a volta ao mundo, mas não achava Wanaadi. Voltou a Caracas e continuou procurando. Deram a Bíblia a ele e disseram, leia e você encontrará Wanaadi. Mas era só um truque de

¹⁶ Um dos três pós utilizados por xamãs ye’kuana para entrar em transe ritual. Eu não pude identificar as árvores das quais eram preparados estes pós, pois não há mais xamãs em Auaris. Os outros são *aiyuku*, com o qual se preparava um líquido que depois de deixado secar ficava duro como breu, que o xamã raspava e cheiraria na hora do transe, e *kaaji*, com o qual se preparava uma bebida, adicionando água.

Wanaadi para enganar Cajushäwa. Wanaadi já havia partido para o céu e deixou Cajushäwa sozinho aqui na terra. Desde então, Cajushäwa exerce aqui o seu poder.

O ciclo que está em curso é a terceira tentativa de Wanaadi de criar uma terra boa para se viver, depois que as outras duas fracassaram. Nos ciclos anteriores, os so'to decepcionaram Wanaadi, ao desejarem tomar seu lugar. Talvez isso explique porque os Ye'kuana estão sendo punidos neste terceiro ciclo. Entretanto, como nos mostrou a profecia, desta vez, devido ao desrespeito de Iadanaawi pela ordem estabelecida por Wanaadi, também este ciclo está fadado ao fim, dando lugar a um novo. A vida neste ciclo resume-se na batalha contra Odo'sha. Viver é estar em constante luta contra a influência maléfica dele, que reina na terra desde a partida de Wanaadi. Uma terra governada por Odo'sha não poderia, de fato, vingar. Os Ye'kuana, conhecedores dos ensinamentos de Wanaadi através das *wätunnä* passadas de geração a geração, serão poupados do sofrimento final, enquanto Iadanaawi, que fechou os ouvidos às palavras de Wanaadi e passou a agir sob a influência de Odo'sha, sofrerá com um fim terrível. Como recompensa por ter abandonado os Ye'kuana à sua própria sorte, ao deixar a terra, Wanaadi iniciará o novo ciclo legando a eles todo o poder sobre os outros povos. Quando Sedöome voltar, reunirá todos os povos e perguntará, a um por um: quem sou eu? Todos, Iadanaawi, Sanumá, WaiWai, Macuxi, dirão “não sei”. Apenas os Ye'kuana responderão, você é Wanaadi, então Sedöome dirá, vocês são meus filhos, meu povo, vocês não mentem. Então, os Ye'kuana serão recompensados.

O S YE'KUANA E SEUS OUTROS

*Mawiisha*¹⁷

Em *wätunnä* há o relato de três grandes guerras contra os maiores inimigos Ye'kuana. A primeira guerra foi contra Mawiisha, o terrível povo canibal.

Os Mawiisha capturavam os Ye'kuana e os obrigavam a trabalhar como escravos. Quando alguém parava para descansar, eles ficavam com raiva e mandavam-no buscar água e lenha, que seriam usadas para cozinhar o escravo. Depois, eles o comiam. Eles eram da família da onça, por isso gostavam de comer gente.

Mawiisha comeu Fadufa, o pai de Wadataduuma, que resolveu vingar-se. Ele foi à procura dos Maaku (também chamados pelos Ye'kuana de Iyamaadu) para pedir ajuda. Os Maaku moravam acima de Waikás¹⁸, em um lugar chamado wademönhä. Os Maaku eram grandes guerreiros e aceitaram ajudar os Ye'kuana a derrotar os temidos Mawiisha. Reuniram-se com os Ye'kuana para se prepararem para a batalha. Caçaram kudukwadu (Odontophorus capueira, ave conhecida vulgarmente como Uru ou Capoeira), cozinham e dividiram em vários pedaços pequenos, fazendo a refeição ritual. Aquele que não partilhasse dessa refeição não estaria apto para a batalha.

Os Ye'kuana costumavam fazer uma espécie de tocha com cupinzeiros, que depois de esvaziados, eram preenchidos com a resina de uma árvore, com propriedades inflamáveis. Quando acesa, queimava até consumir toda a resina, iluminando o caminho para que eles pudessem andar na mata durante a noite. Partiram em busca da aldeia Mawiisha, Kukuninha (onde hoje é Iyanatunha, região da Venezuela habitada pelos

¹⁷ Não identifiquei na literatura de que etnia indígena se trata. Apesar de insistir em perguntar aos Ye'kuana se há outro nome pelo qual os Mawiisha eram conhecidos, jamais consegui obter uma resposta que me desse pistas sobre esse povo já extinto, segundo os Ye'kuana. Koch-Grunberg (1979) menciona os Mawiisha, sem igualmente identificá-los com outro nome.

¹⁸ Região às margens do Rio Uraricoera, nas proximidades da ilha de Maracá. Há uma comunidade Ye'kuana de cerca de 60 pessoas em Waikás, fundada em 1984 por famílias que outrora viviam em Auaris.

Ye'kuana). A comunidade era toda cercada por altas muralhas. Os Ye'kuana e Maaku esconderam-se nas proximidades. Eis que um dos prisioneiros Ye'kuana saiu para buscar água e lenha. Os que estavam de tocaia aproximaram-se e disseram, nós vamos atacar durante a noite, quando vocês escutarem o barulho, deem-se no chão, pois nós vamos matar os Mawiisha. Avise aos outros.

Os Ye'kuana cercaram a muralha. Era noite, chovia, trovejava. Os Mawiisha perceberam o ataque e gritaram, Wadataduma está chegando, nós não temos medo! Os Ye'kuana jogaram os cupinzeiros em chamas para dentro da muralha e Wadataduma entrou junto com o irmão mais novo, Iyaduumadi e Maaku. Os Ye'kuana prisioneiros deitaram-se no chão. Os invasores começaram o ataque, matando vários Mawiisha. Alguns tentavam fugir, mas eram atacados pelos que estavam do lado de fora das muralhas, aguardando os fugitivos. Os Ye'kuana exterminaram até o último Mawiisha, seqüestrando as mulheres e meninas, com as quais se casaram.

Ao longo da narrativa da história Ye'kuana é possível perceber a existência de um sistema que congregava diversas aldeias, mesmo de etnias diferentes, em torno de um único interesse comum, a despeito da conhecida autonomia e independência política das aldeias Ye'kuana. Arvelo-Jiménez chama esse sistema de SIRO – *Sistema Regional de Interdependência do Orinoco*.

O SIRO funciona congregando diversos povos indígenas numa aliança que emerge em situações liminares, como guerras, seja num passado remoto, como atesta *wätunnä*, seja num passado muito próximo, como foi o caso da invasão das terras ye'kuana na Venezuela nos anos 1970.

Em 1971, por ocasião da invasão de suas terras por fazendeiros venezuelanos, os Ye'kuana, através de um representante em Caracas, publicaram em um dos jornais de maior circulação do país uma nota denunciando a invasão e convocando o governo a

tomar uma posição, caso contrário, estavam dispostos a entrar em guerra contra os invasores. Ao mesmo tempo, um representante da etnia Guajiro informava ainda que todas as suas aldeias estavam prontas a oferecer apoio aos Makiritare. Tal fato era até então inédito na Venezuela e desencadeou uma série de eventos que mudariam o movimento etnopolítico venezuelano. Seguiu-se na imprensa um debate entre os partidários dos invasores, que alegavam tratar-se aquela terra de *tierra baldía*, terra devoluta, inabitada, e os partidários dos Ye'kuana (e estes próprios) de que, apesar de aquela porção do território não ser habitada naquele momento, tratava-se de reserva de caça e pesca, vital para a sobrevivência do grupo. O ministro da justiça venezuelano foi convocado pelo congresso a se pronunciar após denúncia encaminhada por uma delegação de antropólogos. Por fim, o Instituto Agrário Nacional retirou os invasores e incorporou a área novamente à sua jurisdição (Coppens 1971, 1979; Arvelo-Jiménez 2001).

Embora tenha existido a articulação de instituições e antropólogos destaca-se aqui a atuação dos próprios Ye'kuana, deflagrando as denúncias, e o papel decisivo de outros índios que se manifestaram em apoio, mostrando a rede de solidariedade ye'kuana conquistada, sobretudo, através da rede de trocas. Com esse episódio os Ye'kuana inauguraram na Venezuela, a partir desse episódio, um novo modo de diálogo entre a sociedade nacional e os indígenas, que perceberam na imprensa um veículo importante para defender seus direitos.

Ao longo de sua história, os Ye'kuana formaram uma rede de relações comerciais que, como nos aponta Arvelo-Jiménez, emerge como uma cadeia de aliança em momentos decisivos. Voltarei à análise dessa rede de relações no capítulo III, dedicado à análise das formas de comércio nas quais estão envolvidos os Ye'kuana. Por

ora, detenho-me apenas na imagem que os Ye'kuana construíram de outros povos, tanto através de relatos mitológicos, quanto em experiências mais recentes.

Maaku

Töwadiyamö matou Makaadija, um Ye'kuana que era föwai. Makaadija era irmão de Madaakuna. Makaadija havia casado com uma Maaku, perto da cachoeira do Tucuxim, onde os Maaku viviam. Um dia ele mexeu com a mulher de outro Maaku e este, com raiva, o matou.

Makaadija e o irmão, Madaakuna, sempre caçavam juntos. Depois que Makaadija morreu, o irmão ficou sozinho. O urubu-rei comeu o corpo do irmão morto, por isso, Madaakuna não sabia ao certo o que havia acontecido com o irmão. Quando chegou ao céu, Makaadija ressuscitou e ficou vivendo com os urubus-rei, porque ele era föwai e o urubu havia comido apenas seu corpo humano.

Madaakuna continuou caçando aqui na terra, sozinho. Ele deixava a armadilha na mata, mas quando vinha buscá-la, só havia penas dentro. Ele pensava, quem será que está comendo minha caça?

Madaakuna resolveu ir de madrugada, escondido, para ver quem estava roubando a caça. Ele ficou esperando. De repente, chegou Makaadija como um urubu-rei, desceu até o chão. Então, ele despiu o corpo de urubu-rei e Madaakuna viu que era o irmão. Foi até ele e disse, meu irmão, você está vivo, pensei que você tinha morrido! Então o irmão contou que ele realmente tinha sido morto pelo Maaku. Madaakuna perguntou, então, como faremos a guerra para vingar sua morte? Existem armas lá onde você vive agora, com os urubus-rei? Makaadija contou que sim, existiam muitas armas lá e eles deveriam ir pegá-las. Só havia uma maneira: o irmão deveria tomar o corpo de urubu-rei também. Makaadija voou até a morada dos urubus-rei e voltou com a roupa de urubu-rei para o irmão. Então eles voaram juntos acima das nuvens, lá onde não há vento, num lugar chamado sejianö. Eles planaram, como os aviões, sem bater as asas. Passaram por cima de cachoeiras, voaram, voaram, até

chegar onde moravam os urubus-rei. Eles chegaram ao meio-dia, os urubus estavam pescando. Então os urubus começaram a retornar.

Madaakuna pediu ao chefe dos urubus, Koshawaadi, armas para fazer guerra contra os Maaku. O chefe disse que primeiro ele deveria casar, durante a festa que estava sendo preparada. A bebida de caldo de milho já estava pronta, os urubus estavam chegando com caça. Eles trouxeram muitos bernes, que andavam pelo corpo de Madaakuna. Ele ficou parado, sem se mexer, pois se não agüentasse, os urubus iriam matá-lo. Veio sua mulher, soprou e os bernes viraram peixes.

Madaakuna distribuiu a bebida aos urubus e logo eles ficaram bêbados. Ele não queria fazer sexo com a mulher, pois sabia que, se dormisse com ela, nunca mais voltaria para casa.

A festa terminou e o chefe dos urubus, sogro de Madaakuna, mandou-o secar a água de um lago. Ele chamou um pessoal para ajudá-lo, Kodösedí, e o lago secou. O chefe mandou então que ele construísse uma casa em cima de uma pedra. Ele pensou, pensou em como faria, pois não podia cavar a pedra. Então ele chamou a minhoca e mandou que ela cavasse para que colocassem as vigas de sustentação da casa, e assim a casa foi feita.

O chefe chamou Makaadija e disse-lhe que levasse um recado ao irmão; ele deveria fazer um banco com seis cabeças iguais à dele. Madaakuna não conseguia ver o chefe, porque ele vivia dentro de uma casa escura, então ele transformou-se na aranha e foi por cima do telhado para vê-lo. Madaakuna fez cocô na cabeça do chefe, que estava deitado. O chefe mandou que trouxessem água para ele lavar-se, trouxeram. Enquanto isso Madaakuna, em forma de aranha, tecia o desenho da cabeça do chefe.

Madaakuna sabia que o chefe queria matá-lo, por isso, ele precisava fugir. Havia uma sala muito grande na casa do chefe, ele virou sunwa [tipo de marimbondo] debaixo do banco do chefe e ferrou-o. O chefe gritou, Madaakuna fugiu levando a arma do urubu-rei. Ele voltou para a terra dos Maaku, Kujakänha. Chegando lá, construiu uma casa redonda com uma janela no telhado. Ele queria vingar a morte do irmão. Fez uma festa para inaugurar a casa e convidou todos os Maaku, que

vieram. Era muita gente. Os Maaku sabiam que Madaakuna tinha uma arma nova, muitos queriam vê-la, outros não acreditavam, pensavam que era mentira e foram embora para casa.

Madaakuna só mostrou a arma no fim da festa. Os Maaku foram passando de mão em mão, olhando a arma. Um dos Maaku perguntou a Madaakuna como a arma funcionava, então Madaakuna mostrou, matando o Maaku. Ele começou a matar um por um. Quando todos os Maaku haviam morrido, a arma sumiu.

Os urubus-rei vieram comer os mortos. Makaadija empilhou os corpos e Madaakuna ficou só olhando. Vieram muitos urubus, eles comeram muita carne de Maaku, até mesmo o chefe e a mulher de Madaakuna vieram. Todos dançaram com a mulher, pegaram piolho dela. Até hoje as pessoas têm piolho. Eles comiam, cantavam e dançavam, dizendo ‘Makaadija aiyanai, Makaadija aiyanai...’, ‘Makaadija comeu, Makaadija comeu...’. Assim é que os Ye’kuana venceram os Maaku.

O povo Maaku figura como aliado dos Ye’kuana em algumas histórias de batalhas contadas em *wätunnä*, como vimos na guerra contra Mawiisha e como veremos logo a seguir na guerra contra Funes.

Vimos que os Ye’kuana estão inseridos em uma grande rede de relações que envolve não só suas aldeias dispersas na faixa de fronteira, mas também outras etnias. Ao longo da história, essa rede emergiu, mesmo depois de longos períodos de dormência, sempre que se fez necessária. Também em *wätunnä* encontramos relatos que nos apontam para a existência dessa rede que Arvelo-Jiménez (1981, 1989, 2001) identifica como SIRO (Sistema de Interdependência Regional do Orenoco). Como nos ensinou há tanto tempo Evans-Pritchard (1993 [1940]), aliados podem tornar-se inimigos e vice-versa, dependendo da ocasião. Portanto, chamo a atenção para essa característica do sistema de interdependência ye’kuana: quando falamos de diferentes etnias tecendo relações de aliança em prol de um objetivo comum, é preciso lembrar

que tais objetivos surgem em circunstâncias específicas e pontuais. Em outros momentos, o mesmo povo antes aliado pode passar a inimigo. No caso dos Maaku, aliados em batalhas contra inimigos comuns, foi a necessidade de vingar a morte de um Ye'kuana que os dividiu.

Figuram nessa história *wätunnä* temas que se repetem em outras tradições amazônicas, a que Eduardo Viveiros de Castro (2002) chamou de “perspectivismo ameríndio”. No passado, humanos e animais compartilhavam uma característica comum: a condição de humanidade. O que os diferenciava eram as afecções corporais, determinadas capacidades advindas da “roupa corporal” com a qual se vestiam. Para os Ye'kuana, todos os animais “eram como pessoas” aqui na terra e viviam em sociedade, como fazem os humanos hoje. Os Ye'kuana, por sua vez, tinham também a capacidade de tomar diferentes “roupagens” de acordo com a necessidade. O corpo humano não passava de um invólucro como qualquer outro.

Hoje os Ye'kuana dizem que os animais perderam sua condição humana aqui na terra. Apenas no céu existem os “mestres” dos animais, os seus donos, que passaram a viver em suas moradas celestes após terem partido desta terra, deixando aqui seus descendentes cumprindo a missão de servir de alimento aos humanos. Qualquer semelhança com a profecia Ye'kuana não é mera coincidência, como examinarei no capítulo seguinte.

É interessante notar que, embora os dois irmãos tenham adotado a forma corporal de urubus, um deles, o que teve seu corpo humano comido, parece estar definitivamente preso ao seu corpo de urubu, tendo mesmo comido os cadáveres dos Maaku, pois como diz *wätunnä*, “Makaadija comeu...”. O outro irmão, para manter a sua condição de humano, diferente do irmão animal, recusa-se a ter relações sexuais com a mulher-urubu, o que implicaria uma mistura perigosa de fluidos corporais. Como

veremos, o corpo, para os Ye'kuana, é fonte de perigo constante, por isso é preciso ter extremo cuidado com ele, observando-se as precauções rituais e os tabus alimentares.

*Shidishina (Sanumá)*¹⁹

Os Sanumá surgiram na região do Rio Uraricoera, na serra Wanaaiyujödö. Antigamente, não havia Sanumá. Eles surgiram depois. Eles eram pessoas boas, mas mataram a filha de Kasenadu, Mamaaku, e comeram. Mamaaku era Odo'sha e por isso os Sanumá ficaram loucos. O tuxaua deles saiu pelo mundo todo desenhando em pedra, pintando tudo, depois voltou para a mesma região de onde haviam surgido. Quando ele saiu pelo mundo, foi em forma de macaco, wadishidi²⁰, depois de dar a volta ao mundo, retornou como pessoa.

A primeira vez que se encontraram com os Ye'kuana, os Sanumá foram bons mas, passados alguns anos, eles começaram a roubar as mulheres Ye'kuana, assaltavam as aldeias, às vezes até matavam. Eles eram muitos e os Ye'kuana não reagiam.

Há pouco tempo atrás, os Ye'kuana, cansados dos assaltos, resolveram acabar com os Sanumá. Essa guerra é recente, o pai do Tomás, tio de Joaquim, participou²¹. O tuxaua ye'kuana, Weeji, que era föwai, reuniu o pessoal para fazer uma guerra e matar o tuxaua dos Sanumá.

Modiiyamo, tuxaua Sanumá, era valente, gigante. Seis föwai reuniram-se para derrubá-lo. Eles fizeram a refeição ritual de uru antes de partir para a batalha. Estava escurecendo quando começaram os preparativos. A invasão começou à meia-noite. Os Ye'kuana estavam com o corpo todo pintado de barro branco, para ficar como “outro” também. Acenderam os cupinzeiros cheios de resina inflamável e partiram com suas espingardas. Chegaram atirando. O tuxaua deles fugiu. Quando amanheceu, procuraram por ele dentre os mortos, mas não encontraram.

¹⁹ Apresento, a seguir, dados mais detalhados da relação com os Sanumá do que com os outros povos – Maaku, Mawiisha e os brancos – pela proximidade física com os Sanumá, com os quais convivem cotidianamente e que acabam se tornando os outros por excelência nos dias de hoje. A relação com os brancos será retomada nos capítulos 3 e 4.

²⁰ *Ateles belzebuth*, o popularmente chamado macaco-aranha ou coatá. É desse animal de que, segundo os Ye'kuana, descendem os Sanumá.

²¹ A contar pela idade dos indivíduos citados, menos de um século atrás.

Perguntaram a uma mulher que estava baleada, uma Sanumá, onde está o tuxaua de vocês, ela apontou – ele havia se escondido embaixo de uma grande árvore caída.

O homem que encontrou o tuxaua Sanumá queria matá-lo, mas o tuxaua agarrou sua arma e puxou-a. Ele puxava de um lado, o Sanumá puxava do outro. O Ye'kuana gritou chamando os companheiros, um deles atirou no Sanumá, mas ele não morreu. Vários Ye'kuana chegaram e começaram a atirar, mas o homem não morria. Depois de muito alvejado, ele mesmo gritou “agora eu vou morrer, parem de atirar”, e morreu.

Os Ye'kuana capturaram uma menina Sanumá que não havia menstruado ainda. Subiram pelo rio. Havia Sanumá atrás deles, nas margens do rio; quando os encontraram, eles apontaram-lhes suas flechas, mas os Ye'kuana estavam dentro das canoas e não largaram suas espingardas. Os Sanumá correram para a cachoeira, mas, chegando lá, os Ye'kuana continuaram armados, então os Sanumá desistiram. Os Ye'kuana mataram a menina que haviam capturado e voltaram para casa.

O contato dos Ye'kuana com os Sanumá tem sido intenso ao longo do último século (Ramos 1980; Arvelo-Jimenez 1974). Em Auaris, a população Sanumá vem crescendo nos últimos cinquenta anos de forma surpreendente. Hoje existem cerca de 2.000 indígenas em todo o Auaris, dos quais menos de 400 são Ye'kuana. Há apenas duas comunidades Ye'kuana, contra cerca de 30 comunidades Sanumá. Na região de Auaris são, de fato, 21 comunidades Sanumá, às quais se soma mais um conglomerado de seis comunidades²² um pouco mais distante, a alguns dias de caminhada. No Brasil há ainda uma comunidade na região conhecida como Parafuri, onde vivem outros subgrupos Yanomami, família lingüística à qual os Sanumá pertencem. A população

²² A maior delas é conhecida como Onkiola.

Yanomami no Brasil ultrapassa o número de 12.000 índios, sendo cerca de 1.500 deles Sanumá²³. Na Venezuela são 15.193 Yanomami, dos quais 2.287 são Sanumá²⁴.

Segundo os Ye'kuana, nem sempre foi assim. Num passado muito recente, praticamente inexistiam Sanumá na região²⁵. Eles estavam do lado venezuelano da fronteira e eventualmente acampavam próximo aos Ye'kuana, em suas viagens, aproveitando para empreender tímidas negociações comerciais. Com a chegada da Missão Evangélica da Amazônia (MEVA) e sua fixação em Auaris no começo da década de 1960, os Sanumá começaram a aparecer cada vez em maior número, em busca dos bens manufaturados trazidos pelos missionários, e também para atendimento de saúde. Foram fixando-se na região, para desespero dos Ye'kuana, que viam seu território de caça ficar cada vez menor. Ainda hoje, dizem eles, há levadas migratórias de Sanumá vindos da Venezuela, embora os próprios parentes do lado brasileiro já não encorajem a fixação dessa população em Auaris, em vista da escassez crescente de recursos naturais.

A relação entre esses dois povos tem sido marcada pela ambigüidade. Os Ye'kuana a um só tempo desprezam os Sanumá, considerando-os inferiores, não completamente humanos, sendo a convivência com eles perigosa, visto que se misturaram com Odo'sha, mas mantêm com eles uma relação simbiótica, como apontou Ramos (1980), em que há troca de bens e serviços dos quais depende o bom funcionamento de ambas as etnias.

Segundo o relato dos Ye'kuana mais velhos, o contato com os Sanumá intensificou-se recentemente. Antes, eles chegavam à beira do Rio Auaris, onde estavam

²³ Não realizei pessoalmente um censo das comunidades Sanumá de Auaris, mas caso os dados da FUNASA estejam corretos, apontando a população total da região em torno de 2.000 índios, somente em Auaris a população Sanumá já ultrapassa a cifra de 1.500 pessoas, pois realizei o censo das duas comunidades Ye'kuana de Auaris e seu número é bem inferior a 500 pessoas.

²⁴ Cf. Guimarães, 2005.

²⁵ As fontes históricas e bibliográficas apontam a fixação dos Sanumá na região de Auaris como recente (início dos anos 1960), embora transitassem pela região há muito.

os Ye'kuana, “falavam, falavam, mas ninguém entendia. Quando a gente olhava de novo, cadê, sumiu, nem deixou rastro”. Depois eles foram chegando e ficando. Então, começaram as desavenças. Os Sanumá saqueavam as aldeias ye'kuana, seqüestravam mulheres, roubavam as roças. Depois da grande guerra contra eles, aos poucos, a convivência foi se tornando pacífica. Desde então, não há mais relatos de lutas armadas, embora a desconfiança permeie a convivência entre ambos.

É interessante notar que a hostilidade com os Sanumá está dada desde seu surgimento, por causa da relação destes com Odo'sha. Para os Ye'kuana, como vimos na narrativa *wätunnä* acima, os Sanumá, bem como todos os outros povos, surgiram de forma separada, ou seja, a alteridade já estava dada desde a criação. Podemos fazer uma interessante comparação com a cosmologia Sanumá, pois, para estes, tudo que existe neste mundo, inclusive os seres que o habitam, surgiu de uma matéria amorfa inicial, que foi se diferenciando. Dessa matéria foram criados os primeiros humanos, Sanumá, que depois se transfiguraram em outros povos distintos. Para a cosmologia ye'kuana, tal teoria é inconcebível; a alteridade está dada desde a criação. Isso explica, inclusive, a existência não só de diferentes povos, mas de diferentes línguas, culturas e mesmo territórios. Graças à existência de vários povos é que surgiu a necessidade de demarcar o território dos Ye'kuana, demarcação essa empreendida pelo herói Kuyujani.

Segundo a antropologia nativa, a igualdade entre os povos é dada pela própria idéia de alteridade: a cada povo corresponde não só uma cultura e língua, mas também o direito de possuir um território, indispensável para assegurar sua existência física e cultural. Assim como Kuyujani delimitou o território ye'kuana, a cada povo foi dada uma porção de terra para viver. Coerentes com essa lógica, os Ye'kuana têm sérias restrições a se mudarem para uma região que não seja considerada como parte de seu

território tradicional²⁶, bem como consideram uma terrível afronta o fato de os Sanumá terem invadido seu território, o que, naturalmente, os levou a desenvolver relações eivadas de desconfiança com esse povo. Apesar de hoje reconhecerem que os Sanumá têm direitos adquiridos sobre o território onde vivem ambas as etnias, os Ye'kuana não deixam de lamentar a chegada dos invasores.

Quando abriram a pista [de pouso] ainda não tinha Sanumá aqui. Com a chegada dos missionários americanos [da MEVA, Missão Evangélica da Amazônia, em Auaris desde a década de 1960], começaram a chegar Sanumá. No começo, os Sanumá não roubavam, nós fazíamos negócio com eles, trocávamos redes de algodão com ralos e cestos. Isso foi antes da mudança deles para cá, há muito tempo.

Os antigos contavam que nos primeiros encontros com os Sanumá, não havia briga. Eles comerciavam e depois iam embora. Quando resolveram morar aqui na região é que começaram as brigas, porque eles queriam roubar nossas casas e nossas roças.

Os Sanumá só estão aqui por causa dos Ye'kuana, por causa das nossas roças. Eles ficam aqui porque os Ye'kuana têm boas relações com os brancos, não brigam com eles. Aqui é a terra dos Ye'kuana, os Sanumá chegaram depois. Na cachoeira do Polapiú [onde existe uma comunidade Sanumá] é terra Ye'kuana mesmo, Shidichännha²⁷. A terra Sanumá e Yanomami fica da fronteira (Brasil-Venezuela) para lá, na cabeceira do Rio Orenoco. Para baixo do Rio Auaris era a terra dos Maaku, tinha muito Maaku lá na cachoeira do Tucuxim. Agora os Sanumá ficam dizendo que a terra é deles.

Na ilha de Maracá, lá em Waikás, é terra dos Kariña, depois começa a terra dos brancos. Mawiisha é que não tinha terra, eles

²⁶ Em 1984 duas famílias Ye'kuana de Auaris mudaram-se para a região conhecida como Waikás, às margens do Rio Uraricoera, onde hoje existe uma aldeia Ye'kuana de cerca de 60 pessoas. Embora existam indícios, tanto nas fontes históricas quanto na história oral Ye'kuana, de que no passado houvera ali uma comunidade Ye'kuana, esta localizava-se nas proximidades da cachoeira do Tucuxim, na confluência dos rios Auaris e Parima. A região de Waikás é considerada, portanto, terra de outro povo. Mais de uma vez, quando perguntava a parentes próximos das famílias que descenderam para o Uraricoera o motivo pelo qual não haviam migrado junto com os seus, ouvia a mesma resposta: lá é terra de outro povo, outra gente, não é terra dos Ye'kuana.

²⁷ Na cosmologia Ye'kuana, o povo-estrela (Shidichä, estrela; ännha, sufixo indicativo de região, lugar, território) vivia aqui na terra até ser expulso por um dos heróis míticos Ye'kuana, quando subiram ao céu.

andavam pelo mundo comendo os Ye'kuana, matando gente, andando pelo mundo como queixada.

A fala acima, de um dos velhos de Auaris²⁸, ilustra não só a importância do território, mencionada acima, mas nos remete a uma outra dimensão interessante da imagem que os Ye'kuana têm sobre os Sanumá, advindas das relações com os brancos. Vale dizer aqui que, quando cheguei a Auaris e fui apresentada ao tuxaua da comunidade ye'kuana, um respeitável senhor na faixa dos 70 anos, suas primeiras palavras foram basicamente: você é bem-vinda aqui, pode ficar e fazer o seu trabalho, desde que fique somente conosco. Você não deve visitar os Sanumá nem fazer comércio com eles. Caso venha algum deles até aqui oferecer artesanato para você comprar, você deve recusar. Você será sempre bem-vinda, desde que fique apenas conosco. Lembre-se, você está aqui para trabalhar com os Ye'kuana. Os Sanumá é que têm sido o foco de atenção de antropólogos e missionários em Auaris desde os anos 1960 e os Ye'kuana demonstraram, em várias ocasiões durante minha estadia com eles, que não compreendem o interesse dos brancos em um povo tão “primitivo”, como certamente os classificariam se estivesse a seu dispor essa categoria classificatória.

Durante o período em que vivi em Auaris, várias vezes se repetiriam advertências com relação aos Sanumá, muitas delas, segundo os Ye'kuana, visavam o meu próprio bem-estar. Depois de três meses ininterruptos em Auaris, eu me preparava para passar quinze dias em Boa Vista, retornando logo em seguida. No dia de minha partida, uma mulher Ye'kuana me disse, “Você deve voltar para cá, não vá ficar com os Sanumá. Eles não são bons. Os brancos gostam dos Ye'kuana porque tratamos os

²⁸ Os homens mais velhos, *inychomo* ou *inychomokä*, são altamente respeitados por sua sabedoria acumulada. Com relação à convivência com os Sanumá, foram os meus informantes privilegiados, juntamente com as mulheres mais velhas, *no'samo* ou *no'samokä*, porque alguns deles eram crianças ou adolescentes quando os primeiros Sanumá construíram suas casas em Auaris e conhecem muitas histórias do contato com estes, contadas por seus pais e avós, já falecidos.

brancos bem, não brigamos como fazem os Sanumá, que quebram a cabeça uns dos outros”. Temendo que eu não tivesse entendido o recado, dada minha limitação lingüística, resumei em poucas palavras, certa de que eu entenderia: “So’to, aashicha. Shidishina, kone’da!”.²⁹

Os Ye’kuana valorizam o comportamento pacífico e tranqüilo, contrastando-o com os Sanumá, que definem como bravos, agressivos, agindo como “loucos”, que brigam sem o menor motivo, agridem uns aos outros com paus, “quebram a cabeça” durante as discussões³⁰. Na sua visão, é o pacifismo ye’kuana que garante suas boas relações com os brancos, fato do qual se orgulham. Na tentativa de definir seu próprio caráter os Ye’kuana lançam mão dos Sanumá, seus “outros” por excelência, que representariam tudo o que os Ye’kuana não são. Assim, o Sanumá é o oposto do tipo ideal ye’kuana: são preguiçosos, por isso, ao invés de fazerem suas roças preferem roubar as roças ye’kuana ou mendigar comida dos brancos; são agressivos e vivem brigando; são perigosos, pois usam o poder de sua magia para prejudicar os Ye’kuana; são mentirosos e capazes de qualquer coisa para conseguir o que desejam; são invejosos e acusam os Ye’kuana de explorá-los, mas, na realidade, são incapazes de trabalhar em prol da comunidade, fazendo tudo pensando única e exclusivamente no bem-estar individual.

Os Sanumá reclamaram muito na reunião que nós fizemos com o pessoal da FUNASA. Eles disseram que o pessoal só ajuda os Ye’kuana na escola, o pessoal da FUNASA precisou explicar que eles só cuidam da saúde, não nos ajudam na escola.

Os Sanumá vêem a escola dos Ye’kuana prosperando e querem que a deles seja igual, mas só fazem reclamar, não trabalham para que isso aconteça. Fomos nós que construímos a escola Sanumá em Auaris, porque

²⁹ Os so’to são bons, os Sanumá são ruins.

³⁰ No próximo capítulo analisarei mais detidamente o comportamento ideal ye’kuana.

eles não sabiam como fazer. Entretanto, os Sanumá não levaram o trabalho adiante. Fazer escola não é assim, nós trabalhamos durante muitos anos para chegar onde estamos, sofremos muito, os nossos professores foram para Boa Vista, sofreram lá estudando e trabalhando em casas de família, depois retornaram, davam aula às crianças sem receber nada em troca. Muito tempo depois é que eles começaram a receber salário do governo.

Sanumá é assim, eles não têm cabeça, quando você vai fazer negócio com eles, pedem uma coisa de pagamento, quando você vai pagar, eles querem outra. Por isso nós não gostamos de fazer negócio com eles.

Há ainda o medo do xamanismo sanumá. Por não existirem mais xamãs ye'kuana em Auaris, algumas vezes eles recorrem aos especialistas sanumá, que fazem suas curas mediante pagamento. Entretanto, é com grande relutância que os Ye'kuana contratam tais serviços, pois temem as ações xamânicas dos Sanumá, como podemos ver na fala de um Ye'kuana:

Quando uma pessoa briga com um Sanumá, ele vai atrás do rastro daquele com quem ele brigou. Então, o Sanumá apanha a pegada da pessoa, embrulha em uma folha de bananeira e amarra. Cada dia ele amarra mais um pouco, bem forte. A pessoa vai ficando doente, com uma grande ferida na perna. Por isso tememos os feitiços dos Sanumá.

Há pouco tempo um Sanumá quase matou uma auxiliar de enfermagem da FUNASA. Ele estava com raiva dela e jogou o bote em que estava com ela lá na cachoeira, porque pensou que ela não sabia nadar. Eu fiquei com medo dele, porque esse rapaz bebe e fica ainda mais agressivo. Meu genro, que é microscopista, um dia encontrou com ele lá em Boa Vista. Ele havia bebido e causado uma grande confusão lá na CASAI [Casa do Índio, onde ficam internados os indígenas removidos pela FUNASA para tratamento médico]. Meu genro disse a ele que ele não devia gastar o dinheiro com bebida, depois ficava sem dinheiro e ia

pedir comida. Ele respondeu que o dinheiro era dele e ele gastava todinho com o que bem quisesse.

Os Sanumá também gostam de imitar os Ye'kuana em tudo. Antigamente, eles não usavam miçanga, depois que aprenderam a usar com a gente ficam querendo roubar nossas miçangas, das nossas mulheres. Também o caxiri³¹ eles não tinham, aprenderam a fazer conosco. Só que eles não agüentam beber caxiri. Nós bebemos, fazemos festa, ficamos alegres, bêbados até, depois vamos dormir. Eles bebem e vão quebrar as cabeças uns dos outros. Agora eles aprenderam a cometer o suicídio tomando timbó³², quando alguns jovens ye'kuana começaram a morrer dessa maneira. Os Sanumá aprendem tudo com os Ye'kuana, até o que não presta.

Em meados dos anos 60, a aldeia Ye'kuana ficava a poucos metros de distância da principal aldeia Sanumá de Auaris, à beira da pista de pouso construída pelos Ye'kuana a pedido da FAB em 1962. Com a proximidade das aldeias, acabaram ocorrendo casamentos interétnicos, embora altamente reprovados pelos Ye'kuana. Dois casais interétnicos – homens ye'kuana com mulheres sanumá – viviam em casas que se situavam mais ou menos a meio caminho de ambas as aldeias, como que a simbolizar, a um só tempo, a união e a separação delas e o caráter ambíguo que sua própria situação assumia³³.

No início dos anos 1970, cansados das querelas diárias com os Sanumá, os Ye'kuana mudaram sua aldeia, descendo o rio Auaris cerca de dez minutos. Apesar de curta, a distância dos Sanumá passou a propiciar-lhes um pouco mais da privacidade que tanto prezam. Em 1989 mudaram-se novamente, dessa vez para a margem esquerda do rio, mas quase à mesma distância da aldeia Sanumá. Suas roças, agora mais longe,

³¹ Bebida fermentada de mandioca.

³² A ação do timbó retira o oxigênio da água e os peixes bóiam, momentaneamente paralisados. O efeito passa depois de algumas horas e seu consumo não é prejudicial aos humanos. Entretanto, o consumo direto do timbó por humanos pode levar à morte por asfixia.

³³ Cf. Ramos, 1990.

continuaram na margem direita, portanto, segundo eles, os Sanumá continuam a pilhá-las, o que é motivo de constantes discussões entre ambos os grupos.

Um dos impactos da mudança dos Ye'kuana para a outra margem do rio se deu justamente sobre o casamento interétnico. Há muitos anos não ocorrem casamentos interétnicos em Auaris, e os casais que se uniram dessa maneira nos anos 1960-1980 vivem hoje em comunidades Sanumá.

Lourenço foi um verdadeiro ícone da ambigüidade que caracteriza as relações entre Sanumá e Ye'kuana. Personagem principal de um boato que se espalhou pelas aldeias Ye'kuana e Sanumá nos idos de 1974, criando uma situação reveladora devidamente analisada por Ramos (1980), Lourenço, um Ye'kuana que, nos anos 1960 era casado com uma mulher Sanumá e outra Ye'kuana, vivia entre dois mundos, falando duas línguas, fragmentado, virtualmente, em duas personalidades. Até hoje Lourenço está presente nos relatos tanto dos Sanumá quanto dos Ye'kuana de Auaris, tendo sido uma força política nesse campo intertribal.

Na época do boato, Lourenço viajava de volta a Auaris, depois de uma estada prolongada nos arredores de Boa Vista. Como veremos, o costume de empreender tais viagens de canoa até Boa Vista era comum aos Ye'kuana, seja com o objetivo de travar relações de comércio com os brancos ou trabalhar durante uma temporada nas fazendas próximas à cidade. Tais viagens sempre contavam com a presença de alguns Sanumá, que tinham a função de garantir a passagem dos Ye'kuana pelo território Yanomami. Em 1974, quando Lourenço estava em uma dessas viagens, surge o boato de sua morte, ora executada por um Sanumá, ora executada por outros inimigos, ora por algum branco desconhecido.

Ramos (1980), ao analisar o boato, apontou que os Ye'kuana residentes no que ela denomina de “Colônia”, grupo de casais interétnicos que viviam em Auaris, não

eram bem-vistos pelos demais Ye'kuana, mas tampouco se sentiam à vontade para viver com os Sanumá. Acabaram criando seu próprio espaço, marcado pela ambigüidade, cujo ícone era seu líder, Lourenço:

Lourenço, apesar do sotaque, fala fluentemente o Sanumá e goza de grande prestígio na parte Sanumá de Auaris. Tanto pode apresentar-se ao estilo Sanumá, esbravejando e gesticulando, como no ritual de chegada de visitantes, quanto ao estilo Maiongong [Ye'kuana], imóvel, de braços cruzados, fala quase inaudível, suave e dura ao mesmo tempo, vinda do alto de uma auto-imagem de superioridade. A complexidade da figura de Lourenço casa-se perfeitamente com o tom do boato, essa elaborada sobreposição de ambigüidades e incertezas... (Ramos 1990: 265).

Lourenço foi morto em setembro de 1990 por garimpeiros. Na época, alguns de seus filhos com sua esposa ye'kuana ainda viviam com ele, já não mais na “colônia”, mas no Olomai, um pequeno igarapé do Rio Auaris a cerca de um dia e meio de viagem rio abaixo, juntamente com os demais membros de seu grupo residencial. Hoje, todos os filhos de Lourenço com sua esposa ye'kuana são casados com Ye'kuana e apenas um desses casais não mora mais em Auaris, mas em outra comunidade ye'kuana. Quanto aos filhos da esposa sanumá, vivem espalhados por algumas comunidades sanumá de Auaris. Um dos genros sanumá de Lourenço, Saula³⁴, casado com uma de suas filhas resultante de sua união com a mulher sanumá, tem destaque em Auaris não apenas entre os Sanumá, pois é líder de uma de suas comunidades e respeitado xamã, mas também entre os Ye'kuana, que sempre citam este homem como alguém que se diferencia dos demais sanumá por ser uma pessoa dotada de qualidades caras aos Ye'kuana, como saber fazer canoa, ralo, tipiti, ser um bom xamã e manter pulso firme na condução de sua comunidade, onde todos devem ter suas próprias roças. Como não poderia deixar de

³⁴ Sabendo da etiqueta sanumá em torno dos nomes pessoais, que são secretos, tive o cuidado de certificar-me que os nomes que me eram revelados poderiam ser eventualmente escritos em meu trabalho. Obtive tal autorização por se tratarem de nomes já há muito do domínio público.

ser, os Ye'kuana reportam o caráter ilibado desse sanumá ao fato de ter convivido com Lourenço e com ele aprendido “coisas da cultura ye'kuana que mudaram seu pensamento”. Tive a oportunidade de visita na sua comunidade, Kalise, para entrevistá-lo. Simpático e bastante eloqüente, recebeu-me em sua comunidade, que fica a cerca de quatro horas de viagem de barco abaixo de Fuduwaaduinha. Lá contei com o auxílio de um de seus filhos, que fala português, como intérprete – a entrevista foi na língua Sanumá e o intérprete traduzia para a língua sanumá as minhas perguntas, feitas em português, e depois traduzia as respostas em sanumá para o português. Tive a oportunidade de saber um pouco da história do contato dos Ye'kuana e Sanumá através de outra ótica, bem como informações privilegiadas sobre o convívio de ambos os grupos no tempo da “Colônia”. Juntou-se a Saula outro homem maduro para ajudá-lo a responder às minhas perguntas, o que enriqueceu ainda mais o relato. Segundo Saula,

Lourenço veio da Venezuela com o pai. Quando chegou ao Brasil, onde hoje é [comunidade sanumá de] Taila, ele conheceu o pessoal sanumá que estava lá. Fizeram grande amizade. Nessa época, havia poucos jovens na comunidade, dentre eles uma moça chamada Kalosa. Lourenço pediu a Mosonawa, que era o tuxaua, para casar com ela. Mosonawa foi então conversar com o pai da moça [Heleböwö, importante xamã], que aceitou a união. Quando Lourenço casou, construíram uma casa para ele e a mulher perto da comunidade.

Os Ye'kuana nessa época moravam no Koaxinha [região ainda mais abaixo do Kalise], era o pessoal do Néri [atual tuxaua de Fuduwaaduinha de 75 anos]. Eles foram visitar Lourenço e disseram que precisavam acabar com os Sanumá, por causa dos roubos constantes. Quem roubava os Ye'kuana eram os Azagoxi döbö, que moravam com o pessoal de Mosonawa. Os Ye'kuana convidaram o pai de Lourenço para ir ao Koaxinha, e lá ele defendeu os Sanumá, dizendo que os roubos

acabariam, não seria preciso matá-los. O pessoal do Koaxinha ficou com raiva dele.

Entretanto, a história da briga entre Sanumá e Ye'kuana começou muito antes disso. No igarapé Walalaibo, hoje chamado Hasamo, existia uma grande comunidade Sanumá. Lá moravam os salidili döbö, Heleböwö e Mosonawa, que eram dois sapuli [xamã]. Eles moravam rio abaixo e os Ye'kuana moravam rio acima. Os Azagoxi döbö, que eram valentes, convidaram esse pessoal para ir até a comunidade dos Ye'kuana e lá chegando roubaram terçados, cachorros e canoas. Os Ye'kuana ficaram revoltados.

No dia seguinte, sabendo que os Ye'kuana viriam atrás deles, os Sanumá embrenharam-se na mata e fizeram um acampamento. Os Ye'kuana foram descendo pelo rio até encontrá-los. Era noite e os Sanumá estavam preparando uma caça para comer quando eles chegaram. Os Ye'kuana enxergaram no escuro porque tinham suas lanternas de fogo, os Sanumá não viram a aproximação. Eles atiraram com suas espingardas e mataram os Sanumá. Apenas uma mulher e seu filho sobreviveram, porque ela subiu em uma árvore com a criança e os Ye'kuana não viram. Mosonawa e Heleböwö, pai da mulher de Lourenço, já haviam ido embora antes da chegada dos Ye'kuana e por isso conseguiram se salvar.

Após essa briga, alguns Ye'kuana de outra comunidade convidaram os Sanumá para uma visita. Chegando lá, os Sanumá comeram beiju, tomaram chibé e depois os Ye'kuana disseram que iriam caçar. Partiram então em duplas, um Ye'kuana e um Sanumá de cada vez. Cada Ye'kuana carregava sua espingarda. Quando os Sanumá que ainda não haviam partido escutavam um tiro, os Ye'kuana diziam: 'olha lá, acho que mataram um veado', mas na verdade era o Ye'kuana atirando no Sanumá que o acompanhava. Um dos Ye'kuana que haviam ficado chamou dois Sanumá, Kalepo e Plei, para buscar batata-doce. Quando Plei estava abaixado tirando batata, o Ye'kuana apontou a arma para as costas dele, mas Kalepo avisou. O Ye'kuana tentou atirar em Kalepo mas não conseguiu. Eles brigaram, mas Kalepo conseguiu fugir correndo.

Passou-se muito tempo até que os Ye'kuana tentaram fazer amizade novamente com os Sanumá. Os Ye'kuana haviam descido o rio para fazer uma roça grande e os Sanumá foram até a aldeia deles fazer uma visita. Chegando lá, a aldeia estava vazia, só havia uma velha dentro de casa. Eles pediram para que ela abrisse a porta, mas ela ficou com medo. Havia uma brecha na parede e um dos Sanumá foi olhar, a velha aproveitou e jogou pimenta no olho dele. Os outros ficaram revoltados, arrebentaram a porta e mataram a velha. Os Sanumá fugiram com medo da retaliação dos Ye'kuana e foram para a Venezuela. Kalepo, que era sapuli, ia mostrando o caminho para que eles voltassem à terra deles. Permaneceram lá por muito tempo, na comunidade Mamapi duli. A princípio era bom, não havia doenças, mas depois muitos começaram a morrer. Oikoma, um sapuli, viu que a terra não era boa e pediu para que todos voltassem para o Brasil, pois a terra aqui era boa. Nessa época, havia cessado a briga com os Ye'kuana. Isso tudo aconteceu antes de Lourenço chegar aqui. Na verdade, foi quando eles retornaram da Venezuela que Lourenço chegou, algum tempo depois.

Quando o pai de Lourenço chegou com ele e pediram Kalosa em casamento, os Sanumá pensaram, se casarmos uma filha com o Ye'kuana quem sabe eles [Lourenço e o pai] ficarão do nosso lado e nos defenderão dos outros.

Houve uma outra briga também, depois que os Ye'kuana haviam matado os Sanumá. Os Sanumá foram atrás deles e chegaram à comunidade atirando flechas, mas os Ye'kuana atiraram e mataram o pai de Mosonawa. Com a briga os Ye'kuana fugiram de canoa rio abaixo e Heleböwö, que era sapuli, ficou com muita raiva e afundou uma canoa cheia de so'to³⁵.

Lourenço casou com a mulher Ye'kuana e teve cinco filhos, todos ainda vivos. Da união com a esposa Sanumá restam três vivos: minha mulher, a mulher de Mateus [Sanumá que vive em Polapiú], e José [líder da comunidade que leva seu nome, o único filho Sanumá de Lourenço que é fluente em Ye'kuana; há ainda Alugusima, também casada em Polapiú].

³⁵ Um homem Ye'kuana também me relatara tal evento, em que durante uma viagem de canoa uma das embarcações afundou. Os Ye'kuana também tinham certeza de que fora obra de um xamã sanumá.

Eu morava na Venezuela, foi lá que nasci. Meu irmão era sapuli e viu que a terra não era boa, então decidimos mudar. Viemos para a região de Auaris onde já viviam outros Sanumá. Eu casei com uma moça, mas ela era muito ciumenta e eu mandei ela embora. Eu era um excelente caçador, matava muitos bichos. Foi quando fui a uma festa e conheci Lourenço, então ele disse que queria casar uma filha comigo. Kalioko [homem sanumá que vive rio acima] falou comigo, mas eu fiquei assustado, porque ela era filha de um napö³⁶ e eu não sabia fazer as coisas deles, canoa, tipiti, ralo. Lourenço conversou comigo e disse, não tenha medo, não pare de caçar, eu quero que você case com minha filha e continue caçando. Os outros Ye'kuana sempre perguntavam se eu tinha feitiço para matar tanta caça. Eu cacei muito para ajudar a terminar de criar minha esposa, mas antes de casarmos Lourenço brigou comigo [na realidade foi a mulher de Lourenço, Kalosa, quem brigou, num célebre duelo de pauladas³⁷] e eu disse que não queria mais a filha dele.

Nessa época, ela estava ficando moça. Eu tinha ciúme dela, mas dizia que ia embora para a Venezuela. Ela já havia menstruado e quando soube que eu ia embora, pegou minha rede e amarrou na casa dela. O pessoal disse a ela, você falou com teu pai, ele vai brigar com você, ela respondeu, se meu pai brigar eu deixou ele, se meu pai não disser nada eu fico com ele. Foi assim que ficamos juntos, porque Lourenço não disse nada.

No começo eu achava diferente, tinha medo de morar com Lourenço, porque eu não sabia fazer as coisas, só sabia caçar. Lourenço dizia aos outros Ye'kuana que havia me dado a filha porque sabia que eu iria ajudá-lo e, de fato, eu ajudei, trabalhei muito, ajudei os Ye'kuana a abrir roças. O pessoal gostava de mim. Lourenço me ensinou a fazer tipiti, ralo e canoa. Fui aprendendo devagar, somente wajaa³⁸ eu não aprendi.

³⁶ Os Sanumá referem-se aos Ye'kuana como *napö döbö*; *döbö* é o sufixo que indica plural.

³⁷ Alcida Ramos, comunicação pessoal.

³⁸ Tradicionais paneiros ye'kuana, utilizados para servir alimentos. São decorados com motivos tradicionais, cujos desenhos estão associados à histórias *wätunnä*.

Lourenço construiu uma casa perto dos Ye'kuana, mas não dava certo e os Ye'kuana pediram para que ele mudasse. Nessa época, Donald [Donald Borgman, missionário americano da MEVA que viveu muitos anos em Auaris] queria abrir uma pista de pouso no Olomai e chamou os Sanumá para irem para lá, então Lourenço foi. Eu fui também com minha esposa.

Depois que mataram Lourenço eu fiquei ainda muito tempo morando no Olomai, mas não quis mais ficar porque aquela terra estava suja de sangue, não era boa. Eu não queria ir embora porque sentia que meu sogro ainda estava ali, mas tive que ir. Eu vi que a terra não estava mais boa para viver, estava estragada, suja de sangue³⁹.

Como vimos na fala de Saula, as brigas envolvendo ambas as etnias datam de muito tempo. A chegada de Lourenço e seu casamento com uma mulher Sanumá, entretanto, alteram profundamente o curso das relações entre os grupos, selando, ainda que a contragosto de muitos, o início de uma relação não mais marcada por guerras, mas por uma paz conseguida a duras penas e mantida em meio a grande desconfiança. Hoje, as relações entre Ye'kuana e Sanumá são marcadas por outro signo: o medo do poder dos xamãs Sanumá. Antes, quando existiam poderosos *föwai* em Auaris, os Ye'kuana desafiavam os Sanumá sem temor, pois acreditavam-se superiores em força física e xamanística. Hoje, sem *föwai* para defendê-los, os Ye'kuana temem os feitiços Sanumá. Saula acredita que não só o temor aos xamãs, mas outros fatores impedem os Ye'kuana de empreenderem guerra contra os Sanumá:

Hoje em dia os Sanumá de Auaris roubam os Ye'kuana, fazem visitas à comunidade e arrebatam os cadeados das canoas, levando-as embora. Os Sanumá de lá roubam os napö e por isso os napö tratam os Sanumá tão mal. Se não houvesse a presença da FUNAI, da FUNASA e o

³⁹ Ramos (1996) analisou em um artigo o evento trágico da morte de Lourenço.

pessoal do quartel, os Ye'kuana matariam os Sanumá e a briga começaria. Somente dois homens, Marco Antônio e Mário Lopes, da comunidade Ye'kuana defendem os Sanumá, pois eles dizem que se alguém matar um Sanumá, os outros vão jogar um feitiço neles e todos os Ye'kuana vão morrer.

A presença dos brancos na área modificou as relações entre Sanumá e Ye'kuana, mas as próprias relações dos brancos com cada povo também são marcadas pela hostilidade entre ambos. Desde a década de 1960, quando a MEVA era a única presença branca em Auaris e os missionários mantinham uma clínica de atendimento médico, tal atendimento, que tinha como público-alvo tanto Sanumá quanto Ye'kuana, era feito em horários diferenciados, para evitar encontros constrangedores (Ramos 1990). Hoje a situação, embora diversa, permanece tensa. Cada comunidade de Auaris possui um pequeno alojamento onde permanece um funcionário da equipe de saúde da FUNASA que fica responsável pelo atendimento da população. A cada quinze dias, há uma troca de equipe. Os casos mais graves, entretanto, são levados para o posto de Auaris, onde há um hospital (Bisserra 2006), que fica próximo ao posto da Funai e à comunidade Sanumá de Auaris, à beira da pista de pouso, a cerca de dez minutos de barco de Fuduwaaduinha, rio acima. No posto há alguns recursos a mais, além da presença da enfermeira-chefe da equipe e da proximidade da pista, para o caso de uma eventual remoção para Boa Vista. No hospital, em um grande galpão, ficam hospedados os internos, independente de serem Sanumá ou Ye'kuana. Por diversas vezes, presenciei ou ouvi relatos, tanto de funcionários quanto dos próprios Ye'kuana, de situações tensas no posto. Os Ye'kuana não gostam de ficar internados ao lado dos Sanumá, por diversos motivos. Alegam que estes fazem uma enorme sujeira nas acomodações, argumento usual para marcar a distância que têm deles, mas, muitas vezes surgem situações mais

delicadas. Por exemplo, dada a aversão dos Ye'kuana por cadáveres, que consideram altamente poluidores e perigosos, o que os leva a se recusarem a ter contato com os seus próprios mortos, sempre que um paciente sanumá entrava em estado de morte iminente, os Ye'kuana recusavam-se tanto a permanecer no alojamento quanto a ser atendidos pelo funcionário que tivesse tocado o moribundo que viesse a falecer. Assim, por várias razões, os pacientes Ye'kuana preferiam passar o dia no posto e à noite retornar a suas casas, do outro lado do rio, comprometendo-se a voltar no dia seguinte para continuar o tratamento. Em casos graves, quando os pacientes não podiam se locomover, ficavam internados na enfermaria e não no alojamento, sob pena de se evadirem caso fossem obrigados a dividir instalações com os Sanumá.

Dos descendentes de Lourenço e Helena, sua esposa ye'kuana, apenas o mais novo, Rui Lourenço, não vive em Fuduwaaduinha. Felícia e Amância, as filhas mais velhas, casaram-se com um Ye'kuana e vivem lá. Felícia conta que quando a mãe morreu elas foram viver em Olomai com o pai e os irmãos sanumá. Ela adoeceu e veio para Auaris para tratar-se com os missionários da MEVA. Conheceu Hélio, com quem se casaria. Filho de um importante líder ye'kuana de Auaris, Hélio decidiu casar-se com ela, mas não teve a aprovação da família, pois esta argumentava que a mulher havia sido criada junto aos Sanumá. O pai de Hélio, entretanto, acabou aceitando a união, pois o filho lhe dissera que casaria com ou sem sua benção. Hélio foi até o Olomai e trouxe as duas irmãs, com as quais casou, tendo recebido autorização de Lourenço. Anos depois, Hélio morreria repentinamente, segundo os Ye'kuana vítima de *kanaimma*, seres malévolos que vivem na floresta⁴⁰.

Manoel Lourenço, por sua vez, teve seu casamento com uma Ye'kuana arranjado pelos próprios parentes da moça. Quando Manoel ainda era rapaz, Néri,

⁴⁰ Os *kanaimma* ou *kanaimé* são identificados pelos Ye'kuana com os poderosos feiticeiros Macuxi. Sobre *kanaimma* ver Butt-Colson (2001) e Whitehead (2001).

tuxaua de Fuduwaaduinha, chamou-o junto com o pai, Lourenço, e disse-lhe que ele deveria casar com Sônia, jovem ye'kuana. A mãe de Sônia, que tinha parentesco com Helena, falecida esposa de Lourenço, não queria que ele casasse com uma mulher Sanumá. Entretanto, ele voltou para Olomai com o pai, pois estavam iniciando o processo de mudança para lá e ele trabalharia na derrubada da mata para o plantio das novas roças. Cerca de um ano depois, convidado para uma festa em Fuduwaaduinha, onde bebeu muito caxiri, adormeceria solteiro na festa e acordaria casado, na casa do sogro. Fora levado para lá enquanto dormia. Após a refeição matinal em companhia dos novos afins, Manoel passou a viver em Fuduwaaduinha.

Cicita, a filha caçula, havia sido prometida ao marido desde criança, antes da mudança para Olomai. Quando as irmãs mudaram para Fuduwaaduinha, levaram-na e então ficou mais fácil realizar o casamento, até então apenas uma promessa que poderia ou não ser cumprida.

Iadanaawi

Wanaadi criou Fañudu⁴¹ nas corredeiras Maipures, no Orenoco. Não houve tempo para que Wanaadi fizesse a casa deles, porque Odo'sha conseguiu chegar antes. Wanaadi, fugindo de Odo'sha, entrou no rio e desceu até o Atabapo, onde criou os Winavi (Puinave). Para eles, Wanaadi construiu uma grande e bonita casa.

Odo'sha queria usar Fañudu para vingar-se de Wanaadi e disse-lhes que Wanaadi era mau e os havia abandonado. Instigou-os a fazer guerra contra os Winavi, tomar-lhes casa e bens, pois haviam sido preteridos por Wanaadi. Kajiudu, chefe dos Fañudu, chefou o motim contra os Puinave. Foi assim que começaram as guerras e injustiças na terra.

⁴¹ Homem branco, identificado com os colonizadores espanhóis. Em outra versão aparece como *Feiyudu*.

Wanaadi seguiu adiante e criou Iadanaawi⁴² em Ankosturaña⁴³, um povo rico e com uma bela aldeia. Wanaadi os fez tão sábios quanto Fañudu. Eles eram bons e Wanaadi ensinou-os a trocar bens com outras pessoas, bens que eles possuíam e os outros povos necessitavam. Iadanaawi era o dono do ferro.

Wanaadi deixou os Iadanaawi e seguiu criando mais gente. Ele queria povoar a terra, criando mais pessoas para lutar contra Odo'sha. Wanaadi foi até o mar, dama, pensou, pensou e criou Amenadiña⁴⁴ e Hurunko, um povo rico, forte e sábio.

Wanaadi chegou até o monte Kadaka, onde criou Kadakanha⁴⁵, uma bela cidade, cheia de casas. Kajiudu ouviu falar de Kadakanha e resolveu tomá-la de Wanaadi. Chegando lá, após discutirem com ele, prenderam-no e levaram-no a um morro, onde foi deixado para morrer. Fañudu deixou um vigia, que deveria avisá-los quando Wanaadi morresse. Wanaadi era föwai [pajé] e sonhou que estava livre. Assim, ele conseguiu ir embora. O guarda virou um galo e gritou “Wanaadi nõtamai!”,⁴⁶ “Wanaadi se foi!”. Até hoje os galos cantam assim.

Wanaadi voltou para sua casa em Kushamakaadi e de lá seguiu de canoa pelo Rio Orinoco para fazer mais pessoas. Ele queria derrotar Odo'sha. Ele criou Shidishina (Sanumá), que surgiu como um povo bom, mas também foi enganado por Odo'sha, que, assumindo as feições de Wanaadi, mandou os Shidishina comerem Mamaaku, para que ficassem sábios e fortes. Eles foram, comeram e ficaram loucos.⁴⁷

Surgem duas formas de homem branco, um corrompido por Odo'sha imediatamente após a criação, outro que permanece durante longo período seguindo os

⁴² A outra criação do homem branco, por *Wanaadi*.

⁴³ A cidade venezuelana de Angostura, hoje Ciudad Bolívar.

⁴⁴ Segundo de Civrieux (1980), o principal forte holandês, situado na boca do Rio Essequibo, onde hoje é a Guiana. Amenadiña refere-se ao primeiro forte holandês, Kijkoveral, renomeado mais tarde de forte Zeelandia. Os Ye'kuana viajavam até Amenadiña para empreender relações comerciais com os holandeses.

⁴⁵ A cidade de Caracas.

⁴⁶ *Nöta*, verbo Ir, -ai, sufixo que indica ação no passado imediato, primeira pessoa.

⁴⁷ Essa versão de *wätunnä* é uma combinação de dados coletados por mim em Auaris e da versão coletada por Marc de Civrieux em seu livro *Watunna, an Orinoco Creation Cycle*.

ensinamentos de Wanaadi. Isto é reforçado pelos Ye'kuana, que dizem existir “brancos bons e brancos ruins”, os descendentes de Fañudu e Iadanaawi. A Iadanaawi, que se mostrou bom e sábio, foi confiada a posse de vários bens que deveriam ser compartilhados com outros povos em troca de outros bens que não possuíam. Wanaadi distribuiu dentre os povos a posse dos bens, para que todos pudessem estabelecer alianças mantidas através das relações de troca. Tal ensinamento levou os Ye'kuana, os únicos que permaneceram até hoje seguindo suas palavras, a se tornarem grandes comerciantes, famosos por suas viagens comerciais por todo o maciço guianense, criando redes de troca que envolveram, em distintos períodos históricos, os mais diversos povos, como atestam não só sua tradição oral, mas também as fontes históricas e bibliográficas⁴⁸.

A criação dos dois “tipos” de homem branco, narrada em *wätunnä*, ilustra a convivência ambígua que os Ye'kuana tiveram com espanhóis, portugueses e holandeses. Posteriormente, essa diferenciação não se daria mais pela via de diferentes culturas e povos, mas de diferentes “associações”, com relação aos papéis desempenhados por estes na convivência com os Ye'kuana. Não se trata mais de diferentes “povos”, mas de diferentes “papéis”: missionários, antropólogos, fazendeiros, etc. Tal diferenciação também foi incorporada aos relatos de *wätunnä*, como veremos. Como tantas outras tradições de povos amazônicos, por sua própria natureza dinâmica, *wätunnä* incorporou vários acontecimentos históricos, traduzindo-os para a linguagem ye'kuana e transformando-os, dando-lhes cor e sabor local. Os relatos de *wätunnä* também incorporam elementos advindos das relações estabelecidas com esses “outros”, vestindo-os com uma nova roupagem. O caso mais marcante talvez seja a influência do discurso missionário, sobretudo do lado venezuelano. Como veremos no capítulo 4, a

⁴⁸ Cf. Arvelo-Jiménez 1974, 1991; Arvelo-Jiménez e Castillo, 1989; Arvelo-Jiménez e Mendez, 1981; Coppens, 1971; Lauríola, 2003; Melatti, mimeo.; Koch-Grünberg, 1979.

MEVA, embora presente em Auaris desde os anos 1960, não conseguiu introduzir o discurso religioso com sucesso dentre os Ye'kuana do lado brasileiro. Tendo acompanhado o impacto que a conversão causou do outro lado da fronteira, nas vidas dos seus parentes, os Ye'kuana do lado brasileiro recusaram a nova religião. A diferença é perceptível mesmo entre as comunidades ye'kuana da Venezuela que não são adeptas de nenhuma religião missionária, católica ou protestante. Dos meus quatro instrutores principais de histórias *wätunnä*, dois deles nascidos e criados em Auaris, outros dois nascidos e criados na Venezuela, apenas estes últimos narraram, em versões muito próximas, episódios de *wätunnä* em que é possível facilmente identificar a influência do discurso cristão. Essas versões juntam-se ainda à versão colhida por Civrieux em comunidades ye'kuana na Venezuela. Segundo essas versões, depois de criar os Sanumá, *Wanaadi* retorna mais uma vez a Kushamakadi, onde é aprisionado novamente por Fañudu e em seguida crucificado. Levado para o alto de um morro, onde deveria ficar até a morte, mais uma vez usa seus poderes para escapar de seus inimigos. Dessa vez, entretanto, *Wanaadi* deixa seu corpo morto na cruz e vai embora sob a forma de *dhamodedö*, algo equivalente a “espírito”. O galo, servindo de vigia, volta a cantar “*Wanaadi nõtamai!*”, “*Wanaadi partiu!*”. Entretanto, quando Fañudu retorna e vê o corpo morto na cruz, não acredita no galo e pensa que *Wanaadi* está, de fato, morto. Como foi inicialmente enganado por Odo'sha, os Fañudu pensam que o mal foi erradicado, porque associam *Wanaadi* a Cajushäwa. Param de procurar por *Wanaadi* – afinal ali jazia seu corpo morto – e guardam a cruz como um signo de sua morte.

Todas as versões a que tive acesso (inclusive a de Civrieux) concordam, entretanto, sobre o destino de Iadanaawi: depois da partida de *Wanaadi* para o céu, Iadanaawi, sozinho aqui na terra, fica à mercê dos truques de Odo'sha. Iadanaawi, após sonhar com Odo'sha, passa a agir sob sua influência, mantendo um péssimo

relacionamento com seus familiares. Fañudu percebe isso e rapta a irmã de Iadanaawi, casando-se com ela e tendo muitos filhos. É assim que começa a mistura do bom Iadanaawi com o mau Fañudu. Como aconteceu com os Sanumá, Iadanaawi nunca mais seria o mesmo. Foi o fim para o sábio povo dono do ferro e ainda mais para os Ye'kuana, que passaram a contar com um aliado a menos na luta contra Odo'sha. É por isso, dizem os Ye'kuana hoje, que os brancos exploram os outros povos, porque usam os bens e a sabedoria a que tiveram acesso para dominá-los.

Há muito os Ye'kuana sabem o que é sofrer as conseqüências da vitória de Odo'sha sobre Iadanaawi. Não apenas nos relatos de *wätunnä*, mas na memória dos velhos mora ainda o terror das histórias contadas por seus pais sobre as atrocidades cometidas pelos colonizadores, ou melhor, pelos descendentes dos terríveis Fañudu. Uma das figuras mais constantes em tais relatos é a de “*Fune*”, que aprisionava índios para o trabalho escravo na extração da borracha. Trata-se de Tomás Funes, barão da borracha na Venezuela que, segundo as fontes históricas, aterrorizou a população indígena com suas incursões de preação de escravos. Não só os Ye'kuana, mas também a população Aruak guarda memórias daquelas incursões (Hill, 1984).

Ao longo de quase 50 anos, de 1880 a 1920, a região do Orenoco sofreu com a exploração de borracha em terras indígenas, sendo os Ye'kuana o seu principal alvo. Funes, ex-militar, passou a controlar os seringais da região. Somente com a crise da borracha e a descoberta de vastas reservas de petróleo na Venezuela e em outras regiões, o Amazonas venezuelano deixou de ser foco de interesse econômico. Iadanaawi rompeu o mandado de Wanaadi e, influenciado por Odo'sha, buscou conquistar o território ye'kuana.

Fañudu, segundo conta *wätunnä*, tomou Karakanha de assalto, passando a viver lá. Os espanhóis, portanto, sempre foram temidos pelos Ye'kuana e, certamente, deve-se

a eles a sua dispersão pelo sul da Venezuela. De acordo com homens e mulheres de Auaris, cujos pais relatavam os episódios de fuga dos colonizadores, os Ye'kuana fugiam à noite levando mulheres e crianças, temendo o aprisionamento. Quando sabiam que os espanhóis estavam próximos, evadiam-se, muitas vezes chegando a passar um ano sem destino certo, acampados na mata:

O contato com os brancos começou no monte Ye'kuana (De'kuanajödö). Os espanhóis chegaram procurando por ouro e diamante. Um Iadanaawi, dizendo-se tuxaua, matava as pessoas, escravizava os índios. Os Ye'kuana começaram a se espalhar pela região, fugindo dos espanhóis, a partir do monte Ye'kuana.

Tradicionalmente, os Ye'kuana viviam nas cabeceiras dos rios. Somente com a chegada dos espanhóis começou a dispersão, as fugas. Funes e seus soldados saíam aprisionando índios. Nessa época, minha avó materna estava grávida e minha família fugiu para o lado brasileiro. Meu pai nasceu lá, em um igarapé perto do Olomai. Depois, eles mudaram para um lugar logo abaixo da cachoeira do Tucuxim e viveram lá por muito tempo. Ainda assim, alguns espanhóis chegaram até lá, houve batalhas. Os Maaku viviam naquela região e juntaram-se aos Ye'kuana para combater os brancos. Conseguiram matar todos os invasores e assim puderam continuar vivendo lá.

Em wätunnä também há registro não apenas das fugas, mas das batalhas que os Ye'kuana empreenderam contra os brancos:

Houve guerra contra os espanhóis, Fañudu. Os espanhóis invadiram as terras ye'kuana e mataram muitas pessoas, escravizaram outras tantas. Aiyuku, herói ye'kuana, resolveu então acabar com os espanhóis.

Antes mesmo dos espanhóis chegarem à comunidade, Aiyuku já sabia que eles estavam vindo. Raios anunciavam a chegada; Aiyuku sabia, ele olhava longe, no campo, via pessoas chegando com chapéu branco na cabeça. Então ele escondia a família dele em segurança, ia até os espanhóis e os matava, matava muitos, matava rápido, depois sumia. Ele não tinha espingarda, usava uma arma de madeira.

Quando Aiyuku via os raios ao longe, ele sabia que eram os espanhóis chegando. Muitas vezes ele não esperava por eles, mas saía em busca dos acampamentos espanhóis e atacava quando eles estavam dormindo. Aiyuku quase acabou com os espanhóis. Eles passaram a temer e não invadiram mais as terras dos Ye'kuana durante muito tempo.

A reaproximação dos brancos deu-se de forma lenta, até que os Ye'kuana perdessem o medo e ficassem definitivamente convencidos de que havia cessado o desejo de Iadanaawi por mão-de-obra indígena escrava. É quando se iniciam as relações de trabalho remuneradas e as trocas comerciais com os venezuelanos, em localidades próximas às comunidades ye'kuana, tais como Puerto Ayacucho e Ciudad Bolívar. Do lado brasileiro, quando Boa Vista surge como cidade, os Ye'kuana já tinham relações com os brancos do outro lado da fronteira e não os temiam mais. Para eles foi de fato um alívio contar com um centro comercial mais próximo, ainda que a viagem até lá demorasse mais de 30 dias descendo o rio. Nos anos 60, já não era novidade empreender viagens comerciais rio Auaris abaixo, ou buscar emprego temporário nas fazendas em torno de Boa Vista, para obter bens ocidentais como pagamento. Foi durante essas viagens que alguns homens ye'kuana tiveram a oportunidade de trabalhar na abertura de pistas para a FAB em áreas indígenas de Roraima e negociaram então a abertura da pista de Auaris, como relata o tuxaua Néri:

Em 1960-1961 eu, Peri, Albertino e mais dois Ye'kuana da Venezuela descemos o rio em viagem com destino a Boa Vista. Nessa época já haviam missionários em Waikás e o pessoal da FAB também estava por lá. Quando encontramos com eles, perguntaram onde estávamos indo. Albertino⁴⁹ respondeu, nós vamos em busca de trabalho, vamos levar canoa para vender. Então eles conversaram sobre a situação de saúde em Auaris, Albertino contou que nós estávamos sofrendo, havia gente morrendo de malária. O pessoal da FAB disse, então nós vamos sobrevoar a casa de vocês lá em Auaris. Albertino veio junto com eles no avião, um Cessna, mas quando chegaram, não havia clareira e não puderam descer. O major disse, é melhor que vocês façam a pista, assim poderemos levar remédio até vocês. Eles estavam abrindo uma pista em Waikás então contrataram a gente para trabalhar com eles, assim aprenderíamos o trabalho. Eles disseram, fiquem aqui trabalhando conosco, vocês vão sofrer muito lá em Boa Vista. Acertamos o pagamento, uma espingarda para cada um. O pessoal trabalhou na pista de Waikás, depois na de Surucucus. Depois, foram fazer uma terceira pista; quando já haviam começado, descobriram que estavam em território venezuelano, tiveram que abandonar tudo. Então vieram fazer a pista daqui. Eles jogaram as ferramentas do avião, nós começamos o trabalho.

A construção da pista de pouso de Auaris inaugurou uma nova fase na relação dos Ye'kuana com os brancos. Após algumas visitas de comandantes da FAB, chegaram a Auaris os primeiros missionários da MEVA e se instalaram. Para os Ye'kuana, essa chegada marca a nova fase não só das relações com os próprios brancos, mas o início de uma reviravolta. Os brancos não trariam apenas suas quinquilharias e seus remédios (e também suas doenças), mas trariam também cada vez mais Sanumá. A população Sanumá passa a crescer aceleradamente, engrossada por migrantes vindos do lado venezuelano em busca dos bens ocidentais e do atendimento de saúde trazidos pela

⁴⁹ Líder de Auaris já falecido, um dos primeiros a aprender o português, pois seu pai, Apolinário, viera da Venezuela para Auaris, onde Albertino foi criado. Apolinário falava espanhol e ensinou a língua ao filho, para que este pudesse estabelecer relações comerciais com os brancos.

missão. Três décadas depois somar-se-iam aos missionários os soldados do 5º Pelotão de Fronteira, os funcionários da FUNASA e da FUNAI. Além disso, com a recente introdução de vôos regulares para Auaris trazendo quinzenalmente funcionários da equipe de saúde, o acesso a Boa Vista tornou-se mais fácil, incluindo aí não mais homens apenas em busca de transações comerciais, mas jovens e até mulheres.

As imagens acerca dos brancos, ora apresentados como descendentes dos terríveis Fañudu, ora apresentados como descendentes dos bondosos Iadanaawi, também aparecem quando os Ye'kuana narram episódios do contato com os brancos nos dias de hoje. Há relatos da discriminação que sofrem por serem índios (palavra essa introduzida no seu vocabulário a partir do contato, homogeneizando num só termo alteridades tão distintas aos olhos ye'kuana, de modo semelhante ao que ocorreu com os Sanumá⁵⁰), mas, ao mesmo tempo, há relatos de amizades mantidas não só através de relações comerciais, mas outras modalidades de aliança, antes desconhecidas:

Lá em Boa Vista, muita gente não respeita os indígenas. Quando eu estava na CASAI recentemente, uma enfermeira chamou o motorista da kombi que transporta os pacientes até o hospital e disse, vamos, rápido, levar o paciente para o hospital, rápido porque ele está morrendo. O motorista respondeu, então deixa morrer, é índio mesmo. Eu ouvi tudo.

Em Boa Vista há má influência para os jovens, além de muita bebida. Não é como caxiri, é cachaça, muito forte, os rapazes não agüentam. Um vez eu estava lá e um homem me ofereceu cachaça. Eu recusei. O homem insistiu, mas eu continuei recusando, então ele segurou na minha camisa e quis me obrigar a beber. Eu não bebi, fui embora. Eu não bebo cachaça, bebo só para comer, às vezes um pouco de cerveja quando estou na cidade, mas só para me alimentar.

⁵⁰ Cf. Ramos, 1990.

Eu morei dez anos em Boa Vista, trabalhava e morava na casa de uma família. O meu patrão foi como um pai para mim, ele me ajudava, me dava conselhos, era um homem muito bom. Com ele aprendi muitas coisas, ele era mesmo meu amigo. Ele me incentivou a estudar, eu tenho o 2º grau completo. Ele me dizia para tomar cuidado, não beber, escolher minhas amizades, porque há pessoas ruins na cidade, ladrões, traficantes. Alguns jovens ye'kuana que vão para a cidade estudar acabam se envolvendo com as pessoas erradas e fazem muita bobagem, bebem, roubam até mesmo os parentes. Mas muitos conseguem estudar como eu, veja o exemplo dos nossos professores, que já estão até na universidade.

Quando eu morava em Boa Vista, trabalhava em uma loja e meu patrão era uma pessoa muito boa, me tratava bem, confiava em mim, até serviço bancário, depósito, eu fazia, ele me ensinou tudo. Trabalhei lá até o dia em que voltei a Auaris e tornei-me professor, quando concluí o 2º grau. Também fiz bons amigos na escola, até uma namorada eu tinha, mas o namoro terminou porque eu tinha que voltar para perto da minha família. Muitas pessoas discriminam os indígenas, mas tantas outras respeitam, admiram, porque saíamos de nossa comunidade sem sequer falar português e vamos para a cidade aprender.

Veremos nos capítulos seguintes essas relações com os brancos mais detidamente, seja nas viagens comerciais, nas relações com missionários ou com a equipe de saúde. Por ora, ressalto apenas essa faceta ambígua da relação com os brancos, permeada pelas imagens plasmadas em wätunnä.

Embora reconheçam a criação de inúmeros povos distintos, cada um com uma língua, cultura e territórios diferentes, conforme narrado em sua tradição oral, os Ye'kuana detêm-se em quatro povos em especial, Mawiisha, Maaku, Sanumá e brancos.

Em *wätunnä*, cada um desses povos, como vimos, é descrito de maneira específica, e tais relatos nos dizem muito não apenas sobre as relações dos Ye'kuana com cada um deles, mas também sobre os próprios Ye'kuana. Por serem próximos e terem desempenhado papel importante na história ye'kuana, as imagens desses povos ajudam a definir a própria identidade ye'kuana.

Mawiisha encarna a alteridade humana mais radical. Canibais, andam pelo mundo como animais, escravizam seres humanos, ou seja, são o extremo oposto do ideal ye'kuana. Os Sanumá estão um passo à frente dos Mawiisha, pois nasceram bons, como seres humanos, mas foram corrompidos por Odo'sha e tornaram-se meio animais, como macacos. Assim, surgem no imaginário ye'kuana como verdadeiros híbridos. Sendo humanos, possuem um território próprio para viver, onde construíram suas casas, embora tenham percorrido o mundo como loucos antes de se fixarem. Entretanto, por serem em parte animais, não cultivavam roças nem tinham uma cultura material desenvolvida como a dos Ye'kuana, dependendo unicamente do que a floresta lhes oferecia para se alimentarem. Foi com o convívio com os Ye'kuana que aprenderam a cultivar alimentos e fabricar os instrumentais necessários para viver, como tipitis, ralos, canoas, cestaria. Os Maaku encarnam a alteridade próxima. Viviam como os Ye'kuana, eram guerreiros, lutaram conjuntamente para combater inimigos comuns, chegaram a celebrar casamentos. Mas logo mostraram que eram outros, transformando uma querela em sentença de morte, comportamento altamente repudiado pela ética ye'kuana, como veremos. Por fim, os brancos, o povo sábio abençoado por Wanaadi com a posse de valiosos bens, mas que não resistiu à influência de Odo'sha e dos terríveis Fañudu. São os outros por excelência dos Ye'kuana.

Os Mawiisha foram exterminados; os Maaku que restaram vivem em território longínquo. Já os Sanumá impuseram-se como vizinhos incômodos. A saída que restou

aos Ye'kuana foi a tentativa de “civilizá-los” para que pudessem ser tolerados mais facilmente. Entretanto, a relação simbiótica, como mostrou Ramos (1980), logo ganhou preponderância sobre o discurso de superioridade ye'kuana.

No passado, as relações comerciais com os Sanumá supria os Ye'kuana sobretudo de bolas de algodão, que não cultivavam. Hoje impera a prestação de serviços xamânicos e funerários por parte dos Sanumá. Os Ye'kuana, porém, jamais deixaram de delegar esses vizinhos a uma posição inferior que, crêem, lhes cai tão bem, o que é fonte de frequente chistes, anedotas e pilhérias. Crianças ye'kuana, por exemplo, costumam xingar umas às outras de *Shidishina*, como ouvi tantas vezes. Uma vez, no início da noite, enquanto eu escrevia minhas notas diárias, minha casa encheu-se de crianças, como era usual. Elas me pediam biscoitos insistentemente, por mais que eu lhes dissesse que não tinha biscoitos para dar-lhes. Uma das mães aproximou-se. As crianças, percebendo que não ganhariam biscoitos, antes de serem levadas à força, tentaram conseguir outra coisa: bananas de um cacho pendurado para amadurecer. A mãe, ouvindo tudo, irrompeu porta adentro, gritando “para casa agora, vocês estão parecendo filhos de Sanumá”!!

Os brancos são os “outros” mais ambíguos. A ambigüidade está em sua própria essência, pois que resultam da mistura dos graciosos Iadanaawi com os terríveis Fañudu. Resta aos Ye'kuana aprender com eles toda a sabedoria que lhes foi confiada, e a não repetir seus erros, pois serão agraciados no próximo ciclo com a posse de seus valiosos bens. Embora sejam o símbolo da morte cultural dos Ye'kuana, são, no entanto, um mal necessário à redenção do povo de Wanaadi.

CAPÍTULO II – SOBRE ANIMAIS E HOMENS

Ao criar a Terra Wanaasedö, como vimos no capítulo anterior, povoou-a inicialmente com os animais na terra e no ar, depois os peixes na água. Os animais alimentavam-se de frutas e viviam em harmonia, até que ele criou os seres humanos. A partir de então, começou uma batalha que se estende aos dias de hoje.

A exemplo de grande parte dos povos indígenas amazônicos, os Ye'kuana relatam que nesse passado remoto os animais viviam como vivem os humanos, organizados em sociedade, em suas aldeias, celebrando seus rituais. As histórias orais desses povos amazônicos relatam, assim como *wätunnä*, a saga de humanos e animais em um tempo em que se celebravam casamentos entre as espécies. Veremos neste capítulo como os animais perderam sua condição de humanidade ao longo da convivência com os homens e passaram a ser por estes dominados. Entretanto, jamais perderam o papel privilegiado no imaginário indígena, sendo fonte contínua de inspiração para reflexões as mais elaboradas e que levaram – e ainda levam, como veremos – gerações de antropólogos a debruçarem-se sobre os relatos de seus informantes, em refinados malabarismos intelectuais na tentativa de compreender, afinal, o que significa afirmar que um dia os animais possuíram cultura, aquilo que a ciência ocidental tem desde sempre apontado como o nosso grande trunfo no papel de espécie única dentre os milhões existentes no planeta.

Os dados apresentados na primeira parte deste capítulo são comuns a vários povos amazônicos, como mostram os trabalhos de Lévi-Strauss (1964, 1967) e não trazem, portanto, nenhuma novidade etnográfica. Apresentá-los aqui, entretanto, faz-se necessário porque é a partir deste solo comum que os Ye'kuana constituem sua singularidade. Para analisar os tipos ideais ye'kuana, na segunda parte do capítulo, parto da análise de alguns aspectos da simbologia animal nas histórias *wätunnä*.

A NIMAIS EM WÄTUNNÄ

As histórias *wätunnä* ilustram os conflitos entre humanos e animais quando compartilhavam uma mesma essência de humanidade. Embora os animais vivessem em sociedade como os humanos, apenas os xamãs eram capazes de enxergar suas formas humanas sob a “roupagem” animal. Os animais, entretanto, tinham a capacidade de se despir deliberadamente dessa roupagem e assumir forma humana; também somente xamãs podiam perceber o disfarce.

Lévi-Strauss, em sua obra *Mitológicas*, organizada em quatro volumes, analisou a simbologia animal nos mitos sul-americanos através do método estruturalista, demonstrando como tais histórias, através da manipulação de metáforas animais, eram resultado de reflexões sobre temas como a origem da culinária, a mortalidade humana, ou, em última instância, sobre as elaborações indígenas em torno da temática, tão cara à antropologia, da relação entre as categorias natureza e cultura. Entretanto, é Eduardo Viveiros de Castro (2006b) quem, a partir da obra de Lévi-Strauss, analisa mais

especificamente a questão da humanidade compartilhada por humanos e animais em um tempo mítico e os significados desse compartilhamento.

O que diferenciava animais e humanos nessa concepção de uma condição de humanidade compartilhada, ou, como afirma Viveiros de Castro, de *ser*, eram as “afecções corporais” de cada um, as “roupas” que cada espécie tomava – ou seja, formas corporais – e que lhes conferiam determinadas habilidades específicas como, por exemplo, voar, nadar, rastejar, pendurar-se em árvores, etc. Para os indígenas sul-americanos que partilham tais idéias, humanos e animais teriam em comum a própria condição de humanidade - no sentido ocidental do termo, o que, em última instância, é a posse de uma cultura - ao contrário do pensamento ocidental, de acordo com o qual o que nos une aos animais é o fato de sermos também animais, ou seja, compartilharmos com eles nossa condição de animalidade.

Viveiros de Castro (2006b) elabora o conceito de *perspectivismo ameríndio* a partir das noções indígenas de que cada espécie elaborava sua percepção em relação ao mundo e às outras espécies através de um ponto de vista próprio, isto é, o modo como os humanos vêem animais e outros seres que habitam o universo é diferente do modo como esses seres vêem os humanos e a si mesmos. Assim, se para os humanos os animais são presas, para os animais as presas são humanos. Embora esse perspectivismo esteja presente nas histórias *wätunnä*, ele se manifesta de maneira particular com uma marca nitidamente *ye’kuana*.

*Iyamenkawa, a mulher-cobra*⁵¹

Uma cobra tomava sua forma humana e casava com humanos, matando os maridos com uma mordida fatal após consumir sexualmente o casamento. Tinha o irmão como aliado no extermínio dos humanos. O

⁵¹ Todas as narrativas *wätunnä* deste capítulo são versões por mim resumidas dos relatos coletadas em campo.

herói ye'kuana casou-se com ela e passou a noite em vigília, recusando-se a manter relações sexuais, sabendo do perigo que corria. Em seguida, o herói sai para caçar pássaros de madrugada, mas quando o dia clareia, percebe que a árvore onde se abrigou está repleta de cobras, que lhe cobrem o corpo. Ele conseguiu escapar das mordidas fatais imitando o som de um gavião, predador das cobras, que fugiram assustadas. O herói capturou cuidadosamente uma delas e embrulhou em folhas, como se fosse um pedaço de caça. Ao retornar a casa, o cunhado-cobra, que havia enviado as cobras para matá-lo, uma vez que sua irmã falhara, deseja ver o que há no embrulho. Ao abrir o pacote, é picado pela cobra e morre.

Kumaashi

Avô envia seu neto Kumaashi para vingar a morte da avó, devorada pelas onças. Neto casa com a filha da onça, uma mulher-onça que devora os maridos. Kumaashi não faz sexo com a mulher-onça. Sogro-onça manda-o caçar e transforma-se em paca, escondendo-se em uma toca. Kumaashi vai caçar com a mulher, mas toma o cuidado de levar consigo uma armadilha, pois conhecia as intenções do sogro. Kumaashi mandou a mulher mexer na toca com um cipó, de onde saiu o sogro-onça transformado em paca, que caiu na armadilha preparada por Kumaashi e morreu.

Vimos que alguns indivíduos-animais, com poderes especiais – assim como os xamãs humanos – eram capazes de tomar a forma de outras espécies de animais, como o sogro-onça que se transforma em paca. Dentre os humanos, apenas indivíduos muito especiais (poderosos xamãs) eram capazes de, eventualmente, tomar forma de animais, como vimos no capítulo anterior, em que Makaadija, um poderoso xamã ye'kuana morto por um Maaku, vai viver junto aos urubus-rei, tomando sua forma. Ao retornar à Terra para unir-se ao irmão e vingar-se dos Maaku, Makaadija também fornece ao irmão uma “roupa” de urubu-rei para que possam juntos buscar armas no reino dos

urubus-rei e utilizá-las contra os Maaku. Os animais, portanto, tinham uma grande vantagem sobre os humanos nesse “tempo ahistórico”, desfrutando duplamente de suas características humana e animal. Como afirmou Viveiros de Castro ao analisar essa mesma questão com relação aos Yawalapíti, que também crêem numa humanidade compartilhada com os animais em tempos remotos, os animais teriam ainda mais humanidade que os humanos propriamente ditos. Os Ye’kuana, certamente, reforçariam tal afirmação, lembrando que os animais chegaram à Terra antes dos humanos, experimentando, assim, tal condição de humanos há muito mais tempo.

Ao analisarmos as histórias de *Iyamenkawa* e *Kumaashi*, podemos perceber de imediato que ambas traduzem o conflito entre animais e humanos em termos do perigo representado pelo casamento exogâmico. Os Ye’kuana têm a união entre primos cruzados como o casamento preferencial, especialmente, dentro da própria aldeia. As narrativas tratam, pois, de ilustrar metaforicamente os perigos de casar fora dela, e os animais encarnam aqui o forasteiro perigoso. Ou seja, para que a moral da história fique bastante clara, utiliza-se o exemplo radical do casamento exogâmico: aqui, os forasteiros são, literalmente, outras espécies. Case com um estranho e ponha sua vida em risco.

Entretanto, como sói ser nas histórias *wätunnä*, nem só dos perigos do casamento exogâmico tratam aquelas narrativas. Como nos mitos analisados por Lévi-Strauss, elas têm “uma estrutura folheada que transparece na superfície, se é lícito dizer, no e pelo processo de repetição” (2003 [1951]: 264). Revelam igualmente dimensões de ordem geográfica, econômica, simbólica e cosmológica (Lévi-Strauss 1993 [1973]).

Os conflitos entre humanos e animais aparecem sob várias facetas nos relatos *wätunnä*. A hostilidade entre as espécies é explicada pelos Ye’kuana como fruto da disputa pelo domínio da Terra. Os animais tinham o firme propósito de eliminar os

humanos que, além de disputarem com eles o domínio deste mundo, viam-nos como fonte de alimento. Nessa disputa, os animais foram perdendo não apenas as vidas – como no caso do cunhado-cobra e do sogro-onça – mas sua condição humana. A perda da condição humana se deu, sobretudo, pela conquista, por parte dos humanos, dos aparatos culturais que eram a marca daquela condição. Tendo perdido a batalha, os animais continuam hostis aos humanos, ressentidos com a sua condição de perdedores, o que explica a ferocidade de muitas espécies.

Origem da culinária

O sol enviou o fogo como presente para sua irmã-sapo (Kawau), que o engole. Quando desejava cozinhar, a mulher-sapo cuspiu o fogo e depois de utilizá-lo tornava a engolir. A mulher-sapo encontrou dois irmãos, filhos de Wiyu, a sucuri que fora morta e havia se tornado dona das águas, e criou os meninos como filhos. Um dia os rapazes, já crescidos, descobriram que não eram filhos de Kawau. A mulher-sapo nunca deixava que eles vissem o preparo dos alimentos e os dois, desconfiados, observaram escondidos e descobriram seu segredo. Decidiram tomar o fogo de Kawau, o que conseguiram depois de aprisioná-la e bater em seu estômago, fazendo com que ela cuspsse o fogo.

Irmãos saem para caçar e deixam o fogo na beira do rio, que é engolido por um jacaré, que tem sua língua queimada (por isso jacarés não têm língua). O irmão mais novo consegue recuperá-lo transformando-se em areia, para onde vai o jacaré quando sai da água. Entretanto, perdem o fogo novamente ao deixá-lo em cima da serra, quando tornam a sair para caçar. Dessa vez o fogo é engolido pelo jacu, que queima seu papo (por isso o papo do jacu é vermelho). O irmão mais novo virou árvore idadaku (não identificada), com frutas de que se alimentam os pássaros. Quando o jacu veio comer, ele recuperou o fogo. Os irmãos esconderam o fogo no pé de urucum (que por isso fica vermelho), depois

resolveram escondê-lo na árvore kuwatai (não identificada), que durante muito tempo foi utilizada pelos Ye'kuana para fazer fogo. Assim os Ye'kuana, que até então assavam comida ao sol, passaram a comer carne e beiju cozidos no fogo. Os animais perdem o fogo e passam a comer carne crua.

Origem das plantas cultivadas

Antigamente os Ye'kuana alimentavam-se de argila. Os adultos iam buscar argila longe e deixavam as crianças sozinhas. Um dia Wadaiyune, a dona da mandioca, com pena das crianças que choravam de fome, resolveu mandar uma wajaa (típico balaio ye'kuana usado para servir alimentos) cheia de beiju, que foi levada à Terra por Taweniya, a dona da wajaa, que se transformou em gavião e veio voando. Ela avisa as crianças que deveriam manter segredo sobre o beiju; se obedecessem, teriam beiju todos os dias. Também deveriam deixar sempre um pedacinho de sobra. As crianças acharam o beiju muito melhor que a argila e seguiram os conselhos do gavião. Todos os dias de manhã ela mandava beiju para as crianças. Os adultos retornaram depois de um mês – a argila pesava muito e a caminhada era longa. As mães ofereceram a argila às crianças, que recusaram a comida. O pai de algumas crianças descobriu o segredo e experimentou o beiju, ficando encantado. Decidiu então enviar kuchui [macaco-da-noite ou jupará verdadeiro], que se chamava Wayama, em busca do pé de mandioca. Kuchui foi ao céu junto com um passarinho weedama (não-identificado) – cuja forma tomou emprestada – encontrou a mandioca e roubou um pequenino pedaço, que escondeu sob a unha. A dona da mandioca descobriu tudo imediatamente, capturou kuchui e depois de revistá-lo em vão, retirou toda a sua pele para procurar o pedaço roubado, mas nada conseguiu. Kuchui quase morreu, mas foi salvo pela irmã, que o resgatou e curou soprando fumaça de tabaco nele. Kuchui molhou o pedacinho de mandioca no lago e a mandioca virou uma grande árvore. Ela foi plantada no Monte Roraima pela primeira vez.

O pé de mandioca cresceu durante a noite e transformou-se em uma imensa árvore. Nessa época comia-se os frutos da mandioca, que não

tinha veneno, e não a raiz. Kuchui comia as frutas escondido e uma das irmãs dele sentiu o cheiro e quis saber o que era, para isso seguiu o irmão e descobriu a fruta, que achou muito gostosa. A irmã avisou às outras pessoas e todos queriam roubar o pé.

Kamaasenadu foi quem plantou uma das mudas, trazidas do Monte Roraima para a Venezuela. O tronco cresceu muito durante a noite e ficou perigoso, porque as frutas caíam lá de cima na cabeça das pessoas e eles não podiam limpar o pé de mandioca⁵². Kamaasenadu conversou com os outros e resolveram derrubar a árvore. Convocou-se o trabalho comunitário, mas o tronco, além de ser muito grosso, crescia novamente à noite. Quando conseguiram cortar, a árvore não caiu, então se descobriu que ela estava presa por um cordão amarrado ao céu, lá de onde kuchui retirou a primeira muda. Cortaram o cordão e o tronco caiu de uma vez, os galhos espalharam-se por todos os lados e todas as etnias indígenas puderam tomar mudas e plantá-las.

Enquanto ainda estavam cortando a árvore, enviaram a anta e a onça para buscar água no igarapé com uma peneira. Os dois animais tentavam pegar água sem sucesso, quando ouviram o barulho da árvore caindo e retornaram. Quando chegaram ao local da queda, não havia mais nada, pois todos já haviam pegado um pedaço. A onça então falou que iria comer carne crua, pois ficara sem pegar uma muda da árvore. A anta não ouviu direito e entendeu que a onça havia dito que iria comer folhas a partir daí, e respondeu que também comeria folhas. A anta passou então a comer folhas e a onça, carne crua.

Nas narrativas acima temos dois exemplos de importantes conquistas por parte dos humanos: o fogo e as plantas cultivadas representadas aqui pela mandioca, e em outra versão, a árvore trazida do céu continha não só a mandioca, mas todas as plantas comestíveis cultivadas pelos Ye'kuana (cf. Civrieux 1980). Os próprios Ye'kuana

⁵² As roças atualmente são mantidas limpas de ervas daninhas que crescem embaixo dos pés de mandioca pelas mulheres. Dada a baixa estatura da planta, é um trabalho cansativo, que elas fazem agachadas e que pode durar um dia inteiro ou mais. Algumas vezes as mulheres organizam limpezas comunitárias das roças, para que o trabalho termine rapidamente.

ressaltaram a importância dessas duas narrativas *wätunnä*, especialmente a da origem da mandioca, narrativa que me foi contada ao longo de três dias, entremeada por canções que são cantadas no festival que celebra o plantio das primeiras mudas de mandioca de uma roça nova. O narrador e outros dois homens presentes (que me auxiliavam com a tradução) diziam-me que aquela era uma história especial para os Ye'kuana, porque a mandioca tem um papel central em suas vidas. Lauer (2005) compara a mandioca aos bebês ye'kuana. Há uma série de ritos e cuidados com a mandioca, desde a derrubada da roça, o festival *ädwajä edemijödö* (que inaugura as novas roças abertas, preparando-as para o plantio), o plantio, até a primeira colheita. Assim como é preciso transformar os bebês ye'kuana em gente de verdade, através de diversos rituais ao longo de sua vida, é preciso transformar a mandioca em boa comida.

Na profecia Ye'kuana, como vimos, o sinal de que não existem mais Ye'kuana na Terra é a ausência de beijos secando ao sol. Sendo assim, nada mais compreensível do que a escolha dessa planta para representar o momento da conquista da agricultura que marca, juntamente com o domínio do fogo, a passagem de uma condição animal para uma condição humana. Os humanos, portanto, não eram os detentores originários da condição humana, mas precisaram conquistá-la, usurpá-la dos animais, trocando de identidade com eles.

Origem dos porcos do mato

Algumas pessoas estavam voltando para casa quando viram um fígado no caminho. Um deles disse, vamos comer, alguém deixou aí, mas quem havia deixado o fígado foi Odo'sha. Eles comeram e logo depois a barriga deles começou a fazer um barulho muito estranho, como fazem as queixadas, e eles viraram queixadas mesmo. Odo'sha veio falando de longe, vocês comeram fígado, não deveriam ter comido.

Existem dois tipos de porcos do mato [queixada e caititu], um tipo foi Wanaadi que criou, são as que andam sozinhas ou apenas de duas ou três no máximo. O tipo de queixada que anda em bando surgiu justamente quando essas pessoas viraram queixada, por causa de Odo'sha. Antigamente os Ye'kuana não comiam esse tipo de queixada, principalmente as crianças. Hoje em dia, por falta de caça, o pessoal está comendo tudo.

Enquanto a narrativa da origem do fogo mostra como os humanos conquistaram a condição de humanidade dos animais – marcada aqui pela comida cozida – a origem dos porcos do mato narra a regressão de humanos a animais, por assumirem uma atitude de incontinência, seguindo o instinto, comendo uma carne (provavelmente crua) que encontraram pelo caminho, enfim, comportando-se como animais. Ao analisar as versões Bororo, Tenetehara, Mundurucu e Kayapó-Kubenkraken da origem dos porcos-do-mato, surpreendentemente similares à versão ye'kuana, Lévi-Strauss afirmou que os antepassados das queixadas, ou porcos-do-mato, foram transformados em animais porque eram humanos que se comportaram de forma não-humana (2004 [1964]).

A simbologia animal é fonte, portanto, da reflexão sobre o comportamento verdadeiramente humano, em narrativas que marcam a diferenciação desse comportamento humano vis-à-vis o não-humano. No tempo passado, a contigüidade com a natureza era a marca dos humanos: não dominavam o fogo nem as plantas cultivadas, não conheciam rituais nem adornos corporais. À medida que passam a ter tais coisas se humanizam e se diferenciam dos animais (Isbell 1985).

Um dos aspectos fundamentais na definição do *ethos* ye'kuana é o comportamento pacífico, não-agressivo. A agressividade é típica dos animais e, no passado, o comportamento agressivo justificava-se apenas frente à necessidade de conquistar dos animais a condição de humanidade. Os Ye'kuana afirmam que ainda

hoje os animais apresentam um comportamento hostil em relação aos humanos como resquício das disputas do passado. Em duas ocasiões distintas relataram-me exemplos da manifestação dessa hostilidade. Há muitos anos, Albertino, importante líder ye'kuana já falecido, era ainda rapaz e saiu com outros Ye'kuana para caçar um bando de queixadas. Albertino acabou mordido por uma delas e ficou bastante ferido. Os outros caçadores carregaram-no até a aldeia, onde o ferimento foi tratado e Apolinário, seu pai e líder da aldeia na época, fez um ritual para curar o filho e aplacar a fúria das queixadas, espantando-as para longe da aldeia. Apolinário reuniu os jovens para explicar-lhes o porquê da hostilidade dos animais com relação aos humanos, contando-lhes como os humanos venceram os animais na disputa pelo domínio da Terra. Disseram-me que “os humanos, na verdade, estão abaixo dos animais, que vieram primeiro”. Por causa disso, Apolinário disse-lhes que eles deveriam guardar respeito aos animais e compreender a razão de sua fúria.

Em outra ocasião, mais recente, um Ye'kuana chamado Joaquim estava caçando quando foi surpreendido por uma anta, que o derrubou no chão e passou por cima dele com todo seu peso. Joaquim havia sido operado em Boa Vista alguns meses antes e o animal havia pisado, justamente, no local da cicatriz, que se abriu numa grande ferida. Em decorrência da infecção do ferimento, Joaquim faleceu. Os jovens perguntaram aos mais velhos por que foi proibido matar a anta que atacou Joaquim. Um Ye'kuana que mora na comunidade de Waikás e é respeitado por sua grande sabedoria explicou, como fizera Apolinário no passado, que é preciso respeitar os animais, não se pode brincar ou fazer pilhérias com eles. Contou aos jovens como, um dia, seus antecessores lhe falaram sobre a origem dos animais e por que eles são hostis aos humanos. Os mais velhos lembraram também o que acontecera com Albertino e as palavras de Apolinário, episódio transformado em ilustração canônica desse preceito.

Os animais que hoje habitam a terra são meras réplicas corporais dos seus ancestrais, e o mundo em que vivemos é uma mera réplica do cosmos invisível – a casa tradicional ye’kuana, como já foi dito, replica o universo. Os animais também têm seu próprio mundo invisível, onde estão seus antepassados que um dia tiveram a capacidade de assumir forma humana. Foram eles que partiram deste mundo e deixaram aqui suas formas corporais. Lá vivem os chefes de cada espécie de animal, mantendo ainda relações com suas formas corporais terrestres. Por causa disso, o caçador deve observar alguns cuidados ao matar um animal, ou poderá sofrer as consequências da fúria do chefe daquela espécie.

Quando um caçador mata um animal, ele deve fincar uma vara no chão no local onde o animal foi abatido, de preferência com uma parte do corpo da presa espetada, em geral, não comestível, como a orelha. Isso é feito para aplacar a fúria do chefe daquele animal. Quando o espírito do chefe vê a vara fincada, pensa que o animal morreu por causa dela e não sai em busca do caçador. Há ocasiões em que, enquanto o caçador, ainda na mata, corta o animal e retira as vísceras, ouve um grito estranho, não-humano, os cachorros latem alvoroçados... É o chefe do animal chegando. O caçador deve partir rapidamente. Os animais mais perigosos são anta e queixada. Quando queixadas são mortas, é comum fincarem muitas varas no local do abate.

Cada animal que é morto desequilibra a harmonia do universo e é preciso compensar esse desequilíbrio com rituais. Com relação às plantas ocorre o mesmo, sejam espécies silvestres ou cultivadas. Há sempre uma etiqueta a ser seguida – as plantas também têm donos, que precisam ser recompensados quando parte da espécie é apropriada pelos humanos.

O caçador deve ficar atento ainda com relação a animais de comportamento estranho à sua espécie. Xamãs podem empreender vingança enviando animais que,

quando consumidos, causarão doença e morte aos que deles se alimentaram. Além dos xamãs inimigos, *Odo'sha* também pode ser responsável pelo envio de tais animais, que é mais um de seus truques para enganar os humanos, em sua batalha contra *Wanaadi* e seu povo. Os Ye'kuana contam que, no passado, um xamã ye'kuana foi morto enquanto viajava de canoa com o filho. Seus inimigos o esperavam em uma cachoeira, onde armaram uma emboscada e o mataram, levando consigo seus pertences. As mulheres da comunidade dos assassinos desconfiaram do que tinha acontecido e ficaram com medo da vingança do morto, mas os homens disseram que haviam apenas saído para caçar. Passado algum tempo, o espírito do xamã morto passou a vingar-se e muitas pessoas daquela aldeia começaram a morrer. Um dos seus moradores, o pai de Lourenço, um xamã Ye'kuana que viria morar em Auaris tempos depois (cf. capítulo 1), sonhou com o xamã assassinado que o aconselhou a partir, pois mataria todas as pessoas daquela comunidade para vingar sua própria morte. O pai de Lourenço partiu e conseguiu salvar-se. O xamã morto enviava mutuns e pacas para as roças, as mulheres matavam esses animais quando iam buscar mandioca, todos comiam e depois morriam de febre.

Animais que se aproximam dos humanos sem demonstrar medo são os maiores candidatos a ser apontados como instrumentos a serviço de algum xamã mal intencionado ou mesmo de *Odo'sha*, pois não se comportam como é esperado. Em outra ocasião presenciei o alvoroço na aldeia causado por um veado que apareceu na proximidade das casas. As pessoas evitavam contato físico com o animal, mas também não demonstravam agressividade e ninguém cogitou matá-lo, menos ainda comê-lo. Além de ter se comportado de maneira estranha – veados são animais fugidios que temem a aproximação de seres humanos – suas pegadas eram visíveis em uma das trilhas que levava à aldeia, o que reforçava as suspeitas de que aquele não era um animal comum, pois andava pela trilha como se fosse gente. Apesar da crônica falta de

caça em Auaris e de tratar-se de uma carne bastante apreciada, o veado foi embora sem ser importunado.

O

S TIPOS IDEAIS: *SO'TO NEENE, SO'TO JÖNÖ*

Lauer, antropólogo que realizou pesquisa em duas comunidades ye'kuana na Venezuela, afirmou que, como para muitos povos ameríndios, para os Ye'kuana o passado mítico serve como bagagem moral, ética e espiritual que é constantemente comparada e cotejada com a experiência cotidiana (Lauer 2005). Não há dúvidas de que *wätunnä* se constitui em pano de fundo ético-moral-valorativo dos Ye'kuana e que está presente em suas vidas diárias. É em *wätunnä* que está a fonte, para cada Ye'kuana e para seus etnógrafos, da ideologia e dos comportamentos morais socialmente sancionados. *Wätunnä* é o código doutrinário, o codex moral ye'kuana. Como temos visto ao analisar as narrativas, a partir do momento em que os homens se distanciam definitivamente dos animais, usurpando-lhes o domínio da Terra pela tomada de seus aparatos culturais, é preciso reforçar sempre essa distância através da adoção de comportamento definido como humano, em que os cuidados com o corpo assumem papel de destaque, pois o corpo humano passou a marcar a diferença entre homens e animais, já despojados do poder de assumir a forma humana. Nesta seção, em busca da identificação dos valores que compõem o *ethos* ye'kuana, analiso primeiramente o que dizem meus interlocutores a respeito do que é ser *Ye'kuana de verdade (so'to neene)* e o seu oposto, o *mau Ye'kuana (so'to jönö)*, mas também os rituais ligados ao cuidado com o corpo.

Ao referir-me aos tipos ideais ye'kuana, tomo de Weber (2002) a noção de tipo ideal, mas apenas como recurso metodológico. Mas, enquanto o objeto de análise weberiano é o campo da racionalidade, o meu é a construção do ser, a ontologia ye'kuana. Busco, pois, definir os tipos ideais ye'kuana em termos de conduta social e valores, dentro do meu interesse maior, que é entender o impacto da profecia de *wätunnä* na experiência ye'kuana com o mundo e como essa profecia se articula com os pólos da virtude e do desregramento.

Com relação ao comportamento humano, existem dois extremos bem definidos: *so'to neene*, “pessoa verdadeiramente humana”, e *so'to jönö*, “pessoa ruim” ou “mau-caráter”. Entre um e outro estão as possibilidades de ser humano. Como já me referi repetidas vezes ao ideal “positivo” do ser ye'kuana (contenção, ascese, etc.), passo a descrever o ideal “negativo”, ou seja, o que um Ye'kuana *não* deve ser. Arvelo-Jiménez (1974) afirmou que *so'to jönö* era alguém considerado menos do que humano. Quando eu perguntava aos Ye'kuana o que caracteriza um *so'to jönö*, a resposta era quase sempre “é uma pessoa que não tem pensamento, uma pessoa ruim”. Mas o que é uma pessoa que não pensa, não reflete sobre seus atos, o que faz dela alguém ruim? Eis algumas respostas dadas à minha pergunta sobre *so'to jönö*:

1. bater na mulher e nos filhos, bater em crianças;
2. usar seus poderes xamânicos por motivo vil para prejudicar um indivíduo ou comunidade;
3. recusar-se a ajudar no trabalho comunitário;
4. ser preguiçoso, não gostar de trabalhar;
5. não dividir o que é seu com a família;
6. roubar;
7. mentir;

8. manter (ou tentar manter) relações sexuais com categorias de parentesco proibidas;
9. desrespeitar os pais;
10. não escutar o tuxaua;
11. espalhar fofocas, maldizer os outros.
12. comer o tempo todo⁵³.

As respostas obtidas podem ser agrupadas nas seguintes categorias: pôr a coesão do grupo em risco (pontos 2, 3, 4, 5, 6, 10 e 11) e falta de contenção, assumindo comportamento atribuído aos animais, inclusive a hostilidade que lhes é característica (1, 7, 8, 9 e 12).

Ao considerar o sexo da pessoa cujo comportamento é posto em questão, há algumas das características acima que são apontadas como especialmente inadequadas a um ou outro sexo, embora outras sejam inapropriadas a ambos. Passemos então à construção dos tipos ideais de homens e mulheres e, por fim, à análise dos comportamentos vetados a ambos os sexos.

Homens e mulheres: o meio-termo da vida real

David Guss, em artigo sobre o processo de socialização feminina (1982), afirmou que

As idéias sobre o comportamento refletem o grande valor que tem a coesão da aldeia. A socialização e educação moral dos homens Makiritare [Ye'kuana] enfatizam não apenas a cooperação mas também a importância do auto-controle e temperamento uniforme. Portanto desde tenra idade, os homens são socializados para evitar qualquer tipo de comportamento que venha ameaçar a solidariedade do grupo e levar ao conflito (:260).

⁵³ Arvelo-Jiménez encontrou as seguintes características que definem o *so'to jöñö*: ciumento, incontrolável, assassino, não colabora com os demais, egoísta, caluniador, provoca conscientemente problemas e disputas e o chefe ou sogro que faz exigências irracionais aos que estão sob seu mando.

Segundo Guss, os homens ye'kuana vêem as mulheres como frias e extrovertidas, mais preocupadas com fofocas que com os rituais sagrados. As mulheres, conclui o autor, seriam responsáveis pelas disputas dentro da rede cotidiana de intrigas e fofocas, tendo em vista que os homens devem evitar confrontos diretos e conflitos, de forma a garantir a coesão do grupo.

Podemos afirmar com segurança que, *idealmente*, a coesão do grupo está mais a cargo dos homens do que das mulheres. Responsáveis por *wätunnä*, pelos ritos e por grande parte do conhecimento sagrado, os homens dominam ainda a vida política da comunidade, através do conselho de velhos e dos líderes, resolvendo os conflitos que por ventura surjam. No caso de cisões, cabe aos homens da facção dissidente fundar uma nova comunidade. No cotidiano, as mulheres também têm seu papel na mediação de conflito, bem como articulam, nos bastidores, ou melhor, nos terreiros das casas, em tranqüilas conversas de fim de tarde, tantas alianças quanto a dos homens nas reuniões noturnas na casa comunal. Entretanto, estamos analisando inicialmente os papéis *ideais* de cada sexo, ou seja, como os Ye'kuana concebem, no reino das idéias, o comportamento adequado a homens e mulheres.

Idealmente, portanto, os homens devem agir de maneira a preservar a coesão do grupo. Devem adotar como conduta o respeito às decisões do conselho de líderes; se é jovem, deve respeitar os pais, se é casado, deve respeitar seus afins, deve trabalhar pelo bem da comunidade, mantendo os laços estreitos através dos trabalhos comunitários, deve ouvir os conselhos e decisões do tuxaua, evitar envolver-se em fofocas e maledicências e partilhar com familiares e afins os bens que possui – quando caça, por exemplo, o homem casado tem a obrigação de prover de carne seus afins e suas irmãs solteiras. Espera-se dos homens um comportamento de auto-contenção e auto-controle, sobretudo em casa, pois é aí que corre o risco de quebrar alianças, estando em meio a

seus afins. Deve guardar respeito pelo sogro, trabalhando junto a ele sempre que solicitado, respeitar cunhadas e sogra, bem como seus cunhados solteiros, e controlar seu temperamento de forma a evitar qualquer manifestação de agressividade. No regime de residência uxorilocal, ele não está exatamente ‘em casa’.

As mulheres devem cuidar de seu comportamento em público, mas, em casa, em contraste com homens, estando entre seus consangüíneos, adotam a atitude relaxada dos que estão em segurança, no seu próprio domínio. É em público que se espera de uma mulher uma atitude auto-contida e retraída, evitando ao máximo o contato com o sexo oposto, minimizando a expressão de seus sentimentos, suportando dor, cansaço e concentrando-se no trabalho. As mulheres devem se expor em público apenas em sua faina diária (ir à roça, buscar água, preparar mandioca, etc.). Elas estão excluídas das reuniões para discutir assuntos políticos ou narrar *wätunnä*. Discutirei a seguir os detalhes das celebrações rituais e o papel de cada sexo neles.

O comportamento contido de uma mulher ye’kuana em público manifesta-se nas festas ou reuniões para as quais são convidadas: elas ficam juntas, em geral no extremo oposto dos homens, junto às crianças pequenas, ou servindo caxiri ou xibé; pouco falam e quando o fazem é em voz baixa. Quando forasteiros chegam à comunidade, especialmente se não são Ye’kuana, elas recolhem-se ao interior das casas (exceto quando se trata de funcionários da saúde, com os quais já estão habituadas, ou algum Sanumá da região). Porém, quando estão entre outras mulheres ou crianças, seu comportamento não poderia ser mais contrastante. Riem, brincam, contam histórias, trocam notícias, enfim, ficam à vontade. Muitas vezes é possível ouvir suas risadas a metros de distância, especialmente as mais jovens, o que não fariam na presença de estranhos. É dentro de casa e nas suas imediações que as mulheres se desinibem. Embora a roça também seja um local predominantemente feminino, em geral, uma

mulher vai até lá apenas acompanhada dos filhos pequenos ou filhas moças e o trabalho que tem a fazer é executado o mais rapidamente possível. No final da tarde, as mulheres visitam-se umas às outras, sentam-se no terreiro para animadas conversas, às vezes com pequenos trabalhos manuais ou, simplesmente, catando piolhos e bichos-de-pé das crianças pequenas. Também é no final da tarde que elas costumam ir até o pequeno abrigo do rádio. Ficam do lado de fora, formando rodas de conversa – discreta e em voz baixa - enquanto aguardam notícias de parentes de outras comunidades ou que estão em Boa Vista. Os homens, amontoados nos poucos bancos que existem lá dentro, fazem os contatos.

Os homens só ficam em casa durante o dia quando estão fazendo algum trabalho manual de cestaria ou algum reparo, fabricação de cabos para facas e terçados, remos, etc. No mais, estão na casinha do rádio ou saem para pescar, caçar ou trabalhar em algo maior, como uma canoa, sua ou de alguém que solicitou sua ajuda. Até mesmo quando já não é mais um rapaz recém-casado vivendo com afins, mas um homem maduro, dono de seu próprio lar, ele pouco fica em casa. É nos espaços públicos que ele se sente à vontade para conversar com outros homens ou mesmo trabalhar. Hoje em dia em Auaris, o espaço de reuniões também é o local masculino por excelência, visitado pelas mulheres apenas em dias de festa ou reuniões para as quais são convocadas. No passado, uma grande casa comunal abrigava todos os compartimentos familiares e no centro, eminentemente masculino, dormiam os jovens solteiros. Hoje, com o crescimento da população e a construção de várias casas onde vivem famílias extensas, a casa comunal em miniatura tornou-se uma espécie de clube onde à noite os homens se reúnem para fumar e conversar, discutindo questões da comunidade. Entretanto, embora estejam em ambiente tranqüilo, mesmo aí os homens adotam em geral uma postura mais

reservada, pois desprezam fofocas, frivolidades e risadas escandalosas, comportamento atribuídos por eles, e enfatizado por Guss (1982), às mulheres.

Quando me reunia com eles à noite para ouvir histórias ou participar de alguma discussão para a qual fora convidada, por vezes, redigindo documentos para serem enviados à FUNASA ou FUNAI, perguntava-lhes, para provocá-los, porque as mulheres não tomavam parte daquelas discussões. Sempre me diziam que as mulheres ye'kuana não eram como as mulheres brancas, que vão à universidade, trabalham, ocupam cargos. “As mulheres ye'kuana não pensam no futuro, elas só sabem pensar no agora, não sabem planejar as coisas, pensar no que vai acontecer depois”, disse-me um velho sábio da aldeia, com imediata aprovação dos demais.

Na vida cotidiana, naturalmente, há convergências entre os papéis masculinos e femininos. São os “desvios irracionais” de que nos fala Weber, quando os atores se deixam levar pelo calor das emoções, que exercem influências alheias aos valores apreendidos no processo de socialização e que deveriam guiar suas ações. Assim, por vezes, os homens envolvem-se em intrigas e fofocas, que podem mesmo resultar em cisões na comunidade, bem como as mulheres têm seu papel nas articulações políticas e mediações de conflito. Entretanto, para ambos os sexos, podemos apontar dois fortes valores: a ênfase na ética do trabalho e a auto-contenção (alimentar, verbal e sexual). Outros pesquisadores, como Barandiarán (1962a), já apontaram para esse traço ye'kuana: “Tudo isso é muito lógico e conseqüente dentro da filosofia yekuana das energias vitais. Para o homem, o conhecimento implica primeiro e antes de tudo ascese, e não gozo, possessão ou voluptuosidade do ser por conhecer...” (: 23, tradução minha). A ética ye'kuana condena o acúmulo individual de bens, voltada que está para o bem da família extensa e, em última instância, para o bem de toda a comunidade.

A contenção verbal, alimentar e sexual faz parte dessa ética ascética e está vinculada também aos cuidados corporais. Uma narrativa *wätunnä* coletada por Barandiarán (1962a) em uma comunidade ye'kuana do Orenoco ilustra bem a lógica da contenção alimentar:

Em uma grande aldeia ye'kuana dos séculos passados e na ausência dos homens que haviam ido caçar, uma mulher que lavava tangas dos seus no rio pescou um caranguejo, logo outro, outro, outro, outro mais...

Entusiasmada com seu sucesso, trouxe uma grande cesta que foi enchendo de mais e mais caranguejos.

Chamou as demais mulheres da aldeia e todas elas, no mesmo lugar, encheram os cestos com grande quantidade de caranguejos, sem trabalho ou fadiga nenhuma. Quando todas as mulheres voltaram à aldeia, começaram a chegar lá todas as serpentes e todas as pestes da selva, uma após a outra, implacavelmente, invadindo todos os recintos do povoado. Logo chegaram os veados, os sapos, anta e o tigre. Finalmente chegou o fabuloso “Komadi”, a anta gigante e monstruosa de duas cabeças e oito patas, o símbolo do cataclisma. Com a chegada de Komadi, as águas do rio foram enchendo e foram chegando os peixes... todos os pescados dos rios. As águas foram aumentando, aumentando, e transbordaram, derrubando estrondosamente todo o povoado, afogando todos os seus habitantes: mulheres, crianças e animais.

Quando os homens voltaram e viram o desastre, se deram conta de imediato das causas do mesmo: o rio em sua cheia levava as fatídicas cestas cheias de caranguejos (Barandiarán 1962a:27, minha tradução).

Barandiarán conclui: “Aplicação, entrega, ascese e fadiga do trabalho para o sucesso racional humano de toda meta, toda empresa. Se faltam, há ruptura do equilíbrio vital” (op. Cit, minha tradução).

Como vimos, o universo se desequilibra quando um animal é morto ou uma planta é arrancada. É preciso efetuar certas contrapartidas rituais que restabelecem o equilíbrio e aplacam a fúria que tal estado de coisas pode causar nos espíritos donos de plantas e animais. Ligada a isso está a contenção alimentar. Não só em *wätunnä*, mas em certos ensinamentos e regras de etiqueta, a contenção é prescrita. Um indivíduo, por exemplo, não pode ingerir mais de uma espécie de carne em uma única refeição, sob pena de sofrer de tumores e abcessos ou diarreia, ou seja, um desequilíbrio corporal. Também é vetado o desperdício de alimentos: nenhuma panela de comida pode retornar cheia, nenhum resto de comida pode ser jogado no mato ou no rio, pois, da mesma maneira, os donos desses alimentos ficariam ofendidos e furiosos. No caso da mandioca e seus derivados, beiju e farinha, seu desperdício faria com que a dona da mandioca ficasse tão enfurecida que levaria as espécimes embora e nenhuma roça seria capaz de produzir novas colheitas. Enquanto houver xibé em uma panela, a mulher responsável por ela continuará oferecendo cuias aos homens até que todo o seu conteúdo seja consumido.

Quanto à contenção oral ou verbal, vimos que as fofocas e maledicências são más para ambos os sexos, embora, neste caso, as sanções e penalidades sejam de ordem social. A falta de contenção sexual, por sua vez, é alvo de diversas penalidades. Ter ou desejar ter relações sexuais com pessoas de categorias de parentesco que caracterizam incesto causam sanções penais como ostracismo, por exemplo. Ter relações sexuais quando se deveria guardar abstinência recebe outra ordem de sanções. Antes de uma pescaria com timbó, por exemplo, guarda-se abstinência ou não haverá peixes. Durante os festivais, todos devem praticá-la, caso contrário, o responsável pelos cânticos da festa perderá a voz e não poderá realizar os ritos.

O xamanismo ye'kuana, quando ainda era ativo, também era marcado por uma ética ascética e pelos cuidados corporais. Barandiarán (1962b) analisa o xamanismo ye'kuana e mostra como, para um jovem ye'kuana se tornar xamã, o mérito pessoal é fator decisivo. Segundo o autor, há indícios de que, no passado, o xamanismo tenha sido hereditário, mas, já nos anos 60, quando fez sua pesquisa entre os Ye'kuana da Venezuela, não era mais assim. Em Auaris, não existem xamãs há mais de quarenta anos. Entretanto, os poucos xamãs que restam, espalhados pelas comunidades ye'kuana em território venezuelano, e a memória dos mais velhos sobre os antigos xamãs, exercem influência poderosa sobre os ye'kuana. O xamanismo é hoje, em Auaris, uma crença sem prática, sem sacerdote, cujos valores, porém, continuam a guiar os ye'kuana em sua experiência cotidiana⁵⁴.

Os xamãs deviam adotar uma postura de contenção bastante marcada. No longo processo de aprendizagem com um xamã experiente, o neófito tinha que observar abstinência sexual e sua alimentação seguia uma dieta que excluía diversos tipos de carne, sal e pimenta. Os relatos dos homens de Auaris sobre os mais poderosos xamãs traçam o perfil de homens que assumiam uma postura ascética cuidadosamente cultivada, dedicando-se a desenvolver seus poderes através da contenção alimentar, sexual e mesmo social, como parte dos cuidados com o corpo.

Como temos visto, a ética corporal é parte não só da ascese xamânica, mas do processo de tornar-se uma pessoa de verdade, um Ye'kuana no pleno sentido do termo. O rígido tratamento do corpo é necessário para atingir certo grau de humanidade, sendo que o corpo é fabricado ao longo de todo o processo de socialização e não apenas no ato de conceber uma criança. Viveiros de Castro (2006a) examina a mesma questão na

⁵⁴ Eventualmente os ye'kuana contratam xamãs sanumá para realizar rituais de cura xamânica. Entretanto, não lançam mão desse recurso com frequência porque, ao mesmo tempo, temem que o xamã se aproveite da situação para lançar alguma maldição na comunidade. Outro recurso utilizado são consultas com xamãs ye'kuana em comunidades da Venezuela, via rádio. Assim, pedem conselhos sobre qual o melhor período para abrir as novas roças, realizar rituais, etc.

cosmologia dos Yawalapíti e conclui que, para eles, o corpo é construído socialmente no sentido mais literal da frase, como ocorre com os Ye'kuana. “As mudanças corporais não podem ser tomadas apenas como signos das mudanças de identidade social, mas como seus correlatos necessários (...) Assim, a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura (...) O social não se deposita sobre o corpo como sobre um suporte inerte, mas o constitui” (:72).

Para os Ye'kuana, o corpo humano e suas necessidades são a maior fonte da preocupação social. O que diferencia hoje humanos de animais não é apenas a forma física, mas a habilidade unicamente humana de controlar traços, qualidades e características de seus corpos (Lauer 2005), modificando-os, construindo-os culturalmente.

Analisando o discurso acerca do comportamento ideal de um ye'kuana, pode-se concluir que o valor do esforço e do trabalho sobressai-se como pilar fundante de sua ética. O valor do trabalho está na construção da cultura material, na produção seja dos artefatos materiais seja do conhecimento – tanto o xamã quanto o historiador (especialista em *wätunnä*) levam uma vida de dedicação e estudo, cheia de regras e limitações. O valor do trabalho está na construção dos corpos, na formação do ser ye'kuana – através dos rituais e da produção da boa alimentação e aquisição de conhecimento tradicional.

Lauer afirma que a reprodução humana não está unicamente no nascimento de uma criança. O corpo, aberto, permeável, só pode ser transformado em verdadeiro corpo humano ao longo da vida do indivíduo, através de processos sociais que vão desde ritos de passagem à preparação adequada dos alimentos consumidos. Deste processo participa toda a comunidade, sobretudo, os parentes do indivíduo em questão. Na visão Ye'kuana, o que os torna humanos e os diferencia dos animais é a capacidade corporal,

por isso há uma ênfase nos cuidados com o corpo. Lauriola (2004), em artigo sobre a resistência dos Ye'kuana de Auaris à conversão ao protestantismo, apesar da presença da Missão Evangélica da Amazônia (MEVA) na área há mais de quarenta anos, afirma sobre a questão do corpo nas crenças religiosas ye'kuana: “Para os mais velhos, as mudanças atuais são contingentes às mudanças dos tempos; segundo eles, certo descuido de resguardos, bem como de certas dietas e uso de pinturas corporais, colaboram para o aumento das doenças e fragilização dos jovens” (: 368). Lauriola aponta ainda para a questão da alimentação, que é fonte de saúde e os diferencia dos vizinhos Sanumá (há algumas espécies de animais interditas aos Ye'kuana das quais se alimentam os Sanumá, como alguns tipos de cobra, identificadas como Odo'sha). Segundo a autora, o que comer e com quem comer são questões importantes para os Ye'kuana.

A alimentação adequada está vinculada à construção social dos corpos, que dão o caráter de espécie única aos humanos. A contenção alimentar é de importância fundamental para os Ye'kuana, seja em quantidade, seja em qualidade. Comer qualquer coisa a qualquer hora é um comportamento associado aos animais, que agem por instinto por não possuírem mais regras sociais, perdidas junto com sua condição de humanidade. Os Ye'kuana enfatizam, por exemplo, o fato de terem três refeições bem marcadas ao longo do dia, ao contrário do que percebem entre Sanumá. Um dos meus informantes me disse certa vez, enfaticamente:

“Os Sanumá comem só um pouquinho, por isso eles comem sem parar, toda hora, igual aos bichos. Por isso a gente fala que Sanumá não é gente, é como macaco, porque eles comeram a filha de Odo'sha (cf. capítulo I). Ye'kuana não, Ye'kuana come de manhã, come no meio do dia e come de noite, pronto. Só quando os homens estão fazendo algum trabalho, derrubando roça, é que tomam xibé durante o dia todo, para

não sentir fome, porque a gente não pára o trabalho para comer, só pára quando o trabalho termina ou quando o dia acaba”.

Os cuidados com o corpo fazem parte da ética de construção do verdadeiro ser ye’kuana. Até mesmo para ter um corpo humano, para ser gente de verdade, não basta nascer, é preciso trabalhar cotidianamente na construção do corpo. Um corpo bem construído é a condição *sine qua non* para o exercício do trabalho que, por sua vez, conduz à formação do *so’to neene*, pessoa de verdade. No próximo capítulo, veremos como esses valores orientaram as relações entre os Ye’kuana e os brancos, levando-os a desenvolver seu espírito empreendedor, em busca do conhecimento necessário à posição que ocuparão no próximo ciclo, conforme preconiza a profecia de *wätunnä*. É hora de conquistar dos brancos os bens e o conhecimento necessários. Essa nova cruzada é marcada, entretanto, pelo pacifismo – a agressividade empregada contra os animais era compreensível apenas no passado, quando não eram ainda completamente humanos, *so’to neene*. A conquista dos bens e saberes dos brancos deve ser efetivada através de estratégias que excluem o uso da força. As trocas comerciais foram a primeira via para atingir tal objetivo e é sobre elas que me debruço nas páginas seguintes.

Os cuidados pré-natais

Os cuidados com o corpo começam antes do nascimento, quando os pais devem seguir determinadas prescrições pré-natais para garantir o bem-estar da criança. O casal deve levantar-se cedo, guardar as redes, que só devem ser utilizadas novamente depois do pôr-do-sol, preparar-se para o dia de trabalho. A mulher deve cuidar de não exercer nenhuma atividade na qual tenha que dar nós ou amarras de qualquer tipo, ou terá um parto difícil. Não pode tecer cestos, tampouco o homem pode fazer tipitis. Quando a

criança nasce, uma pessoa mais velha (homem ou mulher) que conhece os cânticos apropriados (*shichu ijakadö*) reza a criança antes da primeira mamada. O cordão umbilical é tradicionalmente cortado com os dentes ou com uma lasca cortante de palmeira. A criança é banhada com certas ervas purificadoras, depois mãe e bebê deitam-se na rede, próximo ao fogo e a criança é aspergida com cinzas, que afastarão doenças. O cordão umbilical e a placenta são enterrados dentro de um cupinzeiro de térmitas brancas, para que estas devorem tudo e não haja risco de surgir dali um novo Odo'sha (cf. capítulo I). A partir daí, a mãe deve seguir uma dieta cuidadosa. Ao longo dos primeiros sete dias de vida, enquanto o cordão umbilical não cair, mãe e criança ficam reclusas em casa. A mãe sai apenas para fazer suas necessidades fisiológicas e toma banho nas imediações da casa com a água trazida do rio por algum co-residente. Terminada a reclusão, a mãe leva a criança pela primeira vez para fora da casa. Junto com o cantador de *a'chudi* (canções sagradas), vai ao rio e põe o bebê em uma canoa, ao som das canções benfazejas, para que a partir de então ela possa acompanhar a mãe em segurança, nos trajetos pelo rio.

A alimentação materna deve excluir carne e baseia-se em beiju (*Uu*), xibé (*wookö*) e um tipo de minhoca comestível (*motto*). Apenas algumas espécies de peixe são permitidas. Sal também está excluído de sua alimentação. Quanto ao pai, está proibido de matar diversos tipos de animais, que vão sendo permitidos gradualmente com o passar das semanas ou meses. Esses cuidados visam garantir a saúde e o desenvolvimento da criança. O nascimento de um bebê, portanto, não completa sua formação como ser humano. São as relações interpessoais, sobretudo com parentes mais próximos, a comida e outros processos sociais que irão formando o novo ser humano (Lauer 2005).

A contenção e os cuidados alimentares começam muito cedo para um Ye'kuana. Nos primeiros dias de vida, a alimentação do bebê é exclusivamente composta do leite materno. Aos poucos, outros alimentos podem ser introduzidos, embora até os dois anos de idade, em geral, o leite materno tenha o papel principal na dieta infantil. A cada novo alimento oferecido à criança, é preciso que um especialista cante *a'chudi* e o sopra, antes que seja ingerido, de forma a torná-lo um bom alimento. A partir daí, a criança está apta a comê-lo sem correr perigo. Por isso, a mãe de uma criança pequena não se separa dela, carregando-a consigo aonde quer que vá, pois precisa controlar tudo o que seu filho come.

Com poucos meses de vida – em alguns casos, com poucas semanas – faz-se um ritual que é comparado pelos Ye'kuana ao batismo cristão, e é chamado *shichukwa inhotadö* (lit. 'dá brinquedo para a criança'). Os bebês são levados pelas mães à *ättä*, a casa comunal, onde o especialista canta canções, inclusive sobre as miçangas e a pintura que adornará os bebês, soprando-as. As crianças, que têm o cabelo cortado pelas mães, são depois pintadas e enfeitadas com miçangas. Depois, uma de cada vez, são postas em uma espécie de cadeira-balanço, *akai*, construída para que elas fiquem de pé, suspensas por uma corda amarrada na cadeirinha, que pende de uma viga, sem tocar o chão. O especialista canta para cada uma delas, pegando-as no colo e cuspidando em suas cabeças para abençoá-las e bendizê-las. Ao final, é servido caxiri às mães e a todos os presentes. Nesse ritual, as mulheres, juntamente com as crianças, desempenham o papel principal, pois são elas que conduzem os bebês até o especialista e depois os adornam. A partir daí, estarão sempre pintados e enfeitados com alguma miçanga, de forma a protegê-los de doenças e da influência de espíritos malignos e Odo'sha. No ritual das crianças que presenciei, poucos homens tomaram parte, sendo a assistência majoritariamente feminina, embora o especialista fosse um homem. Os poucos homens presentes ou eram

pais de algum dos bebês, ou estavam interessados em aprender (o especialista era um homem residente em Waikás, reconhecido por sua grande sabedoria, que viera a Auaris para o festival *ädwajä edemijöödö*, da roça nova, que não era celebrado ali há mais de dez anos).

O corpo feminino

Apenas as mulheres passam pelo ritual de iniciação, marcado pela menarca. O que parece marcar a iniciação masculina no mundo adulto é a primeira caçada. De fato, o futuro caçador é cercado de cuidados, embora desde cedo os meninos comecem a treinar sua habilidade para a caça matando passarinhos com suas zarabatanas. As qualidades de caçador também dependem do que um menino come e como cuida de seu corpo. É de extrema importância que o primeiro animal abatido que ele mate seja cozinhado e consumido, ou ele perderá sua habilidade para caçar.

A iniciação feminina começa quando a moça vai demonstrando os primeiros sinais de que sua menarca está próxima: nascimento dos pêlos pubianos e dos seios. Tudo o que ela come e mesmo a água que bebe deve ser cantada por um especialista, preparando seu corpo para as transformações que estão por vir. Apenas sua mãe, entretanto, sabe o que está em curso, pois não há nenhuma cerimônia pública nessa etapa⁵⁵. A menina passa a ser chamada de *ajichoto*, que podemos traduzir como púbere.

Quando o sangramento chega, a menina avisa a mãe, que prepara um local dentro de casa onde a *ajichoto* ficará reclusa até que cesse o fluxo. Nesse período, ela se

⁵⁵ Todos os dias à noite, uma jovem de aproximadamente 12 anos passava pela minha porta e dirigia-se, carregando alimentos, à porta do tuxaua da comunidade, em cuja casa eu vivia, em um dos cômodos de entrada independente. Chamou-me a atenção tal fato porque essa menina não era parente próxima dele, um senhor viúvo que fazia suas refeições na casa da neta, residente na casa em frente à nossa. Essa menina morava em uma casa distante, do outro lado da comunidade. Curiosa, indaguei a um ye'kuana vizinho o que ela levava todos os dias e então fiquei sabendo que ela era uma *ajichoto* (púbere) e o tuxaua estava cantando *a'chudi* sobre a comida que ela iria consumir.

alimenta apenas de beiju e *wookö* em quantidades mínimas. Cessando o fluxo, prepara-se a parte pública do ritual.

Ainda de madrugada, ouvem-se gritos que ecoam por toda a comunidade. Um dos homens chama todos para tomar parte no ritual que se iniciará. As mulheres reúnem-se e partem para uma roça previamente escolhida para ser limpa pela *ajichoto*. A moça é pintada no rosto e braços e uma cabaça cortada é colocada em sua cabeça, servindo de proteção contra os espíritos da floresta. Enquanto ela limpa a roça, as mulheres entoam canções. Durante a limpeza, os homens postam-se na trilha que vai da roça à comunidade, e preparam a outra etapa do ritual: limpam a trilha, depois trançam chicotes com um tipo de planta, enquanto outros preparam uma armadilha colocada no caminho por onde as mulheres voltarão. Essa armadilha consiste em uma corda amarrada em ziguezague em pequenas varas fincadas de ambos os lados da trilha, de forma a criar uma série de obstáculos para quem passa. Depois dos obstáculos, várias miniaturas de objetos tipicamente femininos, canoa, tipití, jirau para assar carne e até mesmo uma pequena casa, feitos de folhas e galhos – são dispostas como símbolos da condição de feminilidade recém-adquirida pela *ajichoto*. Depois de tudo preparado, os homens formam um “corredor polonês” ao lado das cordas, à espera das mulheres, chicotes em punho.

Enquanto isso, após a limpeza da roça, as mulheres recolhem galhos e varetas, enquanto a *ajichoto* aguarda em pé, ladeada por duas outras meninas prestes a se tornarem também *ajichoto*. Durante todo o ritual, ela assume uma postura séria, compenetrada, sendo proibido conversas ou brincadeiras. O momento é solene. As mulheres caminham enfileiradas atrás da *ajichoto*, carregando nas mãos os galhos que apanharam. Quando se aproximam do ponto onde estão os homens, diminuem o passo. Estes vêem-nas chegar, se preparam. De repente, diante dos obstáculos elas param, eles

gracejam, incitam-nas a seguir em frente. As juvenzinhas passam primeiro, como a testar a dificuldade, enquanto eles apenas observam. Então, todas as mulheres passam, tentam correr, mas são impedidas pelas cordas. Em poucos minutos, elas tentam pular as cordas e escapar dos chicotes dos homens; eles tentam bater e escapar dos galhos das mulheres, que revidam seus golpes. Por fim, todos correm para o tapiri (abrigo de palha) mais próximo, onde o rito continua.

A moça agora deve preparar-se para uma nova fase, quando ficará reclusa, saindo de casa apenas para trabalhar na roça. Durante os próximos meses não poderá usar nenhum tipo de adorno corporal e seu cabelo é raspado ao final do ritual de limpeza da roça, como a enfatizar seu renascimento, e ausência de feminilidade. O contato com o sexo oposto será reduzido ao mínimo. Para enfatizar essa fase de reclusão e diligência, enquanto as mulheres cantam ao seu redor, a *ajichoto* senta-se e põe-se a trabalhar na fabricação de um ralo, ferramenta tradicional essencial para processar a mandioca e transformá-la em alimento apropriado para o consumo. Enquanto isso, próximo a elas, os homens reúnem-se e um deles carrega os chicotes que serão usados na próxima etapa, enquanto outro canta *a'chudi* para tornar os chicotes apropriados ao uso. Quando homens e mulheres terminam suas tarefas, é hora da *ajichoto* servir um beiju ritual (simbolizado por pequenas lascas de mandioca crua) aos homens, como a enfatizar que dali em diante ela lhes servirá comida. Depois de ritualmente “alimentados”, os homens aglomeram-se de um lado, as mulheres do outro. Ao centro, a *ajichoto* permanece, desnuda da cintura para cima. Posta-se diante de um tronco, as costas voltadas para os presentes. Uma das mulheres cobre-lhe o rosto com um pano, para que sua expressão de dor e eventuais lágrimas não sejam vistas, enquanto um homem mais velho aplica-lhe nas costas e pernas golpes de chicote, que retiram de seu corpo doenças e outros males. Depois da *ajichoto* é a vez das outras mulheres, uma a uma, serem golpeadas pelo

chicote que vai se desfazendo aos poucos, pela força dos golpes, e sendo substituído por um novo. Todas recebem sua cota de golpes nas pernas e costas. Vão até o responsável pelas chicotadas, sem proferir nenhuma palavra. Durante os golpes não se emitem suspiros, queixas ou lágrimas. A maioria delas permanece impassível, dando a impressão de que os golpes são suaves, impressão essa desfeita pelas marcas roxas que suas pernas ostentam no dia seguinte. Os rapazes também ganham seu quinhão, sendo golpeados, um a um, nos braços, estendidos e oferecidos ao chicote. Ao contrário delas, fazem caretas antes e depois dos golpes, pilheriando uns com os outros, dando depois ruidosos suspiros de alívio. As crianças também recebem seus golpes com folhas macias, pois os adultos dizem que seus corpos ainda não suportam o chicote. A intenção não é machucar, mas purificar. Ao final, todos retornam à comunidade devidamente purificados.

Em casa, o ritual continua para a *ajichoto*. Depois de o cabelo ser completamente raspado, seus colares e a tradicional tanga de miçangas *mua'ju* guardados pelos próximos meses. Ao longo do mês seguinte, ela irá preparar sua própria comida.

Um ano depois, no ritual chamado *mayudu iynchödadö*, ‘amarração das miçangas’, a moça volta a usar seus adereços⁵⁶. Ao fim da reclusão, elas vão à casa comunal acompanhadas das outras mulheres. O cabelo é cortado novamente de acordo com o tradicional corte arredondado. Depois, o especialista inicia as canções, enquanto a mãe, auxiliada por outras mulheres, vai adornando a moça com as miçangas nos tornozelos, abaixo do joelho, nos pulsos, no pescoço e veste-lhe o *mua'ju*. Pintam-lhe o corpo de urucum com os motivos tradicionais e, finalmente, colam pequenas penas brancas na pintura fresca.

⁵⁶ Atualmente esse intervalo tem sido reduzido a alguns meses, pois as moças não ficam totalmente reclusas por causa da escola. Os adultos argumentam que é difícil controlar o contato com o sexo oposto, terminantemente proibido nesse período, por isso, preferem liberá-la mais cedo da reclusão.

Do lado de fora da casa, alguns rapazes que saíram para caçar à noite começam a chegar com pequenos embrulhos de carne. Ao vê-los, as mulheres que não estão diretamente envolvidas na arrumação da moça, aproximam-se e começa uma disputa pelos embrulhos de carne. Os rapazes seguram o embrulho, enquanto elas tentam tomá-lo à força. Por fim, uma delas sai exibindo seu prêmio. Segundo meus informantes, essa pequena batalha serve para pôr a força delas à prova. As mulheres exibem aqui um comportamento deliberadamente agressivo e tomam o que lhes é devido.

Dentro da *ättä* a moça está pronta. É conduzidas ao centro da casa comunal, onde rapazes esperam por elas. Em uma inversão de papéis, cada rapaz fica responsável por servir a uma das moças cuias de *iadaaki* (caxiri). Elas devem beber até que cair, completamente embriagadas, não sem que antes tenham vomitado algumas vezes, aliviando o estômago cheio da grossa e consistente bebida. Os ye'kuana explicam a bebedeira ritual como forma de limpar seus corpos de dentro para fora, através do vômito, tornando-as aptas a assumir o status de mulher. Depois de cair, são conduzidas à rede, onde descansarão até que se recomponham completamente da bebedeira. Em seguida, é servido um almoço comunal. Até à noite, os rapazes tocam *wanna* e *samjuda*⁵⁷ e homens e mulheres dançam à maneira tradicional ye'kuana. As moças, a partir de então, estão prontas para assumir o papel social feminino plenamente, casar e ter filhos.

Os rituais e os sexos

Em todos os rituais, os papéis de cada sexo são bem marcados. Em alguns o papel de destaque é das mulheres, em outros, elas não passam de coadjuvantes. Nos rituais em que há participação ativa de ambos os sexos, as mulheres assumem

⁵⁷ Flauta de bambu e tambor, respectivamente.

comportamento contido em público, enquanto os homens bebem *iadaaki* e dançam animadamente ao som dos instrumentos que somente eles tocam, a exemplo do que ocorre durante o festival da roça nova, *adwajä edemijödö*. Esse festival, realizado para comemorar a derrubada da mata e abertura das novas roças, fruto do trabalho comunal, durou três dias e mobilizou toda a comunidade para sua preparação e execução.

O especialista, cantor do festival da roça nova (o *ädemi edamo*, ‘dono das canções’), veio de Waikás especialmente para celebrá-lo, como já foi dito. Há dez anos, segundo os ye’kuana, esse ritual não era celebrado em Auaris e então os mais velhos, reunidos, decidiram fazê-lo para que os jovens pudessem ver e aprender como ele é feito.

A preparação começou na semana anterior ao festival. Os homens saíram para caçar quantidades de carne suficientes para alimentar todos os participantes ao longo do festival, enquanto as mulheres preparam grandes quantidades de *iadaaki*. Dois dias antes do início da festa, os caçadores retornaram à comunidade, em grande estilo, com seus típicos gritos e assovios, anunciando sua chegada. As mulheres saíram das casas para disputar os pequenos embrulhos de carne que os rapazes carregavam. Nesse mesmo dia, à noite, os homens reuniram-se na *ättä* para contar a narrativa *wätunnä* da primeira festa de inauguração de roça realizada por *Wannato*, um dos heróis culturais, cunhado de *Wanaadi*. No dia seguinte, à tarde, houve uma reunião com a presença de toda a comunidade para decidir os detalhes da festa. Decidiu-se que ela começaria na manhã seguinte e se encerraria dois dias depois, ao entardecer. O especialista lembrou que as relações sexuais estavam proibidas enquanto durassem as comemorações, ou os cantadores perderiam a voz e colocariam em risco o festejo, o que poderia prejudicar o futuro desenvolvimento das roças. Então, o especialista aconselhou todos os presentes a terem relações sexuais até a meia-noite daquele dia, para que depois pudessem abster-se

por três dias. Nessa mesma noite, os rapazes mais jovens começaram as comemorações, cantando e dançando animadamente, tocando *wanna* e *samjuda* numa espécie de ensaio geral.

Na manhã do dia seguinte, antes mesmo do amanhecer, os homens saíram para encerrar simbolicamente o trabalho de abertura das roças novas, limpando o último pedaço de mata de uma das roças, que haviam separado para esse fim, inaugurando o início das comemorações. Depois da derrubada, retiraram cascas de uma árvore, *moni* (não identificada), para fazer as cornetas *momijije* ali mesmo e então voltaram para a casa, onde, imediatamente, foram servidos de *iadaaki* por duas moças. Depois de fumar o tabaco oferecido pelo especialista, todos juntos, dançando e tocando as cornetas *momijije*, dirigiram-se à casa comunal, enquanto as mulheres permaneciam reunidas em seu interior, cantando, conduzidas por uma mulher idosa, sentadas ao redor de produtos da roça e algumas cabaças. Os homens chegaram fazendo círculos ao redor da casa, sempre dançando e tocando, até entrarem na casa, rodeando as mulheres em círculos concêntricos. Quando estas terminam seus cantos, juntaram-se aos dançarinos em círculos ao redor do poste central da casa, enquanto o especialista e mais dois cantadores recém-chegados da Venezuela assumiram o ritual. Depois do meio-dia, todos fizeram uma pausa para o almoço. No fim da tarde, a cantoria recomeçou, os dançarinos retomaram seus lugares e dançaram sem parar até o amanhecer. Exaustos, deitaram-se então nas redes amarradas dentro da *ättä* e foram substituídos por outros. As mulheres revezaram-se na dança e em servir *iadaaki* aos homens. As que apenas assistiam sentaram-se juntas a um canto da festa ou deitadas em suas redes com as crianças de todas as idades; os homens que assistiam aglomeraram-se próximo aos cantadores, fumando, conversando e bebendo *iadaaki*. Nesse ritmo, a festa durou até o domingo, como planejado.

Na manhã seguinte ao encerramento, todos seguiram para a roça para cantar mais uma vez. Isso feito, foram descansar em casa, exaustos. No outro dia, foi a vez das mulheres irem para a *ättä*, onde puseram mais mandioca para fermentar e fazer mais *iadaaki*. Enquanto a mandioca fermentava embrulhada em folhas de bananeira, no centro da *ättä*, os homens contavam narrativas *wätunnä* enquanto vigiavam a mandioca, que não podia ficar sozinha, sob pena de Odo'sha estragar o *iadaaki*. Assim permaneceram os homens, dormindo na *ättä*, revivendo *wätunnä*, até completada a fermentação, cerca de dois dias depois. O ciclo ritual se encerrou uma pescaria comunal com timbó.

No ritual *ädwajä edemijödö* (roça nova) a parte que cabe aos homens é executada no exterior da casa, tanto no que diz respeito ao trabalho anterior (caçar, derrubar a mata) quanto na execução do ritual. As atividades femininas anteriores (preparar o *iadaaki*, cozinhar alimentos) e as propriamente rituais (cantar sobre os produtos da roça, aguardar a chegada dos homens para iniciar a dança) são feitas no interior das casas ou em suas proximidades, ou seja, dentro dos limites da aldeia, reforçando a expectativa ye'kuana de que as mulheres pertencem à casa e os homens pertencem aos espaços públicos. Também, e principalmente nos rituais, os estereótipos femininos e masculinos são reforçados; enquanto as mulheres assumem postura contida, mesmo quando participam ativamente dos rituais, os homens assumem o papel de destaque.



Shichukwa inhotadö, iniciação das crianças: mãe adornando bebê

Shichukwa inhotadö, iniciação das crianças: bebê no *akai* (balanço)





Ajichoto, moça púbere



Mayudu inchodadö, iniciação feminina: amarração das miçangas marca fim da reclusão



Ritual de iniciação feminina: o obstáculo...



... sendo superado.



Iniciação feminina: mulheres recebem sua cota de golpes...



... e os homens também.



Ädwajä edemijödö, festival da roça nova: a corneta momijije



Ädwajä edemijödö, festival da roça nova: a chegada dos homens à casa comunal



Ādwajā edemijödō, festival da roça nova: as mulheres no centro na casa comunal



Ādwajā edemijödō, festival da roça nova: homens entram dançando na casa comunal

CAPÍTULO III – NAVEGAR É PRECISO

W

anaadi distribuiu a posse de bens aos diversos povos que criou.

Assim como cada povo recebeu um território e uma língua, recebeu também alguns bens e matérias-primas que traziam consigo o conhecimento sobre sua produção e uso. Sendo assim, os povos deveriam trocar de bom grado presentes entre si; trocar bens, trocar conhecimento.

A profecia de *wätunnä* incita os Ye’kuana a buscar o conhecimento que está nas mãos do Outro. No começo de sua jornada neste mundo, os humanos precisaram conquistar bens e saberes dos animais; posteriormente, fez-se necessário negociá-los dentre os próprios humanos. É preciso ver, saber, conhecer, acumular – assim lhes diz *wätunnä*. Tal acumulação, num capitalismo *a la* Ye’kuana, dá-se no sentido de prover um corpo de conhecimento que funciona como pré-requisito à posição que ocuparão no próximo ciclo. De acordo com a conduta ideal ye’kuana (Capítulo 2), em que a agressividade não tem lugar, a conquista desse conhecimento deve seguir o princípio do pacifismo. Para cumprir tal tarefa com sucesso, os Ye’kuana partiam em expedições carregando as armas adequadas – ralos, *wajaa* (tipo de balaio), tipitis e demais bens cuja posse lhes foi dada por Wanaadi. Munidos destes bens, os Ye’kuana empreendiam as trocas necessárias ao seu propósito de obter o conhecimento de tudo aquilo que Wanaadi criou e distribuiu entre os povos.

A necessidade ye’kuana de acumular conhecimento, saberes e práticas, traduziu-se em longas viagens comerciais através das quais, embarcados em suas renomadas canoas, mantinham contato com uma vastíssima rede de parceiros pelo maciço das

Guianas e além, consolidada ao longo do tempo, incluindo, mais recentemente, o comércio com os brancos. Impulsionados por uma ética calcada na ascese pelo trabalho (como vimos no capítulo anterior) esses argonautas do Orenoco e seus afluentes empreendiam extensas jornadas comerciais muito antes da chegada dos colonizadores (Arvelo-Jiménez 1989; 2001), em um primeiro momento, quando o tom das relações ainda era amistoso, estes passaram a ser apenas novos parceiros situados em sua rede de comércio.

Com a dispersão dos Ye'kuana, outra modalidade de comércio ganhou fôlego: as trocas entre os próprios Ye'kuana, para fazer circular os bens estrangeiros a que alguns tiveram acesso, trocando também saberes e informações. Todas as negociações comerciais nas quais se engajam os Ye'kuana são orientadas pela ética moral de *wätunnä* e sua profecia; examinaremos neste capítulo como os Ye'kuana levam adiante tais premissas, situando novos atores na rede de relações tecida a partir das trocas e o seu significado na cosmologia.

MODALIDADES DE COMÉRCIO

O comércio intertribal

Embora não existam dados sobre as relações comerciais antes da chegada dos colonizadores entre as diferentes etnias que ocuparam a região do extremo sul da Venezuela, coração do atual território ye'kuana, há indícios suficientemente fortes de que tais relações comerciais datam de há muito (Arvelo-Jiménez, 1989, 2001; Melatti, *mimeo*), sobretudo, nos relatos dos próprios Ye'kuana. Arvelo-Jiménez, pioneira na

análise dessas relações, denomina tal rede de SIRO, *Sistema Regional de Interdependencia del Orinoco*, e afirma que ela marcava um sistema de interdependência que alternava ações cooperativas não só de luta face a um inimigo comum, mas trocas materiais, matrimoniais e religiosas, com ações bélicas de baixo impacto para o restabelecimento de limites e fronteiras diacríticas que evitavam a ruptura da rede (2001b).

Com a chegada dos colonizadores, essa rede comercial sofreu grande revés, sobretudo, com a dispersão e fuga de muitos povos diante do temor da escravização. Entretanto, os Ye'kuana seguiam fazendo comércio, seja com os parceiros que lhes restavam, seja com novos parceiros, dentre os quais os próprios colonizadores, demonstrando que a necessidade de trocar se sobrepunha a qualquer adversidade, pois, através das trocas, era possível a obtenção do conhecimento que estava em mãos estrangeiras. Fontes históricas apontam os Ye'kuana como povo cuja fama de grandes comerciantes se espalhava pela região do Orenoco. Koch-Grünberg (1982[1924]) reafirma o caráter eminentemente comercial dos Ye'kuana, tendo acompanhado suas trocas com outros povos, tais como os Arekuna, Maku e Piara.

Na memória dos Ye'kuana de Auaris está gravado o comércio com os Piara na Venezuela e, do lado brasileiro, com os Macuxi, Waiwai e Wapishana. Mais recentemente, os Sanumá foram inseridos na rede de trocas. Segundo os Ye'kuana mais velhos de Auaris, cujas viagens comerciais são lembradas em longos relatos, o comércio com os Macuxi era intenso até um passado recente. Nas suas transações, o principal produto ye'kuana eram os famosos ralos de mandioca, confeccionados pelas mulheres, trocados por bens industrializados aos quais os Macuxi tinham maior acesso. Mais tarde, com as viagens dos Ye'kuana a Boa Vista e o estabelecimento de relações

mercantis e de trabalho com os brancos, o comércio com os Macuxi foi perdendo importância; também os ralos ye'kuana vêm sendo substituídos por máquinas de ralar.

Os etnógrafos dos Ye'kuana do lado venezuelano também relatam trocas comerciais com povos vizinhos onde os ralos, juntamente com as canoas, tinham papel de destaque (Coppens, 1981; Barandiarán, 1981; Frechione 1981). Os Ye'kuana afirmam que os ralos eram seu dinheiro, ou seja, funcionavam como principal objeto de troca nas relações comerciais não só com outros povos, mas, muitas vezes, entre Ye'kuana de diferentes aldeias. A importância desses ralos, cuja técnica de fabricação não era dominada por muitos povos, está ligada ao trabalho cuidadoso e sistemático das mulheres. Cada minúsculo fragmento de osso ou pedra no passado, e agora de alumínio, era meticulosamente trabalhado de forma que todos os pequenos “dentes” do ralo tivessem igual tamanho. Eram então encaixados em uma tábua de madeira especialmente escolhida para esse fim e, depois do encaixe de todos os pedaços, o ralo era pintado com uma tinta preparada com resina vegetal, para aumentar sua durabilidade.

Os ralos tinham grande valor no mercado regional; Koch-Grünberg (Op.cit) descreve uma negociação de ralos entre um Ye'kuana e um Taulipang, analisando a postura do primeiro ao barganhar um melhor preço, seguro do valor de sua mercadoria, enquanto o Taulipang tentava conseguir tais objetos, tão necessários. Ao final, a troca foi realizada e ambos mostravam-se satisfeitos com suas conquistas. A demanda pelos ralos incluía a prática da revenda, por exemplo, pelos Maku. O processo de fabricação continua o mesmo, mas agora são fabricados também ralos pequenos, vendidos aos brancos como peças de artesanato. Os ralos ye'kuana ainda circulam na rede de comércio que envolve povos do Maciço Guianense, como Macuxi e Piaroa, e com destaque, no caso de Auaris, para os Sanumá. Excetuando estes últimos, com o declínio

das viagens comerciais, os Ye'kuana de Auaris trocam hoje seus produtos com outras etnias apenas em duas ocasiões: quando viajam a Boa Vista e lá encontram outros indígenas, por exemplo, na Casa do Índio (CASAI) onde ficam internados para tratamento de saúde, e quando eventualmente viajam à Venezuela para visitar parentes e têm a oportunidade de encontrar outras etnias, o que é cada vez mais raro – veremos adiante que a chegada dos brancos à área provocou a diminuição das viagens comerciais e a sedentarização da população. O mais usual são as trocas na CASAI, embora esporádicas e não programadas. O que ocorre na maioria das vezes é que as internações na CASAI se prolongam por largos períodos, muitas vezes por meses, dada a dificuldade de fazer exames e consultas em Boa Vista. Por conta disso, os Ye'kuana, principalmente as mulheres, quando saem de Auaris para Boa Vista, levam material para trabalhar na confecção de produtos, minimizando, assim, o desconforto da entediante internação.

O comércio com os Sanumá é mais recente, mas anterior à fixação destes em Auaris. Segundo me foi relatado, os Sanumá costumavam passar por Auaris em viagens de caça. Algumas vezes, aproximavam-se dos Ye'kuana e empreendiam com estes trocas comerciais. Os Ye'kuana compravam dos Sanumá bolas de algodão com que fabricavam suas vestimentas tradicionais, dando em troca pedaços de pano já tecidos ou produtos industrializados. Naquela época, não existiam grandes tensões entre ambos os grupos, porque os Sanumá costumavam partir logo em seguida. Foi com a chegada dos brancos a Auaris que os Sanumá começaram a fixar-se na região, em busca de produtos industrializados e de atendimento de saúde.

Apesar do desejo de estabelecer relações comerciais em busca de novos bens e saberes, os Ye'kuana reconhecem os perigos do comércio com outras etnias. Néri, o tuxaua de Fuduwaaduinha, contou-me sobre a morte de seu pai em uma dessas viagens,

apontada na época como resultado de feitiçaria Macuxi. Segundo ele, quando viviam na fronteira com a Venezuela, bem na cabeceira do Rio Auaris, em um igarapé chamado Ta'dakune, seu pai, líder da comunidade, reuniu alguns homens e desceu o rio de canoa com destino a Boa Vista. Durante o trajeto, repentinamente, ele morreu. O diagnóstico posterior foi feitiçaria de um xamã Macuxi, a quem o pai de Néri devia um ralo. A caminho de Boa Vista, ao se encontrarem, o xamã Macuxi teria cobrado a dívida. Diante da falta de pagamento, ele vingou-se, matando o outro durante a noite. Néri relembra que, naquela época, não havia Sanumá nas proximidades e os grandes parceiros comerciais dos Ye'kuana eram os Macuxi, apesar do temor que inspiravam seus xamãs. Trocavam ralos, zarabatanas e remos por espingardas que os Macuxi compravam dos brancos.

Ao longo das últimas décadas, a importância do comércio intertribal tem caído vertiginosamente, tanto do lado brasileiro quanto do lado venezuelano. Coppens (1981) já apontava, no início da década de 1980, que as trocas intertribais dos Ye'kuana já estavam perdendo importância desde fins dos anos 1960, quando realizou sua pesquisa. Naquela época os Ye'kuana ainda mantinham relações comerciais com os Piaroa, Pemón e Sanumá. Essa diminuição deve-se, principalmente, à mudança de interesse dos Ye'kuana, cada vez mais atraídos por produtos industrializados.

O comércio com os Sanumá em Auaris com o tempo, muito mais que a troca de bens, passou a privilegiar a troca de serviços que dá o tom da interação entre ambos os grupos, com destaque para os serviços xamânicos e funerários até hoje prestados aos Ye'kuana pelos Sanumá (Ramos 1980). Os serviços funerários são sempre requisitados, dado o temor que têm os Ye'kuana do poder de contaminação dos cadáveres. Para os Sanumá, que tomam ritualmente as cinzas dos seus mortos (algo inconcebível a um Ye'kuana), não há nenhum problema em manipular cadáveres, portanto, não hesitam em

enterrar os mortos ye'kuana em troca de pagamentos em mercadorias, às vezes produtos tradicionais, outras vezes produtos industrializados. Há uma infinidade de outros pequenos serviços que os Sanumá prestam aos Ye'kuana. Quando fazem viagens mais longas, por exemplo, estes costumam levar consigo um ou dois Sanumá para auxiliar a carregar bagagens e arrastar canoas. No cotidiano de Fuduwaaduinha é comum encontrar algum Sanumá trabalhando com os Ye'kuana em reparos nas residências, limpando o mato ao redor das casas, mediante pequenos pagamento. Costumam aparecer na comunidade oferecendo-se para esses serviços. Os Ye'kuana tomam isso e o interesse por ralos, por exemplo, como reconhecimento pelos Sanumá da superioridade Ye'kuana. Várias mulheres me diziam que só trocam os ralos quando querem algo dos Sanumá, se não, simplesmente recusam-se a trocar. Tive a oportunidade de observar diversas ocasiões em que os Sanumá chegavam a Fuduwaaduinha oferecendo carne de caça ou peixe moqueado em troca de produtos ye'kuana. Boa parte das vezes as mulheres ye'kuana acabavam efetuando as trocas.

São as mulheres ye'kuana que geralmente efetuam (ou não) o negócio, porque os homens, via de regra, não estão em casa. Uma das primeiras negociações que acompanhei se deu enquanto algumas delas ralavam mandioca em uma casa de farinha. Duas mulheres Sanumá chegaram trazendo um grande cesto cheio de *kudu*⁵⁸ moqueado e um grande tipiti novo (que, ironicamente, havia sido trançado pelo marido ye'kuana de uma delas). As mulheres queriam uma rede em troca das mercadorias. Depois de conversarem entre si, discutindo a qualidade do tipiti e a quantidade de *kudu* trazido, mãe e filha ye'kuana aceitaram o negócio e deram em pagamento uma rede usada, mas em bom estado. Antes de partir, as mulheres sanumá pediram um pouco de beiju com pimenta, que lhes foi prontamente oferecido. O homem ye'kuana casado com a mulher

⁵⁸ Um tipo de minhoca, de enorme comprimento, muito apreciado pelos Ye'kuana, que só aparece no período de fortes chuvas, com seu auge no mês de julho. Quando chove forte, mulheres e crianças saem para os locais onde há terra encharcada, principalmente barrancos, onde aparecem *kudu*.

sanumá envolvida na negociação vive na casa do sogro, em uma comunidade a cerca de trinta minutos de canoa rio abaixo, *Katarrinha*. Este homem, filho de pai Ye'kuana e mãe Sanumá, fluente em ambas as línguas, mantém boas relações com os Ye'kuana, embora um tanto distantes. Visita Fuduwaaduinha, mas em geral, quando tem negócios a tratar.

Quanto à contratação de serviços xamânicos, durante os catorze meses que passei em campo, apenas em duas ocasiões vi os serviços xamânicos sanumá serem requisitados. A primeira foi para a realização de um ritual de cura de uma mulher ye'kuana que sentia fortes dores por todo o corpo, principalmente, braços e pernas. Essa mulher, casada com um dos filhos de Lourenço, o Ye'kuana que fora casado com uma mulher sanumá, morto em confronto com garimpeiros (Ramos 1980, 1990; Cf. Cap. 1), já havia sido atendida várias vezes pela equipe de saúde, fora a Boa Vista fazer exames, mas não existia nenhum diagnóstico e as dores atormentavam-na há muito tempo. Sua família resolveu chamar um dos xamãs sanumá de Auaris, que depois foi pago com anzóis e terçado. A outra ocasião foi no fim de 2005, próximo às comemorações do Ano Novo, quando os Ye'kuana fazem uma grande festa. Um outro xamã sanumá foi convidado e realizou várias sessões de cura, e foi pago com roupas usadas.

Nas prestações de serviços, os exemplos que acompanhei são inúmeros: auxílio no conserto do telhado de uma casa (pago com anzóis e um pedaço de chumbo); construção de um minúscula casa de um só cômodo, onde vive uma mulher madura com sua filha deficiente física (pago com ralo, roupas usadas e terçado); e reparo de buracos na parede de uma casa.

As relações de troca com os Sanumá, analisadas por Ramos (1980), envolvem a manipulação de imagem que cada etnia constrói de si e do outro. O sentimento de superioridade que os Ye'kuana cultivam com relação aos Sanumá, ainda que estes não

aceitem o lugar inferior a que os Ye'kuana querem relegá-los, se reflete nas relações comerciais entre eles (Ramos 1980, 1990, 1996).

Nas trocas de mercadorias ou serviços com os Sanumá, o pagamento em geral é feito imediatamente, apesar da proximidade das aldeias. Embora às vezes ocorressem trocas a prazo com os antigos parceiros comerciais (a exemplo dos Macuxi), o ideal era que a dívida fosse saldada o quanto antes, sob pena de se ficar à mercê de conseqüências desastrosas, como vimos com o pai de Néri. No caso dos Sanumá, a desconfiança faz com que os Ye'kuana prefiram pagar no ato da troca. Os homens me relataram que as poucas vezes em que as trocas foram feitas a prazo, na hora de quitar a dívida, os Sanumá exigiam mercadorias diferentes das que haviam sido previamente combinadas ou uma maior quantidade de mercadorias, pedidos que eram atendidos por medo de feitiçaria.

O comércio com os brancos

Iudeeke e Shichamöna, na forma de peixes-gêmeos, viram Amadu, uma garça branca, pescando no rio com anzóis⁵⁹. Iudeeke e Shichamöna transformaram-se em piranhas e foram cortando os anzóis de Amadu. O último anzol fisgou Shichamöna, que não conseguiu cortá-lo. Amadu colocou Shichamöna dentro da canoa, que ficou meio morto, sem poder respirar fora d'água. Iudeeke, na tentativa de salvar o irmão, transformou-se em um gavião, sobrevoou a canoa de Amadu e fez cocô em cima de Shichamöna. Amadu, irritado, tomou Shichamöna nas mãos, praguejando contra o gavião, e pôs o peixe na água para lavá-lo, mas Shichamöna conseguiu escapar.

Os anzóis de Amadu acabaram e ele resolveu buscar mais. Ele era um iadanaawi [homem branco], tomou sua forma humana e preparou-se para a viagem. Iudeeke e Shichamöna transformaram-se em grilos e entraram no jamachim cheio de beiju de Amadu, que não percebeu,

⁵⁹ Na cosmologia ye'kuana *Iadanaawi*, o homem branco, é identificado com *ajiisha*, a garça branca.

porque grilo é pequeno e não pesa. Amadu pôs o jamachim nas costas e partiu em busca dos anzóis, na cidade. Quando chegaram lá, Iudeeke e Shichamöna tomaram a forma humana outra vez e seguiram Amadu, para ver onde ele iria comprar os anzóis. Havia muita gente na cidade e Amadu não conhecia os gêmeos em suas formas humanas, por isso eles puderam segui-lo e entrar na loja junto com ele. Eles viram tudo e ficaram sabendo o caminho para a cidade e onde poderiam comprar os anzóis. Quando Amadu voltou para casa, eles tomaram a forma de grilos de novo e retornaram com ele⁶⁰.

A história acima, além de ilustrar a busca pela fonte de um novo bem – os anzóis – por parte dos heróis gêmeos, deixa ainda a lição de que, para manter o equilíbrio da ordem estabelecida por Wanaadi neste mundo, é preciso adquirir conhecimento através das trocas. Um dos gêmeos é punido, quase perdendo a vida, ao desobedecer essa ordem, na tentativa de subtrair os anzóis de *iadanaawi* sem nada oferecer em troca. Apreendida a lição, ambos partem disfarçados em viagem, seguindo *iadanaawi* até a fonte dos anzóis. Aprendem o caminho da cidade e, assim, ficam estabelecidas as relações comerciais com os brancos, após o encontro. São essas trocas comerciais que darão o tom inicial das relações do colonizador com os Ye'kuana. Os brancos são “cosmologizados” pelos Ye'kuana, que os inserem na rede de relações comerciais com povos estrangeiros, na incessante busca por conhecimento, parte de sua preparação para o novo ciclo. Como entre os Xikrin, também para os Ye'kuana as mercadorias dos brancos “foram antes causa que efeito do contato” (Gordon 2006).

Os Ye'kuana assumem plenamente a posição de agentes da situação de contato com os brancos, pois têm a possibilidade de escolher quanto contato querem ter, graças às condições favoráveis de sua situação territorial. Ramos mostrou que:

⁶⁰ Para uma outra versão dessa *wätunnä*, cf. Civireux, 1980.

ao menos em Auaris, a substituição de certos hábitos originais por outros, como o vestuário, a alfabetização crescente em português, a dependência irreversível de instrumentos de aço, a transformação de suas habitações, não tem sido acompanhada de modificações radicais no sistema de valores, nas práticas mágico-religiosas, na manutenção da língua, como elemento conservador de identidade grupal ou no funcionamento básico de sua organização social (...) Isso só é possível na medida em que os Maiongong [Ye'kuana] continuem a poder manter controle sobre a intensidade do contato com populações brancas (1980: 100-101).

O contato com os brancos, que começou no território ye'kuana do lado venezuelano, teve várias fases distintas. Uma das mais recentes e marcantes, que afeta ainda hoje a imagem que têm dos brancos, foi o *boom* da borracha. No fim do século XVIII e meados do século XIX, o contato com os ameríndios na região do Alto Orenoco tinha perdido importância e o interesse *criollo* na região só volta a crescer com o *boom* da borracha que, na Venezuela, começou por volta de 1860. Do período de exploração da borracha os Ye'kuana guardam terríveis lembranças de escravização e morte, condensadas no nome de Tomás Funes, citado nos relatos ye'kuana coletados por etnógrafos nas mais diversas comunidades da Venezuela (Barandiarán 1981, Coppens 1981, Frechione 1981, Arvelo-Jiménez 1974) e também em Auaris.

Durante quatro décadas, de aproximadamente 1880 a 1920, o Alto Orenoco sofreu com a intensa exploração da borracha em terras indígenas, comandada por Tomás Funes, ex-militar que se tornou o 'barão da borracha' e passou a controlar a região. A ascensão de Funes se dá quando ele assassina o governador do Território Federal Amazonas, Roberto Pulido, em 1913. Ao longo de quase oito anos, Funes foi governador e não há até hoje na história oficial (exceto menções de etnólogos e indigenistas ou historiadores estudiosos do tema) dados relativos ao genocídio indígena levado a cabo por Funes (Barandiarán 1981, Coppens 1981). De 1913 a 1921, Funes

marcou o momento mais negro de toda a história ye'kuana. Não apenas escravizou e matou ye'kuana, mas também outros povos da imensa região do Orenoco ao Uaupés, como os Wakuénai da tríplice fronteira Brasil-Venezuela- Colômbia (Hill 1984).

Um dos relatos que obtive sobre a fuga dos Ye'kuana, aterrorizados por Funes, revela como parte de uma família, que formaria anos depois a comunidade ye'kuana do Rio Auaris, chegou à região. Antigamente os Ye'kuana viviam nas cabeceiras dos rios, no coração de seu território tradicional. Quando Funes e seus aliados começaram suas incursões para aprisionar índios, eles se espalharam em fuga. Segundo relato de Barradas, homem de seus 60 anos, naquela época, sua avó paterna estava grávida de seu pai. A família fugiu para o lado brasileiro da fronteira, para um pequeno igarapé próximo ao Rio Olomai, onde o pai nasceu. Tempos depois, resolveram mudar-se para o Tucuximenha, logo abaixo da cachoeira do Tucuxim, próximo à confluência dos rios Auaris e Parima. Lá eles permaneceram por um longo período. Havia alguns Maaku naquela região, que chegaram a se juntar aos Ye'kuana para combater e matar aliados de Funes que conseguiram aproximar-se. Assim, puderam continuar a viver na região, em segredo. De lá saíram alguns Ye'kuana que fundaram uma outra comunidade bem mais ao sul, próximo à Ilha de Maracá. O restante permaneceu em Tucuximenha, mas, depois de conflitos com os Yanomami, mudaram-se para as proximidades da fronteira com a Venezuela, onde nasceria Barradas. Com a morte do líder da comunidade, anos depois, os demais partiram para Auaris, para juntar-se à comunidade que daria origem a Fuduwaaduinha.

Peri, líder de Auaris juntamente com o irmão Néri, também relembrou as aterrorizantes histórias que ouvia dos pais sobre Funes. Os brancos aliados de Funes espalharam-se pela região em busca de Ye'kuana. Parte de sua família conseguiu escapar do aprisionamento, pois, depois de capturados, foram deixados sob a vigilância

de apenas um branco, enquanto os demais partiam em incursões na mata procurando novas vítimas. Aproveitando-se da distração do vigia, conseguiram enganá-lo e fugir. Peri ouvia o pai contar que, por causa de Funes, os Ye'kuana deixaram de viver juntos e separaram-se em fuga.

A cada retorno das viagens comerciais a Boa Vista, os homens relatavam a conduta dos brancos, amistosos. As mulheres, que nunca tomavam parte nessas viagens, permaneciam incrédulas e desconfiadas de tal conduta, pois sabiam que, embora os brancos se mostrassem inicialmente amigos, depois, corrompidos por Odo'sha, voltavam-se contra os Ye'kuana. Os espanhóis no passado remoto, os traidores *Fañudu*, e Funes e seus comparsas mais tarde, marcam definitivamente a imagem do homem branco na cosmologia ye'kuana, com reflexos nas relações comerciais. No passado, os Ye'kuana já haviam abandonado o comércio em Angostura por causa das batalhas com os espanhóis, que traíram a sua amizade inicial. No caso de Funes, agregou-se um nível inédito de violência, o que acabou transpassando a cosmologia ye'kuana de *wätunnä* (Barandiarán 1981): os *Fañudu* (espanhóis) traíram os Ye'kuana porque atenderam ao chamado de Odo'sha, tornando-se um versão corrompida dos *Iadanaawi*. Mas Funes não era um espanhol, um *Fañudu*, e sim um *criollo* e como tal, deveria ser contra *Fañudu*. Agindo como inimigo, Funes confundiu toda a mitologia de *wätunnä*. Segundo Medina (2003), ao romper o mandato de Wanaadi, buscando conquistar o território ye'kuana, os brancos alteraram toda a ordem cósmica, gerando grandes conflitos.

Apenas com a crise da borracha e a descoberta de vastas reservas de petróleo em outras regiões da Venezuela, o Amazonas deixa de ser foco de interesses econômicos nacionais. Aos poucos as relações comerciais vão se restabelecendo com cidades próximas às aldeias ye'kuana e novos atores, como os missionários evangélicos da MNT (Missão Novas Tribos), pesquisadores e antropólogos, passam a fazer parte do

cenário de interação dos Ye'kuana na Venezuela. No Brasil, as viagens comerciais voltam-se para Boa Vista e para as fazendas de gado situadas nas cercanias daquela vila transformada em cidade em 1890.

Muitos homens de Auaris relembram as viagens de canoa que fizeram no passado, quando eram jovens ou ainda crianças, em companhia de pais e outros parentes. A viagem até Boa Vista durava dois meses e era longa e difícil, pois o rio Auaris é entrecortado por inúmeras corredeiras e quedas d'água; em vários trechos, é preciso arrastar as canoas por estreitas trilhas abertas na mata íngreme. Nessas viagens comerciais, os principais produtos adquiridos eram sabão, sal, munição, espingardas, terçados, miçangas. Quando os viajantes retornavam abastecidos de mercadorias, eram recepcionados com grande festa. Depois, o tuxaua da comunidade cuidaria da partilha das mercadorias, pois os viajantes traziam diversas encomendas para os que ficaram, pagas com produtos na ocasião da partida da expedição. No início, os Ye'kuana trabalhavam em troca de mercadorias, pois dizem que ainda não sabiam lidar com dinheiro.

A duração das expedições dependia das condições de cada viagem e do que se queria adquirir, podendo o trabalho nas fazendas dos arredores de Boa Vista durar um ano ou mais. O relato de uma dessas viagens ilustra o que os Ye'kuana esperavam delas:

Em 1961 fui para Boa Vista com Peri, Donaldo, Sebastião, Davi e João. Chegamos à fazenda Canadá e ficamos lá, trabalhando na roça. Lá nós também fizemos uma canoa, que trocamos por espingardas. Apareciam outros fazendeiros, que queriam nos encomendar canoas e pagavam com mercadorias que desejávamos. Nós todos que estávamos lá trabalhávamos juntos fazendo canoas. Depois, apareceu lá um fazendeiro e nos chamou para trabalhar na plantação de arroz e nós fomos, ficamos lá por quase um ano. Depois, fizemos canoa para a volta, compramos

farinha para a viagem e começamos a voltar. Nessa época a gente nem foi na cidade mesmo, ficamos só nas fazendas. Boa Vista era cidade pequena e os fazendeiros levavam até nós as mercadorias que a gente pedia como pagamento.

Não apenas as trocas, mas o trabalho remunerado para os brancos era bastante comum. Isso não alterava em nada o lugar das expedições na cosmologia ye'kuana, pois tais relações de trabalho eram uma oportunidade de passar períodos junto aos brancos, acumulando conhecimento, inclusive da língua portuguesa. Vimos no capítulo 1 que, em uma das viagens a Boa Vista, os Ye'kuana encontraram militares no caminho e acabaram trabalhando na abertura de diversas pistas de pouso. Durante um período de aproximadamente dez anos, entretanto, os Ye'kuana deixaram de empreender as viagens a Boa Vista por medo dos Yanomami que viviam no Uraricoera, passagem obrigatória para a cidade. Naquele período, havia duas comunidades ye'kuana além da do médio Auaris: a comunidade de Tucuximeinha, formada por Ye'kuana fugidos de Funes, e outra, já no Uraricoera, formada por uma facção dissidente de Tucuximeinha. Apesar da fissão, ambas as comunidades eram amigas e, dada a proximidade, costumavam visitar-se mutuamente. Barradas, cujos pais viviam em Tucuximeinha, narrou com detalhes a história que tantas vezes ouviu o pai contar, sobre a guerra com os Yanomami.

Depois das escaramuças com os Yanomami, ninguém mais tinha coragem de descer o rio Auaris. Assim como no passado, em que a briga com os espanhóis os levou a abandonar a rota comercial de Angostura e adotar o caminho alternativo até a Guiana Inglesa, os Ye'kuana abandonaram a rota do Auaris e voltaram-se para o comércio interno e para as viagens à Guiana, apesar da imensa distância a ser percorrida. Somente cerca de dez anos depois, a rota do Auaris foi retomada, quando um Ye'kuana da Venezuela resolveu viajar para Boa Vista. Naquela época, a comunidade do Auaris estava localizada na cabeceira do rio, onde hoje é Pedra Branca, e de lá se juntaram a

outros Ye'kuana que conheciam o caminho. Apesar da morte do pai de Peri na viagem, a rota foi retomada porque o diagnóstico foi feitiçaria macuxi e não problemas com os Yanomami. Poucos anos depois, Peri faria a viagem com outros Ye'kuana até Boa Vista, no início dos anos 1960, quando eles encontraram os militares e trabalharam na abertura de pistas, retornando depois a Auaris. Na viagem seguinte, Peri resolveu ficar trabalhando em uma fazenda da região de Boa Vista, pois “já era homem e precisava aprender português”. Peri conta que os fazendeiros gostavam de contratar os Ye'kuana, pois eles “trabalhavam bem”. Por causa da grande mobilidade, os Ye'kuana já tinham formado uma rede de relações com diversos fazendeiros da região e não lhes faltava oportunidade de trabalho.

Nos anos 1980, a presença do garimpo converteu-se em uma fonte de renda para os Ye'kuana. Em Auaris não havia garimpo, mas havia em Waikás, sua comunidade no Uraricoera. Para eles, o ouro não era novidade. Os mais velhos contam que na Venezuela já havia o hábito de retirar ouro e levar para vender na cidade. Entretanto, seguindo os princípios da ética de contenção (capítulo 2), extraía-se apenas uma quantidade mínima com que pudessem comprar o que necessitavam no momento. Apenas os homens mais velhos da comunidade sabiam onde o ouro estava, pois os jovens, mais propícios à sedução dos bens, não tinham maturidade suficiente para se conter.

Alguns dos homens de Auaris eram chamados pelos parentes para ir a Waikás trabalhar junto aos garimpeiros. Um deles, Nilojanö⁶¹, microscopista da Funasa que vivia em Boa Vista com as duas mulheres e filha, concedeu-me uma entrevista em sua última visita a Auaris, que durou apenas duas semanas. Três meses depois, ele morreria em São Paulo, com suspeita de câncer de pulmão após um longo período de tratamento

⁶¹ *Janö* é o sufixo usado para referir-se a alguém que já morreu. Não há nenhum problema em pronunciar o nome dos mortos desde que seguido do sufixo *janö*, traduzido pelos próprios ye'kuana como “finado”. Quando falam em português, os Ye'kuana se referem a Nilojanö como “o finado Nilo”.

de tuberculose em Boa Vista. Nilojanö falava português fluentemente, por isso fora chamado pelo irmão que morava em Waikás quando os garimpeiros invadiram a área.

Naquela época os garimpeiros pagavam à comunidade pedágio para garimparem. Eu e meu irmão também juntamos dinheiro e compramos uma máquina para garimpar. Ganhamos dinheiro com o garimpo, eu comprei uma casa em Boa Vista e a comunidade também comprou uma casa para os estudantes ye'kuana que não tinham onde morar. A convivência com os garimpeiros em geral era tranqüila, mas às vezes eles faziam ameaças. Até que a FUNAI resolveu tirar os garimpeiros da área, nós tivemos que fazer com eles relatório de quantos garimpeiros estavam lá e começou a retirada.

A compra da casa de apoio, como é chamada a casa no centro de Boa Vista, é sempre lembrada quando se fala do garimpo. Lá passaram a viver os jovens que já estavam estudando na cidade, mas moravam em quartos alugados ou em casas de conhecidos. Foi uma importante aquisição para os Ye'kuana, porque permitiu que mais jovens pudessem ir estudar, aprender português, trabalhar na cidade, podendo também acolher os homens que vinham das aldeias em viagens de negócios. Além da compra da casa de apoio, foram adquiridos motores de popa e outros bens de consumo. Raimundo, que também trabalhou com os garimpeiros em Waikás, conta que cobravam o pedágio por balsa. O ouro do pedágio era guardado pelos velhos, que decidiam o destino do dinheiro. Depois de muita discussão, decidiram pela compra da casa. Um dos jovens que morava em Boa Vista, hoje professor em Auaris, trabalhava junto aos garimpeiros na venda de ouro e ficou responsável por vender o ouro do pedágio. A casa foi posta em seu nome, como permanece até hoje. Raimundo conta que, antes da chegada dos garimpeiros, os Ye'kuana haviam encontrado ouro na cachoeira do Waikás. Eles acreditam que a notícia se espalhou, provavelmente, através dos Macuxi, com quem faziam comércio, e os garimpeiros chegaram aos bandos.

Logo cedo, pela manhã, começavam a descer os aviões na pista de pouso de Waikás, e isso se repetia inúmeras vezes ao longo do dia. Formaram-se acampamentos ao longo da pista onde vendiam de tudo: carne, sabão, até cachaça. Muitos garimpeiros morreram bêbados, de tiro, brigando por ouro. Uma pessoa da Funai aconselhou o tuxaua Eduardo a cobrar pelos pousos e pelas balsas. Alguns garimpeiros não queriam pagar, mas outros pagavam e eles recebiam o ouro. Nesse tempo, eu vivi três anos em uma região ali pertinho, no Aracaçá, eu e Marco Antônio. O Aracaçá fica debaixo da cachoeira do Tucuxim, lá perto de onde querem fundar a nova comunidade. Luís, filho de Vicente Castro, e a mulher dele, filha de Néri, Isabeljanö, também viviam lá com a gente. Tinha um garimpo do outro lado do rio, onde ficavam os garimpeiros. Nós tínhamos motor de popa e levávamos o ‘rancho’ [alimentação] e a gasolina que chegava pra eles. O movimento era grande. Nós caçávamos e pescávamos para os garimpeiros, havia muita caça e muito peixe, eles nos pagavam com gasolina. Vários Ye’kuana faziam isso em Waikás. Quando a Polícia Federal chegou para tirar os garimpeiros, nós fomos lá ajudar a levá-los para a pista de pouso, onde eram embarcados. A polícia apreendia as armas deles, as espingardas.

Henrique, o professor que trabalhou junto aos garimpeiros, também relembra a agitação desse período:

Era muita gente, mais de 400 balsas, era como uma cidade. Aconteciam muitos acidentes, os motores se chocavam, os garimpeiros bebiam muito e brigavam, ocorriam mortes entre eles, os Ye’kuana viam os corpos boiando no rio. Eles não mexiam com as mulheres ye’kuana, mas havia muita malária e tantas brigas. Quando a casa foi comprada em Boa Vista eu fiquei como o responsável, arrumei um emprego na Tapajós metais, vendendo e comprando ouro. Era muito ouro, vinte, trinta quilos. O tuxaua Eduardo também mandava ouro dos pedágios para pagar as despesas da casa, água, luz, comida.

Com a retirada dos garimpeiros, os Ye'kuana retomaram suas atividades normais e aqueles que haviam partido de Auaris retornaram a Fuduwaaduinha. Embora não tenham tido problemas de brigas, disputas e confrontos com os garimpeiros, como a tragédia que aconteceu no Olomai e resultou no assassinato de Lourenço Ye'kuana e seu filho (Ramos 1990, 1996), os garimpeiros causavam transtornos, como a experiência de ver corpos boiando no rio, algo terrível na cosmologia ye'kuana, segundo a qual corpos são fonte de poluição e morte e a simples visão de um cadáver pode causar sérios riscos, principalmente a crianças e mulheres grávidas.

É importante ressaltar que o discurso dos Ye'kuana sobre o período do auge do garimpo não contempla o horror que se instalou na área Yanomami com a corrida do ouro. Embora os garimpeiros não tenham permanecido fisicamente em Auaris, a mera passagem deles pela região foi suficiente para causar tragédia e mortes, através das epidemias de malária, que fizeram muitas vítimas (Ramos 1991, 1995). Parece que esse período nebuloso, por motivos que me escapam, não ficou guardado na memória dos Ye'kuana.

O marco da corrida do ouro foi o assassinato por garimpeiros, em 1987, de quatro líderes indígenas Yanomami que bloqueavam o acesso às jazidas da região, ocorrido no posto indígena da Funai no alto rio Mucajaí, região conhecida como Paapiú, dando início à invasão maciça de garimpeiros. Em apenas dois anos, no território Yanomami de Roraima, a presença dos garimpeiros cresceu assustadoramente. O número estimado era de cerca de quarenta mil garimpeiros (cinco vezes a população Yanomami em Roraima), cento e cinquenta garimpos e oitenta e duas pistas de pouso clandestinas. Cerca de 20% da população yanomami morreu em decorrência das muitas epidemias que grassaram pela área (além da malária, gripe, sarampo, coqueluche, hepatite e tuberculose), a rede hidrográfica foi poluída, a fuga da caça e o desmatamento

indiscriminados comprometeram a sobrevivência física e cultural das aldeias (Albert 2000; Ramos 1998). Com a conivência do governo de Roraima (cujo governador na época, Romero Jucá, era a favor da legalização do garimpo⁶²), dos militares e da Funai, os garimpos se alastraram pela área. Somente com uma forte pressão internacional, somada à pressão interna de ativistas e demais atores políticos que abraçaram a causa, a Polícia Federal, em ação conjunta com a Funai, iniciou a operação de retirada dos garimpeiros da área e destruição das pistas clandestinas (Ramos 1998).

No período do garimpo, as viagens comerciais dos Ye'kuana já estavam em decadência. Com a presença de outros atores na área, como os militares, a Funasa, Funai, além missionários da MEVA, notícias e bens chegavam até Auaris sem que os Ye'kuana precisassem se deslocar de canoa até Boa Vista. Foi também nessa década que um grupo de jovens foi para Boa Vista para estudar, permanecendo inicialmente na casa de conhecidos dos pais, amizades cultivadas justamente através das viagens comerciais e do trabalho nas fazendas. Esses jovens passaram a ser o maior elo de ligação entre o mundo da cidade e Auaris. Com o crescimento da escola de Auaris, fundada em 1983 por uma missionária da MEVA, as viagens fluviais foram, finalmente, deixadas de lado. Os jovens passaram a estudar por meio período e não tinham mais o tempo necessário para dedicar-se às longas viagens. Inaugura-se uma nova maneira de adquirir conhecimento, já que os bens chegam com os brancos, que se tornaram presença regular na área. O comércio deixa de ser o único meio de aquisição de bens industrializados, passando a coexistir com novas fontes de riqueza, com as profissões introduzidas na realidade ye'kuana através das três principais instituições presentes na área: exército, escola e saúde⁶³.

⁶² Romero Jucá, atual senador pelo Estado de Roraima, continua brigando pela legalização de garimpo em terras indígenas. Há um projeto de lei de sua autoria sobre o tema hoje paralisado no congresso.

⁶³ O próximo capítulo é dedicado à análise de cada um desses atores e como eles trouxeram essas novas fontes de riqueza e conhecimento que substituíram o comércio tradicional.

O comércio com os brancos ganha nova dimensão não só com a introdução do trabalho assalariado, quando deixa de ser fonte exclusiva de acesso a bens, mas com a presença regular dos brancos na área. O comércio com os brancos em Boa Vista limita-se às viagens para tratamento de saúde, quando os Ye'kuana eventualmente vendem alguma peça na CASAI. Na área, os produtos confeccionados pelos Ye'kuana já são bem conhecidos e existe um sistema de encomendas, feitas, principalmente, pelos funcionários da FUNASA e militares. Cláudio, artesão famoso por seus cestos, é bastante requisitado. Os funcionários da equipe de saúde não só encomendam cestos para si como trazem encomendas de pessoas de Boa Vista ou funcionários da Funasa que trabalham em outras regiões da área Yanomami. Cláudio, homem na casa dos quarenta anos, dedica-se exclusivamente ao trabalho com os cestos, ofício que aprendeu com o pai, já falecido. Sua mulher, Salomé, também confecciona cestos que têm boa vendagem, mas o trabalho na roça e o cuidado com os filhos deixam pouco tempo livre para que ela se dedique mais à atividade. Os cestos de Cláudio são vendidos exclusivamente por dinheiro e têm preço fixo. A procura é tão grande que muitas vezes o pagamento é adiantado, para evitar que depois de pronta a encomenda seja vendida a um eventual visitante, porque é comum, principalmente nos fins de semana, que militares do 5º Pelotão de Fronteira, localizado na cabeceira da pista de pouso, na outra margem do rio, façam visitas à comunidade em busca de artesanato para presentear parentes e amigos em Boa Vista.

Ao contrário dos Sanumá, que costumam visitar o quartel, o posto da Funasa e a casa dos missionários levando produtos de artesanato ou cachos de banana para vender, os Ye'kuana preferem trabalhar com o sistema de encomendas. Apesar de seu interesse comercial, os Ye'kuana condenam o assédio aos brancos, marcando assim, mais uma vez, a diferença entre eles e seus vizinhos Sanumá. Com o contato entre as duas etnias,

os Sanumá acabaram aprendendo a tecer *wajaa* e cestos artesanais, mas os Ye'kuana não perdem a oportunidade de apontar defeitos na qualidade desses trabalhos (sobre isso afirmou Koch-Grünberg, “Nenhum historiador, nenhum etnólogo desconhece o ardor ao trabalho bem realizado dos índios Makiritare”). Isso não se dá apenas com o artesanato sanumá, mas também entre os próprios artesãos ye'kuana. O perfeccionismo certamente é um ideal do trabalho ye'kuana e os próprios artesãos reconhecem aqueles que têm a capacidade de produzir um trabalho de qualidade superior. Muitas vezes ouvi de rapazes a frase “eu não sei fazer *wajaa*”, mesmo diante de um trabalho pronto, executado por eles mesmos. Só se *sabe* fazer algo quando se considera que o produto final é aprovado pela qualidade, e os Ye'kuana são bastante exigentes nesse sentido. Isso vale também para outros tipos de habilidade, como o conhecimento de *wätunnä* ou mesmo a fluência em português⁶⁴. Várias vezes também vi mulheres desmanchando belos colares de miçanga porque não estavam adequados ao padrão de qualidade esperado. Esse perfeccionismo está de acordo com a ética ascética do trabalho permanente, incessante. Os Ye'kuana acreditam que, graças a esse perfeccionismo, os brancos procuram seus produtos. O mesmo acontece com a farinha e a goma de tapioca. Assim como os cestos, os funcionários da saúde costumam encomendar grandes quantidades de farinha (em geral, as encomendas são de dez quilos cada) para levar para Boa Vista. Os Ye'kuana fazem um tipo de farinha leve, crocante e saborosa, vendida como iguaria.

Embora a venda dos produtos aos brancos em área seja muitas vezes efetuada em dinheiro, alguns Ye'kuana, entretanto, preferem trocar por produtos industrializados, principalmente no caso das mulheres, que costumam trocar os cestos por miçangas.

⁶⁴ Fui surpreendida várias vezes com a afirmação de diversos Ye'kuana que me diziam “não, eu não sei falar português, não”, mesmo quando falavam com fluência, sem cometer muitos dos erros de conjugação comumente cometidos por brasileiros. Então, completavam a frase, dizendo “quem sabe português é Henrique, Reinaldo...”, professores ye'kuana que completaram o magistério em Boa Vista e hoje cursam a Licenciatura Intercultural na Universidade Federal de Roraima, parte de um núcleo criado para capacitar professores indígenas, de nível superior, que poderão ministrar aulas de 2º grau nas escolas indígenas.

Nesses casos, quando se trata de funcionários da Funasa, elas vendem o cesto, o funcionário anota os produtos pedidos em pagamento, que trará na sua próxima entrada em área.

O comércio entre os Ye'kuana

As relações comerciais entre os próprios Ye'kuana ganharam novos contornos com a dispersão pós-contato. A tradição oral ye'kuana nos diz, como vimos, que no passado, todos os ye'kuana viviam no coração do território tradicional, nas cabeceiras dos rios que formam a bacia do Orenoco. Com a chegada dos colonizadores, a dispersão se iniciou e ganhou fôlego com as investidas de Funes na busca de mão-de-obra escrava para o trabalho nos seringais. Apesar da dispersão, os elos que unem as comunidades ye'kuana não foram quebrados. Com uma mesma língua e um conjunto de narrativas histórico-cosmológicas, os Ye'kuana continuaram partilhando também o sentimento de pertença a um mesmo grupo. Isso não impediu, todavia, que algumas diferenciações surgissem entre as comunidades agora espalhadas por um território consideravelmente amplo, no Brasil e na Venezuela. Em linhas gerais, as comunidades que permaneceram nas cabeceiras vêm a si mesmas como seguidoras do verdadeiro modo de vida tradicional e as demais, especialmente aquelas mais próximas das cidades, como aculturadas. Por sua vez, as comunidades que desceram o rio consideram-se abertas às mudanças, mas sem perder sua marca étnica, seus valores culturais, ao contrário do que pensam seus parentes das cabeceiras, que resistem às mudanças trazidas por uma nova realidade com a qual é preciso saber lidar. As comunidades das cabeceiras tentam preservar seu modo de vida tradicional isolando-se do contato com os brancos. Diante da necessidade de adquirir bens industrializados, elas mantêm relações de trocas comerciais com os próprios parentes das outras comunidades. Além da rede de trocas

intertribal e da rede de trocas com os brancos, uma outra rede envolve as comunidades ye'kuana, fazendo circular os bens e a riqueza adquirida de outros povos, principalmente dos brancos.

No passado, quando havia ainda uma intensa mobilidade⁶⁵, os ye'kuana visitavam outras comunidades levando notícias, bens e conhecimento ritual. Nessas visitas, que invariavelmente eram encabeçadas pelo tuxaua, a comunidade anfitriã preparava uma grande festa para receber os parentes que vinham de longe. Estes traziam carne de caça de presente e eram recebidos com muito caxiri. Durante dois ou três dias, os tuxauas das duas comunidades se reuniam para trocar notícias, informações e também conhecimento tradicional, sobre *a'chudi*, as canções sagradas. Também nessas ocasiões aconteciam os famosos diálogos cerimoniais, de que ninguém mais tem conhecimento e apenas os mais velhos têm uma vaga lembrança do que ouviram quando crianças. Com o contato, as visitas a outras comunidades ye'kuana continuam tendo como base a troca, mas com outro conteúdo.

Com a descoberta dos produtos industrializados, os Ye'kuana trataram de encaixá-los na rede de trocas. Inicialmente a sistemática das trocas intra-tribais não se modificou, pois aqueles que viajavam para fazer comércio passavam adiante, ao retornar das viagens, parte dos produtos adquiridos diretamente dos brancos ou indiretamente de um dos parceiros de comércio (por exemplo, dos Macuxi). A demanda por produtos industrializados cresceu cada vez mais não só entre os Ye'kuana, mas na maioria dos povos indígenas, incluindo aí seus parceiros de comércio. Simultaneamente a este aumento da demanda houve uma aproximação maior entre vilas e povoados brancos e aldeias ye'kuana venezuelanas, seja pela própria fundação de tais vilas e

⁶⁵ A mobilidade ye'kuana sofreu grande impacto com a sedentarização da população. Não só as expedições comerciais entraram em decadência, como vimos, mas a mobilidade de indivíduos que circulavam pelo território ye'kuana, visitando parentes que viviam em outras comunidades, caiu vertiginosamente com a implantação das escolas nas aldeias. Essa questão será examinada no próximo capítulo.

povoados na região do território tradicional, seja pela fundação de missões como foi o caso das aldeias ye'kuana de Jiwitiña e La Esmeralda (Barandiarán 1981; Coppens 1981). Foi esse conjunto de fatores que trouxe algumas pequenas mudanças no comércio inter-aldeia.

As comunidades tradicionais das cabeceiras desejam ter os bens industrializados, porém, sem passar pela incômoda convivência com os brancos. Por causa disso, adquirem esses bens, principalmente, através da troca com as aldeias ye'kuana que têm relações estreitas com os brancos. A questão é: o que essas comunidades tradicionais têm para oferecer em pagamento pelos bens industrializados? Se as aldeias das cabeceiras têm acesso a matérias-primas escassas, são estas a moeda de troca. Entretanto, muitas vezes, o meio ambiente em que vivem não é diferente daquele onde estão as aldeias dos que desceram o rio, com as quais vão trocar.

Nós trocamos com outros Ye'kuana ralo, remo, rede, corda de rede. Até ralo tem que trocar, porque ralo é como o dinheiro ye'kuana, não pode dizer que não quer. Se não for Ye'kuana, se for outro índio o dono da mercadoria só troca se quiser. Não se negocia com outro Ye'kuana, não tem troco. Quando um Ye'kuana propõe negócio a outro, ele aceita. Quando vem muita gente da Venezuela aqui eles querem levar terçado, rede, machado, pólvora, pagam com artesanato, cesto, remo. Tem comunidade lá que fica muito longe da cidade.

Às vezes alguns pagam com lanterna daquelas que amarra na cabeça, ou mosquiteiro da Colômbia, que é muito bom. Motor de popa e painel solar também é mais barato lá na Venezuela do que em Boa Vista, às vezes uma pessoa daqui pode viajar lá pra trocar.

A profecia de wätunnä leva os Ye'kuana a desenvolver seu espírito empresarial através das trocas comerciais, buscando adquirir o conhecimento dos brancos para que assumam seu lugar no próximo ciclo. Essa mesma ética descrita em wätunnä determina que é preciso compartilhar esse conhecimento com todos os

Ye'kuana, ao contrário do que fazem os brancos, que são avaros com os seus próprios semelhantes.

Cada comunidade Ye'kuana assumiu uma posição na rede de trocas entre as aldeias. Algumas aldeias mais próximas das cidades na Venezuela, tendo fácil acesso aos bens industrializados, atuam como intermediárias nas trocas desses bens com as comunidades mais isoladas. Em outros casos, pode haver uma especialização em determinado produto a que se tem acesso – painéis solares ou mosquiteiros colombianos. A rede de trocas e o papel de cada comunidade nela imersa são construídos de forma a fazer circular por todas as aldeias os diversos tipos de bens. Aqueles oferecidos como pagamento pelas comunidades mais isoladas podem variar, como vimos, desde matéria-prima escassa (há, por exemplo, uma planta mágica que só cresce no fundo de um trecho do Rio Cunucunuma) a bens adquiridos de outras etnias indígenas (caso de comunidades do Rio Ventuari que trocam com outras aldeias ye'kuana curare e resina adquiridos dos Piaroa) ou simplesmente bens tradicionais, como os ralos.

Coppens (1981) analisa as relações comerciais da comunidade ye'kuana Jiwitiña (Santa Maria de Erebató), na margem esquerda do Rio Erebató, afluente do Rio Caura, fundada em 1959 junto aos missionários da Congregação Católica Fraternidade de Foucauld. O autor traz dados que ilustram bem essa questão:

Hemos podido corroborar repetidamente en esta área que el intercambio de bienes no se efectúa siempre en términos de disponibilidad complementaria de materia prima. Si bien es comercialmente previsible que los Ye'kuana de Lapasodiña acepten rallo de yuca a guisa de pago, ya que la madera apropiada para la fabricación de este artículo no se encuentra en las inmediaciones del pueblo, es menos comprensible – por lo menos desde un punto de vista estrictamente mercantil – que aun los de Jiwitiña se hagan pagar con rallo en compensación para productos que

ellos venden a Asaduña, otro pueblo Ye'kuana del Paragua. Es de advertir que los hombres de Jiwitiña no tratan de revender estos rallo a sus clientes Pemón, sino que los llevan a Jiwitiña donde no hay ninguna escasez de madera de cedro.

Cuando ciertas transacciones no se orientan hacia el intercambio de bienes escasos, puede conjeturarse que el criterio social es determinante para que los respectivos partidos entablen relaciones comerciales (...)

Sugerimos que aquellas transacciones en que uno de los partidos se muestra dispuesto a recibir artículos duplicados y, en cierto sentido, económicamente superfluos, constituyen una de las posibles manifestaciones de la política intratribal por la cual el intercambio de bienes puede incidir directamente en el intercambio de esposos. Dicho de otra manera: las relaciones de parentesco pueden funcionar como relaciones de producción económica (Coppens 1981: 66).

Embora a questão do parentesco possa ter influência notável nas relações comerciais entre aldeias, não é só ele que leva ao tipo de comércio descrito por Coppens. Na realidade, as próprias alianças de parentesco são uma atualização do código moral que, assim como dita casamentos, também rege as relações comerciais. Em última instância, são as histórias *wätunnä* o laço mais forte que une todos os Ye'kuana, pois aí estão contemplados todos os mecanismos de coesão social existentes (relações de parentesco/aliança, unidade lingüística, valores morais, relações comerciais), que funcionam como estratégias, como ferramentas que transformam em prática cotidiana os princípios da ética *so'to*. É *wätunnä* que instiga e regula ao mesmo tempo o comércio entre as aldeias ye'kuana, fazendo circular bens e saberes.

Circulação de bens dentro da aldeia

A família extensa forma a unidade doméstica e produtiva da aldeia. Até fins dos anos 1960, vivia-se em uma grande casa comunal em Auaris, a *attä*, uma construção cônico-circular dividida internamente em “apartamentos” onde viviam as famílias extensas, com paredes feitas de entrecasca. Com o crescimento da população, os Ye’kuana passaram a construir várias casas separadas umas das outras. Hoje existem 26 habitações desse tipo em Auaris que abrigam 272 pessoas⁶⁶. Cada casa é, em geral, composta por um casal, seus filhos e filhas solteiros, as filhas casadas e suas respectivas famílias (conferir esboço de uma residência no Anexo 2). Todos os que vivem em uma mesma unidade habitacional fazem suas refeições juntos e se servem das mesmas roças. Via de regra, cada mulher casada tem sua própria roça, mesmo vivendo junto com os pais e outras irmãs casadas. Na refeição da família extensa, cada uma delas contribui com parte do que será consumido por todos. Os homens co-residentes, filhos solteiros e genros do cabeça da família, saem para caçar juntos ou se revezam. Quanto à produção de bens, podemos diferenciar duas modalidades de cooperação: o trabalho comunitário e o trabalho dos co-residentes.

Apesar das mudanças recentes do padrão de assentamento na aldeia de Auaris, o trabalho comunal continua sendo praticado em larga escala, mobilizando todos os moradores da aldeia e servindo como fator crucial de manutenção da coesão social. Os líderes locais têm papel de destaque na organização dos trabalhos comunais, pois decidem quando o trabalho começa e quando termina e de que maneira será realizado. O trabalho comunitário é recrutado tanto para a execução de atividades mais simples, como a limpeza do gramado que circunda a aldeia, quanto para atividades mais trabalhosas, como a derrubada da mata para o plantio de novas roças.

⁶⁶ Censo realizado por mim, atualizado em dezembro de 2006.

O primeiro passo para a execução de um trabalho comunitário é dado dentro da casa comunal, onde os homens se encontram todas as noites para fumar e conversar. Por volta das sete e meia da noite, depois do jantar, é possível ver a movimentação de lanternas em direção à casa comunal. Os primeiros a chegar sentam-se ao redor da grande mesa que fica num dos cantos e começam a enrolar um cigarro. Logo outros entram, balbuciam a saudação inicial e tomam assento. A princípio as conversas são tímidas; alguns homens dormitam nos bancos espalhados ao redor da mesa, os mais jovens organizam partidas de baralho. Pouco depois das oito, a maioria dos homens já chegou, a conversa prossegue quase sempre no mesmo ritmo sonolento, entrecortada pelas pilhérias dos mais jovens, que não perdem a oportunidade de trocar uns com os outros. Comentam-se os acontecimentos do dia e as notícias de Boa Vista e das outras comunidades ye'kuana ouvidas pelo rádio à tardinha. Então, quase de maneira displicente, um dos homens comenta que a canoa que está fazendo há semanas, na mata, está pronta para ser arrastada para a beira do rio, onde será finalizado o processo de fabricação. Imediatamente o assunto passa a ser discutido, e ao final da noite, provavelmente, já há um acordo sobre quem e quando auxiliará o dono da canoa.

Outro tipo de situação envolve os trabalhos sazonais, como a limpeza da trilha dos postes que trazem energia da micro-usina construída pelo Exército, ou a derrubada da mata para plantio de novas roças. Nesses casos, o assunto é discutido por semanas. No caso das roças novas, primeiro é feita uma lista de quais chefes de família desejam abrir novas roças (nesse momento, a roça é assunto masculino). Depois, decide-se que pedaço de mata será derrubado para cada homem – dentro do consenso de que as novas roças são pedaços da mata adjacentes às roças mais antigas daquela mesma família. É estabelecida uma data para o início da derrubada e, a partir de então, o responsável pela direção dos trabalhos toma a iniciativa, comunicando a todos os envolvidos o que foi

decidido e supervisionando os serviços. Há em Auaris um líder designado para os trabalhos comunais. No caso da limpeza da trilha de postes de energia, por exemplo, é ele que negocia com o comandante do pelotão os detalhes do trabalho. Todo o trajeto da trilha é dividido entre os beneficiários da energia gerada pela micro-usina: os Sanumá, os Ye'kuana, os missionários, Funai, Funasa e Exército. A divisão é feita de acordo com o número de beneficiários e os Ye'kuana, sendo mais numerosos, ficam com o maior e mais perigoso trecho, em que os postes estão situados em barrancos de terra onde o perigo de queda é constante, o que dá margem a enormes discussões e tensas negociações com os outros beneficiários.

As mulheres, por sua vez, também organizam trabalhos comunais, mas de outra maneira. Uma determinada mulher pode convidar outras para auxiliá-la na limpeza de sua roça. Em geral, ela começa convidando suas irmãs e cunhadas que, por sua vez, estendem o convite a outras.

Acompanhei a convocação para o trabalho comunitário nas seguintes tarefas: arrastar canoa, abrir e plantar novas roças, construir uma casa, podar a grama que circunda a aldeia, limpar a trilha dos postes, pescar com timbó, capinar as roças. Nos trabalhos masculinos, as mulheres participam como coadjuvantes, levando comida aos trabalhadores. Os reparos no prédio da escola também foram feitos em mutirão: os professores compraram cimento com parte de seus salários, um grupo de homens fez os bancos novos, outro grupo, as mesas.

É a certeza da contrapartida que mobiliza os Ye'kuana para o trabalho comunitário. Em outubro de 2005, na época da derrubada anual das novas roças, logo cedo os rapazes reuniam-se com grande algazarra, chamando uns aos outros por alegres assovios. Pintavam os rostos antes de partir para a mata e enfeitavam-se com miçangas como proteção contra acidentes, e, alegres, agiam como se fossem para uma festa. Ao

longo de todo o dia na mata, as mulheres serviam caxiri e xibé, o que, segundo os homens, faz com que trabalhem com mais disposição. O caxiri é a compensação imediata do esforço empreendido; o maior conforto é saber-se beneficiado pela ajuda dos outros, quando chegar a sua vez.

O resultado do trabalho comunitário beneficiará imediatamente apenas o dono, como no caso de uma canoa que será vendida, e aqueles que trabalharam não receberão parte do pagamento, porque a ênfase está na troca de favores a médio e longo prazo, não em ganhos imediatos. No passado, quando se decidia construir uma nova casa comunitária, era comum convidar pessoas que residiam em outras comunidades ye'kuana mais próximas, na Venezuela⁶⁷, principalmente, quando existiam laços de parentesco com elas. Da mesma maneira, quando há visitantes na comunidade e algum trabalho comunal for organizado, estes também tomam parte, retribuindo a gentileza de seus anfitriões. Certa feita, ouvi de um dos meus informantes, um velho líder de Auaris: “Não se deve cobrar ajuda entre *so'to*, é proibido, do mesmo jeito que é proibido cobrar comida e hospedagem dos visitantes, como fazem os brancos na cidade, mesmo que não sejam parentes mesmo [*fömma neene*, parentes de verdade, consangüíneos], porque na verdade todos os *so'to* são parentes [*fömma*, parentes, grupo formado por todos os Ye'kuana] são gente de Wanaadi”. A falta de hospitalidade dos brancos é vista por esse homem como algo sem sentido. Na cidade, até mesmo os outros brancos precisam pagar por comida e um lugar para dormir.

No âmbito da família extensa, as tarefas cotidianas são divididas entre os sexos e a produção e consumo de alimentos é conjunta. No passado, quando viviam em uma casa comunal, toda a aldeia formava uma só unidade de produção e consumo, e as refeições eram comunais. Mas, com a adoção do novo padrão de residência e o

⁶⁷ Uma das comunidades venezuelanas fica a apenas um dia de caminhada de Auaris.

crescimento demográfico, cada casa constitui-se em uma destas unidades e o laço que une as unidades hoje é o trabalho comunitário.

Com relação à aquisição e distribuição dos bens industrializados, a lógica é a mesma: os membros da família extensa que têm salário, aposentadoria⁶⁸ ou ganham dinheiro com o comércio, adquirem tanto bens de uso comum (combustível para os motores de popa, ferramentas usadas nas roças, utensílios domésticos, munição, anzóis, etc.) quanto bens pessoais (roupas e miçangas, por exemplo) para os demais.

A LINGUAGEM DAS RELAÇÕES COMERCIAIS

Até aqui, não tive a preocupação de distinguir relações de ‘comércio’ de relações de ‘troca’. Entretanto, os Ye’kuana usam verbos distintos para cada uma dessas operações, produzindo um vocabulário próprio para esse campo econômico. Primeiro, temos o verbo *ejeemadö*, usado em operações nas quais mercadorias fabricadas com fins comerciais servem de pagamento, por exemplo, quando viajavam em expedições comerciais levando ralos e *wajaa* (balaies) para trocar, ou quando se aceitava a encomenda de uma canoa. Atualmente, *ejeemadö* é o verbo que se usa nas transações que envolvem dinheiro; podemos traduzí-lo como ‘comprar’ e ele se aplica, portanto, às transações que envolvem barganha e desejo de lucro – ou seja, ao comércio. Diz-se de algo feito para vender que é *täjemajonö* (lit. ‘para vender’), e a ação de vender, *tu’wemö*.

⁶⁸ Alguns Ye’kuana em Auaris têm aposentadoria rural.

Segundo, as operações que ocorrem entre os próprios Ye'kuana, que não põem o lucro em primeiro plano, são *kiamjiakadö* (ou *innwakamadö*, menos usual), em que tanto aquele que propôs a troca quanto o que aceitou, oferecendo o produto desejado, usam o mesmo verbo para descrever a relação – que chamarei aqui de troca.

Sahlins (1974) oferece uma tipologia das relações de troca em termos de reciprocidade que ajuda a entender a situação ye'kuana. A *reciprocidade generalizada*, em que as relações são baseadas em linhas de assistência gratuita e, se possível, retribuída, engloba os presentes obrigatórios a chefes e parentes, em que a expectativa de retribuição não é especificada. Seria, para Sahlins, uma forma extrema de dádiva, que somente ocorre entre parentes próximos ou com os chefes. A *reciprocidade equilibrada* envolve as trocas diretas, em que há uma retribuição imediata e equivalente dos bens recebidos. Em sua forma mais flexível, pode ser aplicada a pagamentos de curto prazo. Entre os Ye'kuana, ambas as formas de reciprocidade ocorrem em situações de *kiamjiakadö* e dependendo do contexto e dos indivíduos que dela tomam parte.

No próprio léxico, os Ye'kuana diferenciam as relações de intercâmbio nas quais se envolvem, dados os diferentes propósitos de cada uma delas. O idioma da dádiva é empregado no contexto da família, do parentesco (ou seja, na unidade de produção e consumo), mas também nas relações interaldeias. Enquanto, no primeiro caso, há uma reciprocidade generalizada, no segundo, que abarca as trocas entre aldeias ye'kuana, podemos afirmar que há reciprocidade equilibrada, em que, muitas vezes, se aceita como pagamento coisas das quais não se necessita. Aqui não há espaço para barganha, “*não tem troco*”, como vimos um homem afirmar, ou ainda nas palavras de um outro ye'kuana sobre o tuxaua de Auaris, “*Néri diz, vocês têm que trocar com eles [outros Ye'kuana que visitam Auaris], são nossos amigos, nossa gente. Se você não tiver o que*

ele precisa, você paga outro dia, ele espera”. Nesse tipo de troca, naturalmente, não se paga com dinheiro. Além disso, o tempo é fator importante; não se quita uma dívida nem tão rápido nem tão devagar; as trocas a prazo (*delayed exchange*, nos termos de Sahlins) seguem um ritmo próprio de forma a manter os laços entre as aldeias envolvidas.

Já a *reciprocidade negativa* proposta por Sahlins abarca as transações em que há a tentativa de obter algo sem dar nada em troca ou oferecendo o mínimo possível. A barganha, neste caso, é a forma mais sociável deste tipo de relação, em que a melhor chance, o melhor negócio é procurado. Este tipo de relação só ocorre com estrangeiros, pois somente destes é possível tirar proveito sem que haja uma sanção moral. Essa modalidade equivale ao *ejeemadö ye’kuana*.

Embora autores como Marilyn Strathern (1992) e Humphrey & Hugh-Jones (1992) tenham razão em aconselhar cautela contra uma rígida separação conceitual entre a economia da dádiva (*gift*) e da mercadoria (*commodity*) e propor maior atenção a análises contextuais, o material ye’kuana aponta para uma fronteira bem delineada entre estas duas modalidades de intercâmbio. O fato de os Ye’kuana terem elaborado dois conceitos bem definidos – *ejeemadö* (comércio) e seus correlatos (*ejeemane*, eu comprei, *tu’wemö*, vender ou *täjemajonö*, para vender), e *kiamjiakadö* (troca) – torna evidente que há, sim, uma divisão entre objetos e seu destino: os primeiros são para lucro, os segundos são para lubrificar os laços sociais internos à própria sociedade ye’kuana.

Os dados sobre as relações comerciais ye’kuana mostram que, muito antes do contato com os brancos, já existia o conceito de dinheiro, embora este ainda não existisse enquanto objeto. A tradição das viagens nas quais se engajavam em relações econômicas com outros povos, que não se caracterizavam, em hipótese alguma, como

dádiva, mostram que os Ye'kuana há muito praticam o comércio, no sentido mercantil do termo, ou seja, para obter lucro com o menor custo possível. A preferência pela quitação imediata da compra e o uso dos ralos como moeda de troca apontam nessa direção. É o resultado daquele comércio que dá o tom desse 'capitalismo a la ye'kuana', pois ao mesmo tempo em que se busca o lucro, a acumulação resultante não reverte em riqueza individual, mas prosperidade coletiva: os beneficiários são todos os Ye'kuana, ou seja, o bem maior não é o próprio capital, mas a rede humana que o gera.

Tanto as relações comerciais quanto as relações de troca sempre estiveram informadas pela ética de *wätunnä*. Henrique, professor ye'kuana, afirmou certa vez: “*Sempre fomos comerciantes, por isso somos bons de troca*”. Quando os brancos surgem em cena, os Ye'kuana encaixam-nos na rede de relações comerciais, como todos os outros povos estrangeiros com os quais tinham contato. Tanto os brancos quanto o seu dinheiro são, portanto, inseridos em um nicho cultural pré-existente. A grande tradição comercial, o 'espírito empreendedor' ye'kuana garantiu o sucesso de suas incursões no mundo capitalista. Na época do ouro garimpeiro, enquanto sanumás usavam ouro para reforçar relações sociais, garimpeiros dissipavam-no nos bordéis e os empresários do garimpo igualmente esbanjavam a riqueza fácil, eram os Ye'kuana que o aplicavam em investimentos comunitários de longo prazo: compra de casa e outros bens estratégicos para a sua economia, saúde e educação. É essa grande tradição comercial que explica o sucesso dos Ye'kuana no campo dos empreendimentos sociais.

Cabe aqui um parêntesis para uma breve discussão sobre a falácia da divisão entre grande e pequena tradição que surgiu na antropologia norte-americana dos anos 50, tendo como principal proponente Robert Redfield (em seu texto *Peasant Society and Culture* de 1956, publicado em 1960). Uma grande tradição seria aquela pertencente a uma “civilização” (: 41) que deixou documentada sua grande profundidade histórica ou

arqueológica (por exemplo, as civilizações da Índia, da China, do Oriente Médio e, talvez, da América Central). Uma pequena tradição seria aquela de uma “gente pequena”, auto-suficiente e basicamente isolada que carece de uma tradição “cultivada em escolas e templos” (: 42).

No fundo, essa classificação revela, acima de tudo, que “não podemos saber muito sobre a história” da cultura de “uma sociedade primitiva e ágrafa” (: 59), simplesmente, porque não deixam registros escritos em papel ou pedra. Revela também a resistência dos estudiosos ocidentais a admitir sua própria ignorância por incapacidade de alcançar passados que não se deixam revelar facilmente. É como se, não sendo apreensíveis de imediato, esses passados não existissem. O exemplo ye’kuana faz-nos refletir sobre a impropriedade de tal posição e sobre a força das idéias recebidas que nos cobrem os olhos com viseiras pseudo teóricas.

Determinada a esquadrihar o passado das relações intertribais da região do alto Orenoco, Nelly Arvelo-Jiménez, ao abrir a caixa de Pandora que ela chamou de SIRO (Sistema de Interdependência Regional do Orenoco), pôs o dedo diretamente nessa ferida antropológica: trouxe ao presente uma realidade histórica que confere aos Ye’kuana um status de grande tradição tão sólido como o de outros casos inquestionáveis por Redfield. O SIRO revelou que, já no século XVIII, não só não havia aldeias isoladas, auto-contidas naquela imensa região amazônica, como se alastrava por ela um imenso sistema de intercâmbios sob a hegemonia dos próprios Ye’kuana.

Não é coincidência, portanto, que, com esse passado de “grande tradição”, os Ye’kuana sejam hoje capazes de navegar com alguma facilidade pelo sistema capitalista que, de forma capilar, alcança as suas comunidades, sem perder o controle do contato interétnico e, ainda por cima, tirando o máximo proveito dele. Sem a sua “grande

tradição” de navegadores e comerciantes, dificilmente, teriam hoje os instrumentos adequados para fazer frente à rapacidade dos brancos.

A ÉTICA YE’KUANA E O ESPÍRITO EMPRESARIAL

Recapitulando, vimos que os principais valores que compõem a ética ye’kuana são a contenção, o pacifismo e o trabalho ascético, que se desenvolve a partir da idéia de que os corpos precisam ser humanizados, construídos socialmente através dos rituais, da alimentação adequada e do trabalho incessante. Os valores últimos da cultura ye’kuana, condensados em *wätunnä*, impulsionam os indivíduos não apenas a trabalhar incessantemente, mas a transformar o trabalho em instrumento para acumular conhecimento, preparando-se para o ciclo que está por vir. Há que resgatar o conhecimento que está disperso pelos povos estrangeiros, conhecimentos que não se tem tradicionalmente e é preciso acumular. No passado, conquistou-se o conhecimento dos animais, retirando-lhes a condição de humanidade da qual os homens então se apoderaram com exclusividade, usando truques ou mesmo a força. Agora, é necessário conquistar o conhecimento que não se tem, mas de maneira pacífica. Foi o ideal pacifista que fez com que os Ye’kuana embarcassem em suas canoas para comerciar com outros povos. O resultado do acúmulo de conhecimento e bens adquiridos através do comércio deve ser acessível a todos. A lição de Wanaadi é clara: no ciclo vindouro, os Ye’kuana terão todo o conhecimento e bens a seu serviço, assim como os brancos têm no presente; entretanto, comportando-se de forma avara com seus semelhantes, como fazem os brancos, os Ye’kuana perderão tudo, pois Wanaadi não hesitaria em

encerrar mais uma vez o ciclo, por isso, esses bens e conhecimento devem ser usados em benefício de todos.

As relações com outros povos e o modo como os Ye'kuana conduzem seu destino só podem, pois, ser interpretados à luz de *wätunnä*. No momento em que as trocas tradicionais perdem espaço para outras formas de geração de renda e riqueza, é preciso analisar o significado destas novas fontes na tradição moral. Cada vez mais em Auaris, e em outras comunidades da Venezuela, tem-se buscado uma inserção no mundo das profissões ocidentais, com remuneração assalariada, em substituição às antigas expedições comerciais enquanto fonte geradora de conhecimento adquirido dos brancos. É uma tendência que está em curso, mas nem todos estão prontos para ingressar nesta nova etapa; muitas famílias ainda se dedicam ao comércio como fonte privilegiada de riqueza; entretanto, o número de famílias em que há assalariados cresce a cada dia, a ponto de que, em algumas residências, diversos homens trabalham em profissões mediante salário. Por ora, são três as possibilidades de escolher uma profissão sem deixar Auaris: o trabalho na saúde, na escola e no Exército. Mas, qual é o sentido de buscar uma profissão que exige uma formação escolar que, por sua vez, acarreta em todos os sinais da destruição e morte cultural, condensados na presença do branco? Para tentar entender esse aparente paradoxo, lanço mão da comparação para, por contraste, entender alguns aspectos cruciais dessa questão.

A crescente demanda dos povos indígenas por bens industrializados não é novidade na literatura etnográfica (Ramos 1990; Howard 2000). Entretanto, cada povo imprime a essa demanda um sentido próprio, através dos significados que assumem os bens e a riqueza postos em circulação. Gordon (2006) analisa o fenômeno que chama de 'consumismo' Xikrin a partir dos dados de sua pesquisa entre os Xikrin-Mebêngôkre do Cateté, no sudeste do Pará, com os quais podemos estabelecer um interessante

contraponto. O autor investiga o sentido que os Xikrin imprimem às mercadorias industrializadas que circulam em enorme (e crescente) quantidade, adquiridas majoritariamente com o dinheiro advindo do convênio com a mineradora Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) para retirar minério na área de sua reserva. Uma das conclusões de Gordon é que, para os Xikrin a forma de controlar o branco é incorporar seus bens e mercadorias, assim como no passado suas incursões bélicas a outros povos eram motivadas pela aquisição de bens materiais e imateriais. Embora no passado os Xikrin tenham atacado os brancos para tomar-lhes os bens, logo perceberam que essa não era a maneira mais eficaz de obter o que queriam e aceitaram o acordo de paz que lhes foi proposto. Hoje, vivendo sob um ‘pacifismo oficial’ tanto com outras etnias indígenas quanto com os brancos, os Xikrin continuam exercitando sua habilidade de incorporar bens.

O modo Ye’kuana de interagir com o Outro é também incorporando seus bens materiais (mercadorias) e imateriais (conhecimento). Assim como ocorre entre os Xikrin, as trocas e aquisição desses bens não se dão para suprir necessidades de subsistência, mas vão muito além. Para os Ye’kuana, é preciso apropriar-se do saber branco para tomar seu lugar no futuro, como um dia fizeram com os animais. O pacifismo através do qual se dá essa apropriação evoca, não a humanidade compartilhada entre os povos, mas a humanidade exclusiva dos Ye’kuana, pois apenas animais ou semi-humanos comportam-se agressivamente (gente de Odo’sha, Sanumá e os demais Yanomami e Mawiisha). A guerra com esses seres era justificada, justamente, pelo fato de não serem considerados completamente humanos. O mesmo ocorreu mais tarde com os Fañudu, espanhóis que se deixaram corromper por Odo’sha.

Em um dos trabalhos fundamentais para a elaboração do projeto de pesquisa que resultou nesta tese e inspirou toda a reflexão posterior à coleta de dados, Ramos (1996)

analisa um conflito armado ocorrido entre índios e garimpeiros na comunidade de Olomai, no médio Rio Auaris, conflito esse resultante de um mal-entendido entre as partes, com vítimas de ambos os lados. A autora mostra que essa situação só pode ser de fato compreendida quando se entende o que exatamente estava em jogo – e para isso volta-se à análise das relações de cada um dos atores envolvidos com o garimpo e a riqueza por este produzida (Ye'kuana, Sanumá, empresários do garimpo e garimpeiros). Analisando o que cada um deles faz com o ouro, a autora conclui que são os Ye'kuana que com maior racionalidade empregam essa riqueza. Enquanto os Sanumá vêem no ouro a possibilidade de reforçar suas relações sociais através das trocas do tipo dádiva, os garimpeiros o usam para esbanjar na cidade, e os empresários, de maneira igualmente perdulária, investem em riqueza fácil e rápida, os Ye'kuana acumulam-no para investir em educação, saúde e conforto dos membros de suas comunidades.

O que nos interessa aqui é a relação dos Ye'kuana com o dinheiro adquirido através do garimpo. Embora parte de todo bem produzido seja empregado em benefício da família extensa, seja ele tradicional (alimentos, conhecimento ritual, comércio com outras etnias) ou não (dinheiro e bens industrializados), há a produção voltada para o consumo e benefício de toda a comunidade. Com o garimpo não foi diferente. Alguns Ye'kuana trabalharam individualmente para os garimpeiros como guias, barqueiros e fornecedores de carne de caça, e o dinheiro e bens obtidos eram revertidos em benefício de suas próprias famílias. Entretanto, o dinheiro ganho com a cobrança de pedágio pelo pouso dos aviões e pelas balsas, foi usado para finalidades tais como a compra de uma casa em Boa Vista e uma quantidade de bens para uso das aldeias (motores de popa, microscópios, espingardas, máquinas de costura, de ralar mandioca, etc.), ou seja, bens de uso coletivo. A ética ye'kuana levou-os – e ainda leva – a investir o dinheiro obtido através do comércio, do garimpo e, mais tarde, do trabalho remunerado, não só no bem-

estar da comunidade, mas em instrumentos que possibilitem a aquisição de conhecimento. Veremos no próximo capítulo como a comunidade trabalhou para, no início, enviar seus jovens a Boa Vista e depois para trazer a escola até a aldeia sem que seus filhos tivessem que sair para estudar e levar o projeto adiante.

A distribuição e consumo dos bens, portanto, se dá de duas formas: determinados bens são distribuídos e consumidos pela família extensa, enquanto outros são revertidos em benefício de toda a comunidade. O mesmo vale para os Xikrin, de acordo com a descrição de Gordon. Os salários, pagos com o dinheiro do convênio com a CVRD (e também aposentadorias pagas pelo governo) e recebidos pelos líderes da comunidade, são revertidos em benefício de suas famílias, enquanto parte da verba do convênio é usada para a aquisição bens comunitários (como caminhões) ou mesmo distribuição de bens às famílias em que não há assalariados, de acordo com a necessidade de cada uma. A diferença é que, para os Xikrin, os bens também servem para marcar as diferenças hierárquicas internas que caracterizam essa sociedade. O “consumo diferencial” é prerrogativa dos chefes que têm acesso privilegiado aos recursos e adquirem constantemente bens que são novidades na aldeia, de forma a marcar seu status. Isto não ocorre entre os Ye’kuana, não só pela a natureza distinta da chefia (Arvelo-Jiménez afirma com precisão que o chefe ye’kuana é um líder sem poder que, na realidade, está nas mãos do conselho de anciãos), mas devido à ética própria que prescreve a contenção e condena a posse exclusiva e exagerada de recursos materiais.

Ao contrário dos Xikrin, cujo ‘consumismo’ os leva a contrair dívidas com comerciantes para suprir a crescente demanda por mercadorias, os Ye’kuana acumulam primeiro para comprar depois. Até mesmo nas trocas tradicionais com outros povos, em geral, os homens partiam nas expedições com produtos que haviam sido fabricados com a finalidade comercial e pagavam geralmente à vista os produtos que adquiriam.

Sistematizando as semelhanças e diferenças no consumo de bens entre Xikrin e Ye'kuana, temos:

Tipo de bem	Xikrin	Ye'kuana
Salários:		
Procedência	Convênio CVRD e aposentadorias.	Salários da Secretaria de Educação de Roraima e Funasa, aposentadorias do INSS.
Distribuição e consumo	Família extensa	Família extensa
Benefícios:		
Procedência	Convênio CVRD	Trabalho comunitário, pedágios de garimpo (no passado), transações comerciais.
Distribuição e consumo	Comunidade	Comunidade
Forma de aquisição	Compras com crédito informal (“fiado”).	Poupança e compras à vista.

A pergunta que cabe, ao final é: tendo em vista que a lógica de distribuição e consumo dos bens entre Xikrin e Ye'kuana é similar, qual o objetivo do consumo de tais bens? Para os Xikrin, eles marcam as diferenças previamente existentes no interior da organização social, com o consumo diferenciado reforçando o status das chefias. O consumo dos bens é um fim em si mesmo, o que leva Gordon a descrevê-lo como ‘consumismo’, e a demanda por bens cresce conforme cresce a sua oferta: quanto mais

bens se tem, mais bens se deseja. Já para os Ye'kuana, o consumo é o meio para chegar a um fim: preparar-se para o ciclo futuro, profetizado por *wätunnä*. Como? Adquirindo o poder dos brancos que se manifesta no acúmulo de bens. Para os Ye'kuana, a aquisição de bens e perspectiva de reinar no próximo ciclo pela apropriação do poder dos brancos só é possível com o acúmulo de conhecimento, aliado ao trabalho. Sobre tais questões, afirmou um dos professores de Auaris:

Desde o começo, desde o primeiro homem, os Ye'kuana sempre procuraram ser inteligentes e desenvolver a comunidade. Ser inteligente é desenvolver habilidades é saber fazer as coisas, construir sua casa, suas roças, sua canoa. Sempre fomos comerciantes, por isso somos bons de troca. Os antigos andaram muito, aprenderam muito, eles que começaram tudo. O valor do trabalho é importante pra nós, quem não tem canoa não vai pra frente! Antes um jovem não podia casar por causa disso, se ele não soubesse fazer tudo, trabalhar bem, não casava. Ninguém casava muito novinho, porque o pai da moça pegava no corpo do rapaz e dizia, não, esse aqui não está pronto, precisa ficar mais forte, precisa trabalhar.

Creio que é na valorização do conhecimento, seja ele o conhecimento tradicional ou o adquirido na relação com outros povos, que a ética ye'kuana se baseia. Ninguém sabe tudo e todos sabem alguma coisa, o que fornece status a todos os homens, ou a todos os que trabalham e procuram o conhecimento. É por isso que ter o conhecimento dos brancos não confere status maior aos jovens professores do que os velhos líderes detentores do saber tradicional. Na medida em que os jovens professores se dedicaram a aprender as coisas dos brancos, não puderam se aprofundar no conhecimento tradicional, resguardado pelos velhos sábios. Os jovens dedicam-se à aprendizagem do conhecimento necessário ao próximo ciclo, mas, ao mesmo tempo, para levar adiante tal

empresa, tornam-se portadores dos sinais da morte cultural: especialmente através das escolas. Para retardar a morte iminente, os jovens aprendizes precisam do conhecimento tradicional dos anciãos. As duas metades complementam-se, necessitam uma da outra para sobreviver como verdadeiros Ye'kuana, antes que *Wanaadi* ponha fim ao ciclo atual.

No próximo capítulo examinaremos as estratégias dos Ye'kuana para obter o conhecimento ocidental que não está incorporado nas mercadorias a que têm acesso através do seu sistema de comércio.



Ralando mandioca

Ralo em processo de fabricação





Mulher ye'kuana confeccionando cesto para ser vendido



Trabalho comunitário: rapazes arrastam canoa para a beira do rio, onde será terminado seu fabrico.



Trabalho comunitário: homens derrubam novas roças.



Trabalho comunitário: plantio de uma nova roça de mandioca. Os homens semeiam e as mulheres servem caxiri.



Pescaria comunitária com timbó: rapazes maceram veneno na água.



As famosas canoas ye'kuana



Limpendo *kudu* na beira do rio





Residências ye'kuana



Em primeiro plano, casa ye'kuana; ao fundo, casa de farinha.



Cada uma das portas corresponde a uma das divisões internas, onde residem famílias nucleares.



Uma das únicas residências de Auaris sem divisões internas; nela vivem uma mulher separada, cujos pais faleceram, e suas filhas solteiras.



Residência de uma família nuclear no estilo tradicional cônico-circular



A casa comunal



Kanwa, as caixas tradicionais



Cestos Ye'kuana





Cesto decorado com macacos, *iadakaadu*, e tatus, *kajau*



Remos trabalhados com desenho de mutuns, *fawii*, em alto relevo



Pequeno tatu de madeira

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

A Ética Ye'kuana e o Espírito do Empreendimento

Karenina Vieira Andrade

Tese de Doutorado apresentada ao
Programa de Pós-graduação em
Antropologia Social do Departamento de
Antropologia da Universidade de Brasília,
como requisito à obtenção do título de
Doutor em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Alcida Rita Ramos

Brasília, Setembro de 2007.

Agradecimentos

Algumas pessoas contribuíram de diversas maneiras ao longo da elaboração deste trabalho e a elas dirijo meus agradecimentos.

Em minha orientadora, professora Alcida Rita Ramos, encontrei um exemplo de competência, ética e rigor profissional, que me encorajou, desde a época do mestrado, a prosseguir nesse “mundo à parte” que é a pesquisa com povos indígenas. Sua generosidade em compartilhar pensamentos, apontar caminhos e guiar-me por tal mundo foi decisiva. A credibilidade que ela conquistou junto aos Ye’kuana, nos anos de convivência com ambas as etnias que vivem em Auaris, abriu-me as portas para o trabalho de campo.

Ildeu José de Souza, ao longo do trabalho de campo, foi o responsável, por toda a logística necessária para garantir meu conforto e a viabilidade da pesquisa. Durante a escrita da tese, criou um ambiente de tranquilidade absoluta para que eu pudesse concluir essa etapa da melhor maneira possível. Como se fora pouco, ao longo dos últimos anos têm sido meu companheiro de vida, suportando (sabe-se lá como) uma monografia de graduação, uma dissertação de mestrado e, agora, uma tese de doutorado.

Na preparação para o campo, contei com o auxílio de várias pessoas. Em Brasília, o Sr. Marco Antônio, da Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas – GGEP/FUNAI, ajudou-me a resolver a enrascada burocrática que atrasou em mais de cinco longos e frustrantes meses minha ida a Auaris. Durante o ano seguinte sempre atendeu de pronto a meus pedidos de renovação da autorização de permanência em campo. Já em Boa Vista, contei com a ajuda de dois amigos que salvaram minha pele diversas vezes, Mara e David. David quebrou-me tantos galhos que minha dívida com ele já é maior que a floresta amazônica inteira. A eles, muito obrigada.

A equipe de logística da FUNASA/Boa Vista não só permitiu que eu utilizasse seus vôos regulares para me locomover de Boa Vista a Auaris e vice-versa, mas também transportou por diversas vezes minhas encomendas até Auaris. Agradeço aos Srs. Eurico e Jânio e toda sua equipe. Também contei com o apoio da equipe do Pólo Parafuri, durante viagem com os Ye’kuana àquela região. Após deixá-los para retornar a Boa Vista, fui gentilmente acolhida por essa equipe enquanto aguardava o vôo da FUNASA que me levaria de volta.

A equipe de saúde da FUNASA em Auaris apoiou-me de diversas maneiras ao longo de minha estadia em campo. Serei sempre grata a todos, em especial às enfermeiras Cláudia, Maria Rosa e Andreska, aos técnicos Nilson, Paulo, Rosângela, Kátia (*in memoriam*), Iracilda, Joyce, David, Max, Ana, Francisco, Sandra e Shirlene. Ao Ronaldo, agradeço por todas as caronas Rio Auaris afora.

Contei ainda com o apoio do Sr. Gonçalo dos Santos, administrador regional da FUNAI/RR e do chefe de posto da FUNAI de Auaris.

A todos os Ye’kuana com quem convivi, obrigada por me propiciarem essa experiência única, que ultrapassa a esfera profissional. Não poderia deixar de citar alguns nomes, em reconhecimento à participação efetiva – e afetiva – nesse trabalho. Agradeço, em especial, a:

Marco Antônio e Joana e toda sua bela família, que foram os primeiros a me acolher e tornaram-se amigos, informantes, vizinhos e tudo mais. Lídia, Márcia, Joana, Juliana, Julberlita, Jaci e Ruth me mostraram o alegre mundo feminino. Juliana, minha querida amiga, me ensinou tantas coisas sobre sua gente. Samuel, Martim, Josemar e o saudoso Abraañojanö trataram-me com o carinho e respeito que uma verdadeira *yaaya* merece.

Serei sempre grata à Joana por, além de tudo, me “emprestar” meu companheirinho canino de campo.

João e Teresita, meus maravilhosos anfitriões em Pedra Branca.

Joaquim, que foi muito mais que um professor, sempre paciente e incansável na tarefa de iniciar-me no seu complexo idioma.

Luís, Vitorino e Romeu, por me mostrarem o fascinante mundo de *wätunnä*.

Júlio, Elias, Marco Alexandre, Raimundo, Jaime, Shiidu e Juliana, que foram meus intérpretes em diferentes momentos. Raimundo contribuiu ainda com inúmeros dados sobre diversos temas.

Todos os professores da Escola Estadual Indígena Apolinário Gimenes, em especial a Reinaldo, Henrique e Castro, pelas conversas e ajuda nas traduções. Castro foi ainda meu intérprete em minhas entrevistas com seu pai, Barradas, a quem devo preciosas informações.

Ao tuxaua Néri, pelos cafés compartilhados, pela companhia, às vezes tão silenciosa, e por cuidar de mim de maneira quase imperceptível. *Chanöngena*.

Agradeço à Professora Jandyra pelas conversas tão agradáveis, pelos bolos e pãezinhos, pelos livros emprestados e por cuidar do meu Poli com pequenos agrados.

O CNPq forneceu-me uma bolsa ao longo de quatro anos de doutorado.

A equipe de pesquisa coordenada pela Dra. Alcida Ramos, composta pelas pesquisadoras Sílvia Guimarães, Rosângela Biserra e Lea Tomás, inseriu-me de última hora no projeto “Atores Indígenas, Agentes Interétnicos” financiado por Edital Universal do CNPq, cedendo-me gentilmente parte da verba que custeou minhas passagens aéreas e alguns equipamentos usados em campo.

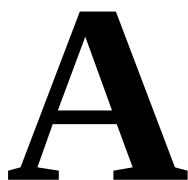
Os funcionários do Departamento de Antropologia tornam a vida de nós, alunos de pós-graduação, muito mais fácil, e quando estamos em campo, resolvem todas as nossas pendências burocráticas seja junto à universidade, seja junto ao CNPq. Agradeço especialmente a Rosa Venina e Adriana Sacramento.

Agradeço ainda aos amigos e familiares que sempre apoiaram minhas aventuras acadêmicas e amazônicas. Em especial à Dona Neyde, segundo suas próprias palavras, “por me emprestar” aos Ye'kuana.

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	1
Introdução.....	4
Antecedentes desta pesquisa.....	4
Os Ye'kuana.....	6
Fuduwaaduinha.....	8
A pesquisa de campo.....	10
Capítulo I – Wätunnä.....	16
A profecia.....	16
Wätunnä.....	18
A criação do mundo.....	31
Os Ye'kuana e seus outros.....	37
- Mawiisha.....	37
- Maaku.....	40
- Shidishina (Sanumá).....	44
- Iadanaawi.....	62
Capítulo II – Sobre animais e homens.....	74
Animais em wätunnä.....	75
Os tipos ideais: so'to neene, so'to jönö.....	87
- Homens e mulheres: o meio-termo da vida real.....	89
- Os cuidados pré-natais.....	99
- O corpo feminino.....	102
- Os rituais e o sexo.....	106
Capítulo III – Navegar é preciso.....	116
Modalidades de comércio.....	117
- O comércio Intertribal.....	117
- O comércio com os brancos.....	124
- O comércio entre os Ye'kuana.....	138
- Circulação dentro da aldeia.....	143
A linguagem das relações comerciais.....	147
A ética ye'kuana e o espírito empresarial.....	152
Capítulo IV – A vontade de saber.....	172
- A descoberta da escrita.....	172
- Missionários em Auaris.....	175
- Trabalhando na escola.....	180
- O trabalho na saúde.....	190
- Soldados para quê?.....	195
As mortes anunciadas.....	198
Considerações finais.....	207
Bibliografia.....	209

INTRODUÇÃO



ANTECEDENTES DESTA PESQUISA

Meu primeiro contato com os Ye'kuana ocorreu em 2001, quando, ainda aluna do Mestrado neste programa, cursei a disciplina *Etnia e Nação*, ministrada por Alcida Rita Ramos e Nelly Arvelo-Jiménez. A primeira tornar-se-ia minha orientadora da dissertação de mestrado logo em seguida, e a leitura dos trabalhos de ambas sobre os Ye'kuana despertariam mais tarde meu interesse em entender esse povo que se destaca entre seus vizinhos por seu sucesso econômico, alicerce de seu comportamento ativo e orgulhoso frente a seus pares.

No ano seguinte, desenvolvi pesquisa que daria origem à minha dissertação de mestrado sobre o Programa Calha Norte PCN (Andrade 2003), analisando uma das facetas do Indigenismo brasileiro, neste caso, o discurso militar sobre a região amazônica, e os projetos de desenvolvimento regional promovidos ou apoiados por estes, e de que maneira se davam as relações desses militares com a população indígena da região, pois os gestores do PCN consideravam as reservas indígenas como um entrave ao sucesso de seu programa. Nesse período percebi as diferenças entre o movimento etnopolítico brasileiro e o venezuelano, à luz das leituras da mencionada disciplina e dos dados da pesquisa. Os Ye'kuana eram o emblema desta diferença. Enquanto na Amazônia brasileira os povos indígenas buscavam associar-se a organizações indígenas e órgãos como FUNAI e FUNASA para lutar por seus direitos, na Venezuela, os Ye'kuana abriam caminho para que os povos indígenas reivindicassem

seus direitos de forma mais independente, utilizando a imprensa para ganhar visibilidade nacional. Ainda que, muitas vezes, contassem com o apoio de organizações diversas, não dependiam destas para iniciar sua luta por reconhecimento, e como demonstrariam muitas ações, entre elas a autodemarcação de seu território (Simeón Jiménez & Perozo 1994). Além disso, os Ye'kuana na Venezuela desempenhavam uma série de iniciativas empreendedoras, a exemplo da criação de uma cooperativa para comercialização de produtos tradicionais (Dieter Heinen & Cousins 1983). O que chamou ainda mais a minha atenção foi o fato de que os Ye'kuana situados do lado brasileiro também se caracterizavam pela mesma independência de seus parentes venezuelanos, sobretudo com relação ao sucesso com que levavam adiante suas incursões no mundo econômico ao seu redor. Os únicos trabalhos publicados sobre os Ye'kuana que vivem em território brasileiro eram os de Ramos (1980 e 1996) até então¹, e, em ambos, a autora chamava atenção para o caráter empresarial dos Ye'kuana. Assim, inspirada pelas reflexões de Ramos, iniciei a pesquisa que deu origem a esta tese, a qual busca entender de que maneira o modo de vida Ye'kuana os leva à inserção no mundo capitalista que está muito além do simples acesso a bens industrializados. Inspirada na análise de Max Weber (2004 [1904-1905]) sobre a confluência de valores entre a ética protestante e o espírito capitalista, investigo as conexões entre o *ethos* Ye'kuana e a lógica de mercado, na qual se inserem.

¹ Lauriola publicou um artigo em 2003 e outro no ano seguinte.

O S YE'KUANA

A chegada dos grupos Caribe à área conhecida como Maciço Guianense data de, provavelmente, um século antes da conquista (Barandiarán 1974). Esses grupos foram se espalhando e dispersando povos Aruak que viviam na região. A primeira área povoada pelos Ye'kuana, cuja língua é identificada como da família Caribe, foi, provavelmente, nos tributários a nordeste do Rio Padamo, local ainda hoje por eles habitado (Taylor 2005). Já no século XVIII, grupos Yanomami invadiram o território ye'kuana vindos do sul. Os Ye'kuana se dispersaram graças a um vazio criado com a pacificação de grupos Kariña (Arvelo-Jiménez 1974, Amodio *et alli* 1991). Já no século XX, as batalhas do passado com os Yanomami deram lugar a uma hostilidade velada que ainda hoje marca as relações tanto dos Ye'kuana no território venezuelano quanto no Brasil com os vizinhos Sanumá, subgrupo Yanomami (Ramos 1980).

O primeiro registro de contato com os Ye'kuana data de 1744, na Venezuela, quando o Jesuíta Manuel Román os encontra durante sua expedição à bacia do Orenoco, que acabou por descobrir o canal Casiquiare, que liga este rio ao Amazonas. As penetrações e reduções só começaram nessa região, entretanto, em 1756 (Arvelo-Jiménez 1974b). No Brasil, não há uma data exata, mas, provavelmente, o contato se deu nos anos 1950, quando os Ye'kuana encontraram um grupo de missionários que procuravam pelos Sanumá. Somente em 1964 os missionários se estabelecem em Auaris definitivamente, região no extremo norte do Estado de Roraima, habitada pelos Ye'kuana e Sanumá.

Na Venezuela, os Ye'kuana ficaram conhecidos como Makiritare (termo de origem Aruak), enquanto, no Brasil, eram chamados Maiongong, de origem incerta

(Ramos 1980). Ye'kuana é o termo pelo qual o grupo se auto-refere como um todo, embora existam algumas variações, na Venezuela, de acordo com a localização da aldeia. Enquanto os habitantes dos rios Caura e Paragua se chamam Ye'kuana, os povos da cabeceira (rios Ventuari, Cunucunuma, Padamo e Cuntinamo) se dizem Ihuduana. Os que habitam o Alto Orenoco consideram-se os descendentes dos verdadeiros Ye'kuana e se chamam De'kuana (Medina 2003, Jiménez & Arvelo-Jiménez 2001).

Arvelo-Jiménez (2001b) divide em três grandes áreas o território ye'kuana na Venezuela: a região do alto Rio Orenoco e seus afluentes, do Rio Ventuari e do Rio Caura e seus afluentes. Em censo de 1992, estimava-se a população ye'kuana na Venezuela em 4.472 pessoas espalhadas em 59 aldeias, das quais 37 estão localizadas no Estado Amazonas e 22 no Estado Bolívar. No Brasil, eles são cerca de 360, vivendo em três aldeias, duas ao longo do rio Auaris, *Fuduwaaduinha* e *Tajädedatänha* (também conhecida como Pedra Branca), e uma no Uraricoera, conhecida como Waikás. A população de Waikás, fundada em 1984 por um ramo dissidente de Fuduwaaduinha, é de cerca de 60 pessoas; Pedra Branca, na cabeceira do Rio Auaris, é composta por uma velha viúva e suas duas filhas, uma das quais solteira já madura, com uma filha adolescente, e outra com o marido e filhos, perfazendo um total de 13 pessoas. Descendo o rio, a cerca de oito horas de motor de popa (aí incluídas quase duas horas de caminhada num trecho não navegável) chega-se a *Fuduwaaduinha*, a maior das três comunidades, com 282 habitantes².

² Os dados populacionais referentes a Pedra Branca e Fuduwaaduinha resultam de censo por mim realizado, atualizado em dezembro de 2006.

FUDUWAADUINHA

A aldeia onde realizei pesquisa ao longo de 14 meses, 13 dos quais praticamente ininterruptos³, localiza-se na margem esquerda do Auaris, a 280 milhas aéreas de Boa Vista (cerca de 450 km), capital do Estado de Roraima. Assim como as outras duas aldeias ye'kuana em território brasileiro, está no interior na Terra Indígena Yanomami, ironicamente nomeada pelos invasores de seu território tradicional. Fuduwaaduinha fica a apenas alguns minutos de canoa a motor da pista de pouso, onde estão o 5º Pelotão Especial de Fronteira, as instalações da Funasa, o posto da Funai e uma aldeia Sanumá, onde há instalações da Missão Evangélica da Amazônia – MEVA.

Nos anos 1960, os Ye'kuana viviam onde hoje está a aldeia Sanumá, nas proximidades da pista de pouso. Durante um período, ambas as etnias conviveram em aldeias quase contíguas, mas os Ye'kuana se mudaram, primeiro, para um local a apenas dez minutos de caminhada da missão, em 1974, e, no ano seguinte, desceram ainda mais, construindo suas casas a cerca de cinquenta minutos de caminhada da missão, a jusante de Auaris (Ramos 1980). A aldeia ganhou o nome que ainda hoje conserva, pois nas localidades que ocupou na margem direita, era cortada pelo igarapé Fuduwaadu.

Em 1989, os Ye'kuana se mudaram mais uma vez, construindo suas casas na outra margem do rio, a esquerda, sempre buscando uma distância dos brancos e Sanumá de Auaris que lhes permitisse um mínimo de privacidade. Hoje a aldeia é composta de 22 residências, uma casa de festas e reuniões, dois prédios onde funcionam a escola, uma farmácia e posto de atendimento de saúde, uma casa que serve de alojamento aos funcionários da Funasa e outra onde vive a missionária da MEVA, professora que vive

³ Saí de Auaris em duas ocasiões: uma, três meses depois de minha chegada e outra, mais três meses depois. Em ambas fui a Boa Vista comprar mantimentos, permanecendo apenas quinze dias fora da área. Em novembro de 2006, retornei a Auaris para uma curta estada de um mês.

com os Ye'kuana intermitentemente desde 1983. As casas abrigam arranjos familiares que variam desde família nuclear a família extensa de até três gerações (um casal, filhos solteiros de ambos os sexos e filhas casadas com seus respectivos filhos). A configuração desses arranjos domésticos varia conforme a fase do ciclo doméstico em que se encontram (Fortes 1974).

A população ye'kuana tem apresentado alta taxa de crescimento nas últimas décadas. Em 1974 eram 100 pessoas (Ramos 1980), hoje são 342 se somarmos a população de Fuduwaaduinha e Waikás (lembrando que, em 1974, os moradores de Waikás ainda viviam em Auaris). Em 2004, a população de Fuduwaaduinha era de 252 pessoas (Funasa, Censo População Ye'kuana Auaris 2004), passando a 268 em 2005 e 282 em 2006, o que significa uma taxa de crescimento anual de 6,35% para 2005 e 5,22% para 2006. Para se ter uma idéia, a média de crescimento anual da população brasileira é de 1,63% ao ano (Fonte: IBGE, Censo 2000).

As roças ye'kuana fornecem a base da alimentação, cuja principal origem é a mandioca-brava, processada na forma de beiju e farinha. Outras raízes e algumas frutas complementam a dieta, e produtos como cará, batata-doce, inhame, milho, abóbora, cana-de-açúcar, vários tipos de banana, abacaxi, pimenta e tabaco são encontrados nas roças ye'kuana. A coleta de frutos como a pupunha e um tipo de caju silvestre é sazonal. Nas imediações das casas são plantadas frutas como laranja, limão e mamão. A pesca, antes de caráter complementar, hoje ajuda a preencher, ainda que pobremente (apenas peixes pequenos são pescados nessa região de cabeceiras), a escassez crescente de caça. A população sanumá da região de Auaris hoje está em torno dos 1.500 indivíduos, em cerca de 30 aldeias, o que, aliado ao uso de armas de fogo, tem contribuído para a ausência de animais de caça. Entre os animais consumidos pelos Ye'kuana incluem-se

veados, pacas, queixadas, antas e alguns pássaros como mutum, tucano, arara, inambu e jacamim, dentre outros.

O poder político em Auaris está dividido entre dois irmãos, tuxaua e vice-tuxaua, e o conselho formado pelos homens maduros. Nenhuma decisão é tomada pelos líderes sem que o conselho seja consultado. Outrora, os líderes religiosos ou pajés, os *föwai*, também tinham grande status na comunidade. Hoje, não existem mais pajés em Fuduwaaduinha.

A PESQUISA DE CAMPO

Em visita a Auaris em janeiro de 2005, Alcida Ramos, velha conhecida dos homens maduros de Auaris por conta do período que viveu entre os Sanumá de 1968-1970 fazendo pesquisa que resultou em sua tese de doutorado, e das visitas posteriores (Ramos 1980, 1990, 1991 e 1996), negociou com os líderes de Fuduwaaduinha e conselho dos homens minha ida à aldeia para realizar pesquisa junto a eles. Depois de uma tensa reunião de longas horas, em que os homens discutiam reunidos na casa comunal de festas, os Ye'kuana aceitaram minha presença mediante o argumento, apontado por Alcida Ramos, de que não eram conhecidos para além de Boa Vista. De fato, é curioso constatar que pouco se sabe sobre a presença dos Ye'kuana no Brasil. Segundo Lauriola (s.d.), se, oficialmente, a presença dos Ye'kuana foi assinalada no momento da demarcação da Terra Indígena Yanomami, desde então pouco se falou deles. O desejo por reconhecimento motivou não só a aceitação de minha pesquisa como os levou a autorizar a publicação de seus nomes no texto que se segue. Todos os

Ye'kuana têm nomes “de branco” e os utilizam mesmo no âmbito da aldeia, entre si, resguardando seus nomes tradicionais.

Como contrapartida do meu trabalho, já em Auaris, negocie com os líderes da comunidade a minha assessoria na fundação da Associação do Povo Ye'kuana do Brasil – APYB, criada em julho de 2006. As expectativas para o futuro são muitas, minhas e deles. No momento, diante do desejo da comunidade de criar projetos que aumentem a renda comunitária sem afastar-se de suas tradições, estamos elaborando uma oficina de artesanato, para futura comercialização das peças produzidas por professores e alunos.

As condições de campo foram as melhores possíveis, diante do desejo deles próprios de ter alguém que estudasse sua cultura e língua. Embora Lauriola tenha feito pesquisa em Fuduwaaduinha antes de mim, os Ye'kuana viram com bons olhos a presença de mais um pesquisador entre eles, reforçando assim a possibilidade de num futuro próximo, reverterem o atual quadro de invisibilidade. Além disso, há um interesse crescente dos professores da escola indígena em terem material disponível sobre seu povo, que poderá ser usado como base para preparação de aulas. Logo que cheguei, fui apresentada aos líderes e ao conselho de homens em reunião na casa comunal, onde me pediram que explicasse a natureza de minha pesquisa, com um dos professores fazendo a tradução simultânea para os demais, embora grande parte dos homens de Fuduwaaduinha sejam bilíngües.

Inicialmente hospedei-me na casa que serve de alojamento para os funcionários da Funasa e depois me mudei para um dos cômodos da casa ocupada pelo tuxaua da comunidade, um velho viúvo, e também por um homem recém-chegado da Venezuela para viver em Auaris – trata-se de um especialista nas histórias tradicionais *wätunnä*, que analiso a seguir. Contiguamente a essa casa vivia ainda a neta do tuxaua, seu marido e filhos, na casa de quem ele faz as refeições. Em geral, eu preparava minha

própria comida, eventualmente, sendo convidada a comer na casa de alguma das famílias com as quais tinha maior intimidade, principalmente, quando os homens da casa haviam caçado algum animal.

Procurei participar da vida dos Ye'kuana de diversas formas. Acompanhava as mulheres em sua faina diária, nos afazeres domésticos ou na ida às roças, acompanhava as rodinhas de conversa despreocupadas no fim de tarde e fazia freqüentes visitas nesses horários de provável ócio feminino, quando sabia que teria a possibilidade de obter informações através de conversas informais, à medida que minha habilidade lingüística ia melhorando. contei também com a ajuda constante de uma das únicas mulheres bilíngües, uma jovem de cerca de 20 anos, como tradutora, sobretudo, quando fazia entrevistas formais com mulheres, sempre na minha casa. O cômodo que me foi destinado era independente do resto da casa, o que me permitia privacidade e um ótimo espaço para trabalhar nas entrevistas, nas aulas noturnas da língua ou nas minhas anotações, e ainda nas visitas de alegres grupos de mulheres que eu recebia à noite. Com os homens, trabalhei, principalmente, com entrevistas formais, também realizadas na minha casa. No caso de entrevistados monolíngües, contei com o auxílio de diversos intérpretes, sempre do sexo masculino, de acordo com a disponibilidade do momento.

As narrativas das histórias *wätunnä*, corpo de conhecimento tradicional e cosmológico ye'kuana, foram feitas sempre na língua ye'kuana, e também aí contei com a ajuda de intérpretes. Reunia-me com os instrutores de *wätunnä* em diferentes lugares: na maioria das vezes na casa comunal, o que permitia que outros interessados participassem como ouvintes, outras vezes, as reuniões eram na minha casa, normalmente durante o dia, quando possíveis ouvintes estavam envolvidos com outras atividades. Houve períodos em que mergulhei intensamente no mundo de *wätunnä*, com

sessões diárias junto aos instrutores. Todas as versões analisadas na tese são elaborações minhas em português, junto aos tradutores, da versão narrada na língua ye'kuana.

Fiz duas visitas à comunidade de Pedra Branca, passando alguns dias entrevistando seus moradores. O chefe da família que aí vive, entretanto, passava períodos regulares em Fuduwaaduinha, onde vive sua primeira esposa, seus filhos e netos. Tive a oportunidade de conviver com ele nesses períodos e aprender muito com sua experiência de vida, personagem que foi de tantas expedições comerciais a Boa Vista, fornecendo-me dados valiosos a respeito.

Em dezembro de 2005, acompanhei a viagem de duas famílias extensas, totalizando cerca de 60 pessoas, até a região conhecida como Tucuxim, na confluência dos rios Auaris e Parima. Nossa expedição, composta de 13 canoas, tinha como intenção escolher o local onde será fundada uma nova aldeia em um futuro próximo, buscando, além de uma maior privacidade diante da crescente população de brancos e Sanumá em Auaris, novos territórios de caça. Essa viagem, de 13 dias de duração, permitiu que minha convivência com os Ye'kuana se tornasse ainda mais íntima. Do Tucuxim, parti de motor com um técnico da Funasa e um dos professores ye'kuana, que fazia parte do grupo, para o posto de saúde mais próximo, no Parafuri, área Yanomami, onde pegamos carona num vôo da Funasa até Boa Vista. Essa foi minha segunda (e última, durante os 13 meses ininterruptos de pesquisa) saída para compra de mantimentos. O professor ye'kuana, por sua vez, seguia para Boa Vista porque logo após as festas de fim de ano começariam as aulas da Licenciatura Intercultural na UFRR e os demais professores ye'kuana já estavam lá.

Em Auaris, além da convivência com os Ye'kuana, convivi de distintas maneiras com militares, Sanumá, representantes da Funasa, Funai e MEVA. Os militares e o chefe de posto da Funai raras vezes vêm até a aldeia ye'kuana, que fica na margem

oposta do rio com relação a suas instalações. Sendo assim, minha convivência com eles foi pouca, restringindo-se a algumas reuniões entre eles e líderes ye'kuana para discutir assuntos de interesse comum, a exemplo da manutenção dos postes que levam energia da micro-usina a Auaris, para as quais eu era convidada pelos Ye'kuana. Eventualmente eu visitava o 5º PEF para fazer ligações telefônicas do aparelho público aí localizado, mas que nem sempre funcionava, ou utilizar o computador, disponibilizado para uso da comunidade, para acessar a Internet. Quanto à equipe de saúde, a convivência foi mais próxima, principalmente nos períodos em que ocorreram greves dos servidores por falta de pagamento de salários e em outras ocasiões em que os vôos regulares foram suspensos também por falta de pagamento das horas de vôo às empresas de táxi aéreo. Nessas ocasiões, o número de funcionários em área ficava reduzido, e muitas vezes não havia técnicos para ficar em cada aldeia. Sempre procurei ajudar no possível, nesses momentos de crise, principalmente porque em mais de uma ocasião os dois Agentes Indígenas de Saúde estavam em Boa Vista (um deles tem um filho epilético e a esposa do outro está em tratamento de câncer) e é impossível ao funcionário atender na farmácia sem a ajuda de alguém que conheça minimamente a população, principalmente quando a língua é, para eles, uma barreira.

Viver e fazer pesquisa em uma aldeia indígena significa muito mais que realizar entrevistas formais ou estruturadas. Muitos dados nos chegam de maneiras absolutamente inusitadas, quando participamos de uma atividade coletiva, recebemos uma visita inesperada que veio em busca de um café quentinho, ou quando, simplesmente nos sentamos preguiçosamente no terreiro de uma das casas, nas rodinhas de conversa do fim do dia. É nessas horas que temos acesso aos dados que, realmente, nos mostram se estamos no caminho certo, quando a espontaneidade dá o tom da conversa. Sempre busquei privilegiar esses momentos, lembrando a lição do velho

Evans-Pritchard nas suas reminiscências de campo (2004 [1937]), ao afirmar que, quando chegou à terra dos Nuer, não tinha nenhum interesse em gado, mas passou a interessar-se porque era nisso que os Nuer tinham interesse. Em Fuduwaaduinha, deixei que os Ye'kuana me guiassem por seu mundo, pois, a despeito de ter chegado a campo com um projeto de pesquisa, não tinha a intenção de permitir que minhas questões me cegassem ao que de fato interessa aos Ye'kuana. Com esse espírito, apresento a seguir a minha percepção do modo de vida ye'kuana, a imagem, ainda que incompleta, que deles sou capaz de retratar.



Vista aérea de Fuduwaaduinha, em primeiro plano. Ao fundo, pista de pouso, com o 5º PEF em uma das cabeceiras e as instalações da Funai e Funasa na outra.

CAPÍTULO I – WÄTUNNÄ

A

PROFECIA

O povo Ye'kuana está destinado a desaparecer. Nós, Ye'kuana, vamos nos misturar com os brancos e será o começo do fim. Na realidade, já não existem mais Ye'kuana de verdade. Estamos misturados com Maaku e Mawiisha. Nós fizemos guerra com eles, roubamos suas crianças e mulheres e nos casamos com elas. A língua Ye'kuana não é mais a língua dos antigos, a verdadeira língua. Está repleta de palavras estrangeiras, dos Maaku e Mawiisha. Agora, nós vamos nos misturar com os brancos.

Os antigos pajés nos contaram como tudo iria acontecer. Os brancos chegarão com suas armas, aviões, livros. Os Ye'kuana aprenderão a língua deles e então começará o fim deste ciclo. Já falamos o português, nossos parentes na Venezuela falam espanhol. Os brancos estão por todos os lados, em nossas terras e ao nosso redor. O fim desta era, como nos disseram nossos fōwai, já está em curso. Os brancos trouxeram doenças e, depois, remédios. Fomos deixando de lado nossos próprios medicamentos. A escola chegou, nossas crianças estudam a história dos brancos e esquecem nossa própria história. Os jovens não sabem mais o que os antigos sabiam, fazer canoas, ralos, preparar remédios, cantar e dançar para celebrar os ensinamentos de Wanaadi⁴.

Os antigos fōwai viram tudo e nos contaram. Somente um fōwai é capaz de deixar seu corpo e viajar até o futuro. A chegada dos brancos ao território Ye'kuana marcará o fim deste ciclo e o início de um novo. Cada vez mais nos misturaremos aos brancos e deixaremos de ser Ye'kuana. Nós seremos os primeiros a acabar, antes do fim deste mundo. Wanaadi

⁴ Demiurgo, herói do ciclo de criação Wätunnä.

poupará seu povo do sofrimento final. Os brancos ficarão na terra e sofrerão até o fim.

Primeiro, perderemos nossa cultura, nossa história. Esqueceremos nossa língua casando com os brancos e adotando seus valores, sua língua, sua cultura. Os Ye'kuana vão se misturar cada vez mais, até que não haja mais nenhum, somente filhos de Ye'kuana com brancos. O pessoal vai esquecer como se faz artesanato.

O sol, criado por Wanaadi para vigiar esta terra, está assistindo tudo lá de cima. Wanaadi sempre pergunta a ele, então, ainda há beiju secando?⁵ O sol responde que ainda há. O sol sempre vê se há beiju aqui na terra, secando, para saber se ainda há so'to⁶. Quando não houver mais beijos secando ao sol é porque não há mais Ye'kuana. Por isso, as mulheres sempre colocam beiju ao sol, em cima dos telhados das casas, para que sequem. Chegará o dia em que Wanaadi chamará o sol mais uma vez e este dirá: acabaram-se os beijos, e então Wanaadi saberá que os Ye'kuana acabaram. Ele enviará o sol para queimar a terra. Depois, virá o dilúvio e a água cobrirá tudo. Quando a chuva cessar e a terra secar completamente, um novo ciclo será iniciado. Wanaadi chamará de volta os que morreram. No novo mundo não haverá cobras, doença, brigas, nada de ruim. Todos viverão bem.

Existem muitos sinais que indicam que o fim está cada vez mais próximo. Os antigos diziam: quando os brancos trouxerem escola, vocês perderão a vida de Ye'kuana. Catástrofes e guerras ocorrerão pelo mundo.

Quando este mundo acabar, lua e estrela morrerão também, cairão do céu aqui na terra. Durante muito tempo, nada irá acontecer, até quando Wanaadi retornar à Terra⁷. Os velhos voltarão jovens, não haverá mais doenças, tudo será novamente como foi um dia. Odo'sha⁸ morrerá

⁵ O beiju de mandioca, como foi dito anteriormente, é a base da alimentação Ye'kuana. Além do beiju preparado diariamente antes das refeições, as mulheres separam alguns beijos que deixam secar ao sol até que fiquem duros, como se houvessem sido torrados, ficando com textura semelhante aos nossos biscoitos "água e sal". Depois desse processo, os beijos podem ser armazenados por dias sem que estraguem.

⁶ Gente ou pessoa, conceito relativo apenas aos Ye'kuana.

⁷ Há uma versão em que, embora o conteúdo da profecia seja o mesmo, quem retornará será Kuyujani, herói enviado à Terra por Wanaadi para demarcar o território tradicional Ye'kuana (Jiménez 1994, 2001).

⁸ Cajushäwa, o opositor de Wanaadi, representa a força negativa. Odo'sha são seres malignos, que podem assumir formas diversas, comandados por Cajushäwa para exercer o mal. Assim como na mitologia cristã

junto com este mundo. Cajushäwa morrerá. Por isso, Wanaadi mandará o dilúvio depois do fogo, para matar Odo'sha, que vive em cavernas. Não restará mais nada.

Há uma serra perto do Rio Cuntinamo onde estão os filhos de Wanaadi. Eles sairão depois que a terra secar. Hoje, quando passamos por lá, é possível ouvi-los de dentro da montanha, mas não podemos vê-los. Quando o novo ciclo começar, os Ye'kuana retornarão como senhores desta terra. Os brancos sofrerão como sofrem os índios hoje. Eles tiveram sua chance e fizeram tudo errado, não seguiram os ensinamentos de Wanaadi. É chegada a hora do povo Ye'kuana.

WÄTUNNÄ

O ciclo de histórias *wätunnä* se encerra com a profecia narrada acima, quando o mundo existente dará lugar a um novo mundo e ao início de um novo ciclo. Podemos dizer que *a profecia* é o último ato de um espetáculo sempre inacabado porque, como um moto contínuo, nunca se encerra. Prova disso é que, segundo contam os sábios e historiadores ye'kuana, este não é o primeiro ciclo, mas o terceiro. Houve outras duas tentativas de criar um mundo povoado por seres que estivessem à altura de representar na terra o reino celeste de Wanaadi, mas este, insatisfeito com o resultado, destruiu-os pouco depois de sua criação.

“Você pode ficar dez anos escutando wätunnä todos os dias, cada dia uma história diferente, e não vai escutar tudo. Tem muita história, não acaba nunca”,

existem vários demônios e se pode falar em ‘o demônio’, aqui fala-se em Odo'sha ora no plural, ora no singular. Cajushäwa, assim como Lúcifer, é reconhecido como a entidade negativa superior, o anti-herói que comanda seu ‘exército do mal’.

repetiam-me diversos homens com os quais eu conversava no início da pesquisa⁹. Apesar de deixarem claro o papel crucial de *wätunnä* em suas vidas, só é possível perceber a real dimensão do que isso significa quando convivemos cotidianamente e por um período de tempo prolongado em uma comunidade ye'kuana. De onde vêm os nomes pessoais ye'kuana? *Wätunnä*. Onde se aprende a construir a casa ou *ättä*, réplica do mundo celeste? *Wätunnä*. Onde se aprende a preparar os alimentos de maneira adequada? *Wätunnä*. Onde se aprende como deve se comportar um verdadeiro ye'kuana? *Wätunnä*. Onde se aprende como e quando devem ser realizadas as festividades? *Wätunnä*.

As histórias *wätunnä* são passadas através das gerações, via de regra oralmente (discutirei este ponto mais adiante) e há diversos níveis de conhecimento que se pode atingir. Todo indivíduo ye'kuana, homem ou mulher, conhece em alguma medida ao menos as principais histórias *wätunnä*, aquelas sobre os temas mais debatidos, como o surgimento do mundo e dos seres que nele habitam. Em geral, as mulheres são as que detêm menor conhecimento sobre *wätunnä*; mesmo alguns rapazes muito jovens por vezes sabem mais histórias do que mulheres mais velhas, caso estejam interessados em dedicar-se à aprendizagem de *wätunnä*. Esse processo de aprendizagem, que dura toda a vida, poderá transformar o estudioso em um historiador, um especialista a quem se recorre sempre que é necessário e que fica responsável pelo treino de estudantes da nova geração.

Há diversas regras que regem o mundo de *wätunnä* e que tornam esse *corpus* de conhecimento singular. Ao contrário da História ocidental (leia-se História como matriz disciplinar), ela não é uma mera narrativa do passado e sua conseqüente análise, pois se,

⁹ Lauer (2005) passou por situação bastante similar ao realizar pesquisa com duas comunidades ye'kuana na Venezuela. Em uma passagem de seu texto ele afirma que “para tudo há *wätunnä*, diziam os Ye'kuana, e é impossível construir um modelo da situação atual sem um entendimento de como o cosmos é ordenado e como o mundo surgiu...” (minha tradução).

de fato, narra acontecimentos do passado, o tempo cronológico aqui, crucial na narrativa histórica, não é fator determinante (embora, como veremos, isso não signifique que não exista um encadeamento entre as histórias). Também não é possível afirmar que *wätunnä* é apenas um conjunto de leis, um código ideológico, pois, embora traga em seu bojo leis e códigos morais, também narra eventos. Apressadamente poderíamos dizer, como de fato fizeram alguns missionários – há uma tradução da Bíblia feita por missionários na Venezuela chamada *Wanaadi a’deddu*, que poderíamos traduzir como “Palavras de Wanaadi”, personagem central em *wätunnä* – que *Wätunnä* representa para os Ye’kuana aproximadamente o que representa a Bíblia para os cristãos, mas essa comparação torna-se frágil quando atentamos para o fato de que embora *wätunnä* seja um código moral, religioso, narrando acontecimentos e eventos que constroem o *codex* simbólico-cultural para os Ye’kuana, assim como a Bíblia para os cristãos, ele supera-a em unicidade, pois é a única fonte de sabedoria verdadeira e contém *toda e qualquer* verdade que se pode aprender ou atingir. Mesmo o mais fervoroso cristão que, em nome da sua fé, renegue todas as teorias científicas sobre o surgimento da vida na Terra, admite a existência de outros códigos que norteiam a sua vida em sociedade, outras leis e narrativas históricas. Já para um Ye’kuana, não há outro conhecimento além de *wätunnä*. Tudo aquilo que diz respeito ao que podemos entender como cultura, como algo a ser apreendido, adquirido ao longo da vida, está contemplado em *wätunnä*. Naturalmente, isso exclui o aprendizado daquilo que é estranho à cultura ye’kuana, como veremos mais adiante, pois os Ye’kuana procuram aprender cada vez mais sobre a cultura dos “brancos”, seja na escola, seja na operacionalização de tecnologias que acreditam possam ser úteis à sua vida. Ironicamente, também a Bíblia pode ser explicada por *wätunnä*, pois ela não passa de uma artimanha de *Wanaadi* para enganar Odo’sha, seu oponente, epítome das forças negativas. *Wätunnä* explica também a

existência das diferenças culturais e da dominação tecnológica, que apontam como fator característico dos “brancos”. Por serem os brancos donos dos aparatos tecnológicos, *wätunnä* não contém ensinamentos sobre como manejá-los, e é por isso que os Ye’kuana precisam adquirir este aprendizado diretamente dos brancos, fato importantíssimo ao qual voltarei. Para se ter uma idéia, pois, da dimensão de *wätunnä*, seria como se tentássemos contar toda a história da humanidade desde o surgimento da terra, após o *Big Bang*, em uma única narrativa, detalhada, que contaria a história de todos os povos e culturas conhecidos.

Há certa aura ritual no processo oral de contar uma história, um protocolo a ser seguido, por diversas razões. Em primeiro lugar, não podemos esquecer a natureza sagrada das histórias, que são narrativas dos acontecimentos ancestrais envolvendo importantes personagens que deixaram lições aos seus descendentes. Sendo assim, há ocasiões adequadas para narrar uma história. Ressalto aqui a existência de três níveis de profundidade das histórias, embora David Guss (1989) afirme serem apenas dois: uma versão mais resumida, com foco no caráter anedótico, e a versão completa, secreta e sagrada, reservada aos rituais. Acrescento mais um nível, ou ainda, subdivido o nível anedótico em dois; de fato, existem versões resumidas das histórias, destinadas ao cotidiano, porém, se há aqui um “resumo do resumo”, este, sim, contado anedoticamente, há uma versão mais completa, ainda que resumida, que também obedece a um protocolo e deve ser contada em ocasiões específicas.

Cada vez que se dá um acontecimento na aldeia que tenha relação com qualquer história, esta é contada pelos homens na *ättä*, a casa comunal, para que todos ouçam. Nessa ocasião, os homens mais velhos e conhecedores das histórias aproveitam para discutir versões, acrescentar detalhes à versão dos outros, esclarecer dúvidas e passar o conhecimento aos mais novos. Um exemplo concreto se deu quando eu estava recém-

chegada à aldeia de Auaris, num evento desencadeado por uma picada de cobra. Uma mulher ye'kuana fora picada por uma jararaca e, imediatamente, os homens se reuniram na *ättä*. Inicialmente, disseram-me que um dos velhos convocaria as mulheres para colher plantas mágicas que seriam levadas à *ättä* para serem rezadas e depois todos deveriam tomar banho com as ervas, de modo a proteger a comunidade, pois uma vez que um de seus membros fora picado por uma cobra, animal considerado *odo'sha*, toda a comunidade tornava-se vulnerável, seja a novos ataques, seja à influência maligna de *odo'sha* sob outras formas. Iniciava-se um período de reclusão de cerca de quatro dias, durante o qual era proibido qualquer tipo de trabalho, exceto a preparação de alimentos, bem como a saída de qualquer membro dos limites da comunidade; até a ida às roças para apanhar alimento deveria ser reduzida ao mínimo essencial à sobrevivência, e ninguém deveria andar desacompanhado. Eu estava na aldeia há pouco mais de uma semana, a língua era uma barreira e me comunicava apenas em português. Observando a reunião na *ättä*, percebi que os homens repetiam nomes diversas vezes e pareciam narrar eventos. Então, um jovem sentado ao meu lado, fluente em português, disse-me que o homem contava como o primeiro Ye'kuana havia sido picado por uma cobra, e passou a traduzir a fala dos outros para mim. Dei-me conta de que estava em curso a narrativa de uma história *wätunnä* (descrita em Civrieux 1980 e Guss 1989). Comecei a registrar tudo o que o jovem ia traduzindo e após o término da reunião procurei vários instrutores e, assim, fui paulatinamente sendo introduzida no mundo de *wätunnä*.

As versões contadas quando do acontecimento de eventos são mais completas que as versões “anedóticas” e mais resumidas que as versões reservadas a rituais, sendo que estas últimas nunca são contadas, mas cantadas. As canções podem ser de dois tipos: *a'chudi*, cânticos usados para diferentes finalidades, menos complexos e mais difundidos. É comum homens e mulheres mais velhos conhecerem ao menos algumas

a'chudi, como a destinada a purificar os alimentos a serem ingeridos pela primeira vez por uma criança ou a serem consumidos por uma menina que acaba de ter sua menarca, ou ainda para proteger um recém-nascido. O outro tipo de canção são as *ädami*, que efetivamente narram as versões completas de *wätunnä* e são c(o)antadas em ocasiões especiais, como a festa que comemora a derrubada da mata e plantação de roças novas, *ädwaajä edemijödö* (*ädwaajä* = roça), festa que pode durar até quatro dias, durante os quais o cantador entoa a *ädami*, que narra detalhadamente, neste caso específico, como os ancestrais *ye'kuana* plantaram a primeira roça e como fizeram a primeira festa depois do trabalho encerrado, e celebrar a colheita que viria em breve. Por outro lado, os historiadores *ye'kuana* também narram a história de como tudo isso aconteceu, relatando os eventos principais. Quando afirmo que esta versão narrada é resumida, não significa que sejam omitidos eventos, pois as canções não narram apenas, elas têm um ritmo próprio quase hipnótico, em que o cantor, em monocórdio, descreve eventos, chama por ancestrais *ye'kuana*, evoca símbolos cosmológicos, tudo isso entremeado com a narrativa, fazendo com que novos acontecimentos sejam seguidos de versos extenuantemente repetidos, como em refrão. Na versão contada, os acontecimentos são narrados de maneira formal e as referências a símbolos cosmológicos muitas vezes estão nas entrelinhas, expressos em formas condensadas cujo significado me escapava.

As versões anedóticas, por sua vez, são como “pílulas” que, simplesmente, são ditas por aqueles que conhecem as histórias porque já ouviram de outros, mas não sabem contá-las integralmente, ou quando apenas se deseja responder às perguntas de uma criança curiosa ou diminuir a ignorância da antropóloga recém-chegada sobre os mistérios do mundo *ye'kuana*. Por que o papo do jacu é vermelho? Porque um dia ele engoliu o fogo que Iudeeke e Shichamöna haviam roubado do sapo e escondido em uma montanha. Por que a superfície da lua é coberta de manchas escuras? Porque ele (lua

para os Ye'kuana é um substantivo masculino) tentava enganar a irmã durante a noite, deitando-se em sua rede na escuridão para que não fosse descoberto e, um belo dia, para identificar o culpado, ela sujou as mãos e a vagina com tinta de jenipapo e passou no rosto de lua durante a visita noturna, identificando-o de manhã. Todas essas explicações são retiradas de histórias das quais esses eventos fazem parte. As versões completas são contadas pelos historiadores e aqueles que as ouvem guardam na memória as explicações para as coisas do mundo e os ensinamentos morais retirados delas.

Apesar de serem boas para passar o tempo nas noites monótonas em que as fofocas não rendem, ou para demonstrar ao neófito quão grande é a sua ignorância, para os iniciados essas “pílulas” também exercem uma outra função. Como a *madeleine* de Marcel, personagem de Proust em *Em busca do tempo perdido*, as pílulas remetem narrador e ouvinte iniciados às histórias que são velhas conhecidas. Elas os transportam ao momento do passado em que lhes foi revelada uma história *wätunnä*, reavivam em sua memória o ensinamento dos antigos, às vezes, com uma simples frase. Como diria Lévi-Strauss, as “pílulas” *wätunnä* são boas para pensar, ou, como disse Basso (1988), são “âncoras”, que evocam imagens, remetem os iniciados a um mundo de significados, de lições morais e códigos de conduta.

Desnecessário dizer o quanto o conhecimento *wätunnä* é valorizado e respeitado pelos Ye'kuana. O *status* que pode atingir um renomado historiador é tão alto quanto o de um verdadeiro *föwai*. Quando me diziam da importância dessas duas personagens em suas vidas, mais de um Ye'kuana comparou o processo de aprendizagem e formação tanto de um historiador quanto de um *föwai* com o estudo da medicina, seu exemplo por excelência de um árduo caminho de formação dentre os brancos. Para eles, assim como entre os brancos, apenas grandes homens dotados de muita inteligência tornam-se médicos, somente um grande Ye'kuana, de notável inteligência e com muita dedicação,

poderá tornar-se um historiador ou *föwai*. O treinamento de um jovem aprendiz é árduo e há um longo caminho a ser trilhado até que possa ser considerado um verdadeiro *föwai*. Além da dedicação aos ensinamentos do mestre, o aprendiz deve abrir mão de uma série de coisas de que os Ye'kuana gostam: sal, diversas carnes e mulheres. Mesmo depois de formado, ele viverá uma vida de austeridade.

Assim como o *föwai*, o futuro historiador precisa adotar uma vida dedicada à aprendizagem do ofício. Também deverá abrir mão do consumo de diversos alimentos, o que contribuirá para que suas capacidades intelectuais estejam cada vez mais aguçadas. Um bom historiador deve ser dotado de uma grande inteligência e boa memória para reter a tradição que lhe é revelada oralmente.

As histórias são contadas de preferência na madrugada, porque durante o dia os pássaros escutam e carregam a história consigo, então, o aprendiz ouvirá, mas não memorizará os ensinamentos de seu mestre. Assim, quando à noite todos repousam depois de um dia de trabalho, o aprendiz procura seu mestre em busca de novas lições. Na manhã seguinte, mais uma vez a lida diária o aguarda – não há privilégios de lazer diferenciado para os especialistas ye'kuana.

Desde o início de minha estadia em Auaris, os Ye'kuana diziam-me: “Agora quase não há mais cultura ye'kuana. Nossos jovens não querem mais aprender as coisas da nossa cultura com os velhos, só querem estudar a história dos brancos. Ninguém mais sabe contar histórias, não há mais nenhum pajé. Só tomamos remédio de branco hoje em dia. Em pouco tempo, esqueceremos nossa língua também”. Ouvi diversas vezes esses lamentos, que me eram ditos em um tom pesaroso pelos homens. Eles me diziam ainda que queriam começar a escrever tudo o que ainda se sabia sobre as histórias, reunir os fragmentos em cadernos, para que “salvassem” o pouco que lhes

restava. Entretanto, começou a surgir diante de meus olhos uma outra situação, que me levou a interpretar esses lamentos de maneira diversa¹⁰.

Após o episódio, relatado acima, do acidente ofídico sofrido pela mulher e que desencadeou a narração de uma série de histórias, fui aos poucos descobrindo que não podia levar tão ao pé da letra a afirmação dos Ye'kuana de que ninguém mais na comunidade sabia “as histórias e conhecimento da cultura ye'kuana”. Não só Luís, o historiador recém-chegado da Venezuela para viver em Auaris, mas outros homens de Auaris revelaram-se conhecedores de *wätunnä*. Após o acidente, tendo sido informada que Luís era filho de um famoso historiador, já falecido, e que havia aprendido as histórias com seu pai, procurei-o e relatei-lhe meu interesse em conhecer as histórias. Ele aceitou ser meu instrutor e combinamos um encontro em minha casa, com mais dois homens que seriam os tradutores pois, ainda que Luís fosse fluente em espanhol, as histórias teriam que ser contadas em Ye'kuana. Rapidamente espalhou-se pela comunidade a notícia de que Luís estava me contando *wätunnä*, o que levou vários jovens e homens já adultos a aparecerem em minha casa durante nossas primeiras sessões. Passamos a nos reunir então durante a noite na *ättä*, a casa comunal¹¹, com grande assistência. Os homens aproveitaram para levar adiante o projeto que já era de meu conhecimento: escrever as histórias. De fato, vários deles já tinham algumas histórias escritas em cadernos que levavam para os encontros na *ättä*. Luís iniciava o relato enquanto outros, dentre eles meu jovem tradutor, aproveitavam para anotar as histórias em seus cadernos. Entretanto, Luís não narrava as histórias sozinho, pois outros homens iam acrescentando detalhes à narrativa e passavam a discutir diferentes versões. Descobri que muitos dos que me diziam nada saber, ou saber “apenas um

¹⁰ Ramos (1980) relata que já nos anos 70, quando realizou pesquisa junto aos Sanumá e Ye'kuana de Auaris, os Ye'kuana afirmavam que sua cultura estava fadada ao fim, praticamente esquecida.

¹¹ Trata-se, na realidade, de uma construção ampla onde os homens se encontram todas as noites para conversar e fumar e onde ocorrem os eventos festivos da comunidade – uma espécie de centro comunitário.

pouquinho, quase nada”, conheciam muito de *wätunnä*. Logo eu saberia que essas afirmações não eram uma escusa para escapar da árdua tarefa de contribuir com meu trabalho, mas, sim, a expressão de uma das mais fortes características do *ethos* ye’kuana: a incrível busca pela perfeição, tão idealizada que leva muitos a acreditarem que não têm determinada habilidade, ainda que aos olhos de um forasteiro pareçam exímios especialistas.

Por volta de nossa terceira sessão, foi-me contada a profecia. As histórias *wätunnä*, embora componham um ciclo que descreve desde a criação do mundo até o seu fim, passando pelos dias de hoje, não são contadas segundo uma ordem, pois são independentes umas das outras, uma vez que descrevem eventos autônomos. Tais eventos são relatados segundo a ocasião exige, como no episódio do acidente ofídico, em que foi descrito o surgimento das cobras nesta terra. Se houvesse uma ordenação das histórias, o que aqui chamo de profecia seria o *grand finale*, mas não há, ela foi-me contada logo que comecei a entrar no mundo de *wätunnä*. Só posteriormente ela passaria a fazer sentido, mas no momento em que a ouvi pela primeira vez não fez, absolutamente, nenhum. Para expressar um pouco do meu espanto inicial, reproduzo abaixo um trecho de meu diário de campo escrito naquela mesma noite:

Contaram-me hoje sobre o futuro dos Ye’kuana. Segundo previram os antigos fōwai, o fim da etnia não será nenhum tipo de grande catástrofe, epidemia ou guerra. Não será uma exterminação física, mas cultural. Como já haviam me dito, os antigos previram o que está acontecendo hoje: com a chegada da escola, os jovens esqueceriam os ensinamentos dos velhos, perderiam o interesse por tudo o que diz respeito à cultura Ye’kuana e desejariam ser como os brancos. Hoje, contaram-me o capítulo final dessa história: o destino dos Ye’kuana é misturar-se cada vez mais aos brancos e assim perder sua identidade paulatinamente. Esquecerão sua língua, casarão com os brancos, perderão toda sua cultura. Muitos

cometerão suicídio. Então, quando não houver mais nenhum Ye'kuana, Wanaadi acabará com esse mundo. Antes mesmo que eu perguntasse por que deixaram que os jovens estudassem, por que apoiaram a escola desde o início, por que chegaram a comprar uma casa em Boa Vista para que os rapazes continuassem seus estudos, eles me contaram que os antigos diziam que o destino deles já estava traçado e era inevitável. Eles não conseguiriam impedir o que estava por vir. Ainda assim me pareceu inacreditável que eles passassem a apressar seu “fim”, ao invés de lutar para postergá-lo até onde permitissem suas forças. Saí da *ättä* aturdida. Será que de fato estes homens acreditam que não há nada que se possa fazer, além de cruzar os braços e assistir ao fim de seu povo, assistir os jovens se matando, porque esse é seu destino?

Naquele momento, pouca coisa fazia sentido. Porém, com a perspicácia que lhes é peculiar, os Ye'kuana não haviam me contado realmente todo o “capítulo final”, como se desejassem que eu refletisse longamente sobre ele, como fazem com os jovens aprendizes de *wätunnä*. Somente no encontro seguinte, quando cheguei com tantas questões em mente, pude entender de que se tratava o “destino final”: era apenas o prelúdio de um novo começo. Assim como das outras vezes, o fim deste ciclo daria lugar a um novo, em que os Ye'kuana retornariam e teriam a chance de dominar o conhecimento que hoje os aprisiona: a tecnologia e o saber dos brancos. A figura de *Iadanaawi*, o homem branco, não seria mais associada ao ferro, que lhe permitiu dominar o mundo tecnologicamente. Esse conhecimento seria dado, no novo ciclo, aos Ye'kuana. Assim, ao “apressarem” o seu próprio fim, como a mim me parecia, eles preparavam-se para o recomeço, aprendendo o máximo que podiam, acumulando conhecimento para o retorno triunfal¹².

¹² Devo a Alcida Ramos a idéia de acúmulo de conhecimento por parte dos Ye'kuana para o retorno futuro, idéia essa que se revelaria crucial para entender a fundo o *ethos* deste povo.

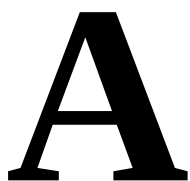
A análise da profecia contida em *wätunnä* revela não só a perspectiva de futuro dos Ye'kuana, mas toca em pontos fundamentais para o entendimento de seu *ethos*. É na profecia que está a chave para o entendimento da lógica ye'kuana, segundo a qual a vida na terra, embora eivada de sofrimento, é fundamental para o futuro glorioso que os espera. Por um lado, se o povo de *Wanaadi* já possui o conhecimento do que é o comportamento adequado a um verdadeiro ser humano, revelado em *wätunnä*, por outro, falta-lhe o conhecimento técnico para dominar o mundo no qual viverão este futuro glorioso. Esse conhecimento técnico é adquirido a duras penas no convívio com os brancos, com os quais aprendem também quais erros devem evitar, para que *Wanaadi* não fique insatisfeito e, mais uma vez, ponha fim ao mundo em que, finalmente, triunfarão. Existir neste mundo para os Ye'kuana é sofrer, aprender e acumular conhecimento.

Analisar as histórias *wätunnä* é, pois, analisar o código moral ye'kuana que guiará essa experiência mundana. Mas, de qual *versão wätunnä* estamos falando? Naturalmente, está excluída aqui a versão mais telegráfica, incapaz de revelar de fato que valores estão em jogo. Restam a versão contada cotidianamente, suscitada por eventos do dia-a-dia ou pela necessidade de evocar determinados valores morais, e a versão mais detalhada, reservada aos rituais e festividades, cantada através de *ädemi* (as canções rituais que narram os mesmos eventos). Para efeito da análise pretendida aqui, opto por considerar a primeira dessas duas versões, por motivos diversos. Primeiramente, são essas as histórias passadas todos os dias às crianças e jovens, de forma que é com elas que estes crescem e constituem noções de moral e constroem sua *persona* social. Sendo assim, a partir dessas versões de *wätunnä*, o indivíduo tem acesso ao modo próprio de ser ye'kuana durante o processo de socialização. Ademais, a linguagem das canções é dominada por poucos. Mesmo homens experientes nos

assuntos de *wätunnä* relataram-me em diversas ocasiões que a linguagem utilizada nas canções para narrar os mesmos eventos descritos em *wätunnä* era totalmente desconhecida da maioria dos ye'kuana, incluindo eles mesmos. Trata-se de um idioma de especialistas, enquanto as histórias contadas são compreendidas até pelas crianças. O vocabulário próprio do estilo cantado nas canções é distinto do estilo contado (que é o mesmo usado no dia-a-dia). Dominado por poucos, não se presta à análise do *ethos* ye'kuana mais geral, nem dos valores passados aos indivíduos no processo de socialização, ou do processo de formação moral do “verdadeiro” Ye'kuana.

A presente análise das histórias *wätunnä*, portanto, é parte de uma estratégia de reconstituição dos valores constitutivos da cultura ye'kuana, possibilitando, assim, ao antropólogo a elaboração de um instrumento que evidencie a lógica que rege a experiência ye'kuana de ser e estar no mundo. Em *wätunnä* estão presentes os principais temas da vida ye'kuana, ora num tempo ahistórico, em que receberam os ensinamentos dos demiurgos, ora num tempo histórico, em que experiências vividas por seus ancestrais interferiram diretamente em sua visão de mundo e deixaram lições para o presente. A cada temática analisada, resgato essas duas dimensões de *wätunnä* aliadas à vivência atual dos Ye'kuana de Auaris frente a essas questões.

Embora a profecia seja o capítulo final dessa grande narrativa, ela está presente, de forma silenciosa, no cotidiano ye'kuana. O que e como se vive hoje é informado pela profecia, como um destino já traçado. Portanto é necessário tê-la presente ao longo da leitura deste trabalho, pois, assim como os Ye'kuana a têm em mente, guiando sua existência, também eu a tive, no processo de construção da análise que se segue.



CRIAÇÃO DO MUNDO

Wanaasedö¹³ pensou em fazer Shii (sol) para iluminar a terra. Ele fez três Shii para iluminar a terra dele. Na terra de Wanaasedö eram quatro os céus, então ficaram quatro Shii. Eles são mais fortes que os daqui, porque se os daqui fossem tão fortes, secariam toda a água da terra.

Wanaasedö fez a terra primeiro, depois fez todos os animais, depois fez as plantas. Por fim, colocou diamante e ouro na terra.

Wanaasedö pensou de novo. Ele queria plantas para que a terra ficasse boa, então ele mandou Wadhe (Bradypus tridactylus, o bicho-preguiça) plantar. Wadhe plantou, ficou bom. Ele fez também o vento, então a terra ficou boa. Ainda não havia pessoas.

Os animais comiam as frutas do mato. Wanaasedö pensou de novo e colocou peixes na água, que cresceram também, como os animais. Quando terminou ele pensou em fazer pessoas.

Wanaasedö disse a Wadhe, agora eu vou fazer uma pessoa, e fez. Era uma boa pessoa, não morria. Mas era sozinha. Então, Wanaasedö pensou em fazer outra pessoa, e fez. Todos os dias ele ia pensando e mais e mais pessoas apareciam. A população foi crescendo.

A primeira pessoa ele chamou de so'to¹⁴. Ele foi crescendo. Ele queria tomar o lugar do pai para comandar esta terra, então Wanaasedö achou-o ruim e mudou o nome dele para Cajushäwa. Wanaasedö disse a

¹³ Assim como Cajushäwa e Odo'sha são um só, Wanaadi, o demiurgo, tem vários nomes: Sedöome, Wanaasedöme, Wanaasedö. São os diversos *dhamodedö* de Wanaadi, os seus duplos. A cada ciclo, Wanaadi envia um *dhamodedö* para criar o novo mundo. Os Ye'kuana dizem que os *dhamodedö* são como "espíritos" que podem ser controlados, mas, ao contrário da noção ocidental de espírito, os *dhamodedö* podem assumir formas corporais, humanas ou animais. Os xamãs ye'kuana também possuíam seus *dhamodedö*, utilizando-os em seus trabalhos. Paralelamente, assim como Wanaadi tem seus *dhamodedö*, um Ye'kuana comum tem seis almas, cada uma delas tomando um destino diferente após a morte. Essas diversas almas não são chamadas, entretanto, de *dhamodedö*, mas de *äkatto*.

¹⁴ O termo *so'to* é usado pelos Ye'kuana para referirem-se a si mesmos e tem o significado de "pessoa", "gente", "ser humano", mas utilizado apenas para se referir aos Ye'kuana. Quando vêm um Ye'kuana ao longe apontam, dizendo, olha, lá está um *so'to*! Nunca usam o termo Ye'kuana nesse sentido. Até mesmo ao falar de sua própria língua, dizem *so'to a'ddedu* (*a'ddedu* – língua, palavra) e não Ye'kuana *a'ddedu*. Assim, quando Wanaasedö percebe que o *so'to* têm mau caráter, muda seu nome – alguém com tal característica não poderia ser chamado de *so'to*.

ele, você agora é Odo'sha. Depois ele fez outra pessoa, chamada Ye'kuana, que era boa. Ele ficou feliz.

Cajushäwa também queria fazer pessoas e foi pensando, pensando, e então foram surgindo Odo'shankomo¹⁵. Ele fez muitos Odo'sha. Wanaasedö não estava satisfeito com sua terra.

Sedööme criou Iyadetaku nonoche, pois estava sentindo-se sozinho. Ele criou a nova terra com uma pedrinha feito diamante, cajunhadiwidichö. Havia criado um so'to, que ficou inteligente e queria tomar o lugar de Sedööme. Sedööme, lá de cima, conhecia seus anseios por ler seus pensamentos e passou a chamá-lo Töwaseiyena, porque seu coração era ruim. Quando ele ficou maior, passou a chamar-se Töwemmenaadi.

Ejaataku nonoche era o céu. Essa terra era ruim, havia muita lama, as pessoas afundavam. Era escuro. Cajushäwa sofria, porque não havia sol nem água, ficando com muita raiva de Sedööme.

Sedööme mandou fogo para acabar com esta terra, porque era ruim. O fogo queimou tudo. A terra começou a girar.. Depois começou a chover. Choveu vinte dias seguidos e ficou tudo cheio de água, por cima das serras. Sedööme queria matar Cajushäwa, mas ele não morreu, fugiu para outra terra.

Depois veio Makunaimä, o dono do fogo, para secar. Ele chegou bem pertinho, ficou muito quente, a água baixou. Então, Sedööme mandou um tipo de beija-flor grande que fica no mar para sugar a água do mar. É por isso que até hoje esse pássaro migra rumo ao oceano. Por isso os rios descem todos até o mar, mas o mar nunca enche, porque o beija-flor suga a água.

Quando secou, não havia nada, nem animais nem pessoas.

Sedööme pensou em mandar o sol. Adetaaku nonoche, a nova terra, ficou iluminada. Esse sol, Entedeyena, foi Sedööme quem trouxe. Existiam vários sóis: Inhajidiyena, Inhawidiyena, Amädakwajiyena,

¹⁵ Komo é o sufixo que marca o plural.

Fadadawaana, Aiawaiumaadi, Wadeiumana, Katadiuena, Iukumana, Attawana. A terra ficou boa.

Sedööme queria criar uma pessoa e mandou Adawoko. Ele veio para cá mas não pisou a terra, ficou pendurado olhando para ver se a terra era boa. O balanço [akai] onde ele estava pendurado era ejosekuiyena, o mesmo que hoje usamos para deixar as crianças que ainda não sabem andar suspensas do chão, pois não é bom que uma criança fique sentada no chão, pode ser perigoso.

Adawoko voltou e disse a Sedööme que não podia ficar na terra. Havia muita lama e não havia ar, ninguém podia respirar. Então Sedööme misturou Adawadaaja nonoche com Adetaaku nonoche [dois tipos de terra], para ficar bom.

Iyuduaana foi a primeira pessoa na terra. Ele chegou sozinho e fez outra pessoa, fez outra, outra, até que havia seis, os companheiros dele. Um deles era Majaanöma. Queria fazer a mulher dele. No fim da tarde ele viu as nuvens, fez uma mulher com elas e chamou-a Kashimanawa, casando-se com ela. Ele criou Kuyujani.

Kuyujani criou outras pessoas, aumentando a população junto com Majaanöma. Eles não faziam sexo, as pessoas surgiam só a partir dos seus pensamentos. Foi Kuyujani quem demarcou a terra ye'kuana. Ele começou a partir de Manöömajödöönha, passou por Kudeewa, na região de Auaris e ficou aí por três meses. Depois, seguiu até o Rio Caura, ficando por lá também algum tempo. De lá foi até Fadännha, na mesma região, depois foi para Anachännha, na região do Ventuari. Em Annachännha ele criou pessoas – primeiro, vários Ye'kuana, depois Iadanaawi [homem branco].

Sedööme pensou em dar respiração a eles. Ele deu a Majaanöma, que deu aos outros. Todos os povos foram então criados.

Sedööme criou Wanaasedöme soprando com seu tabaco. Depois cortou o seu cordão umbilical e jogou fora, junto com a placenta. Esta apodreceu na terra e dela nasceu Odo'sha. É por isso que hoje, quando nascem as crianças, nós enterramos o cordão umbilical e a placenta dentro de um cupinzeiro, daqueles que ficam no chão. Os cupins comem tudo e não há risco de Odo'sha tomar forma.

Eles cresceram separados, Wanaasedöme não sabia que tinha um irmão. Havia uma árvore com frutas que os pássaros gostavam de comer. De madrugada, Wanaasedöme foi caçar com zarabatana. Ainda estava escuro. Ele foi sozinho, mas Odo'sha estava lá. Odo'sha assoviou e Wanaasedöme assustou-se, ficou tremendo. Ele perguntou, quem é, Odo'sha respondeu, sou eu. Wanaasedöme disse, vem cá, Odo'sha não queria ir, mas foi. Odo'sha disse, sou eu, seu irmão. Wanaasedöme perguntou, como é seu nome, ele disse, Odo'sha. Wanaasedöme perguntou, e meu nome, você sabe, Odo'sha respondeu, você é Sedööme. Odo'sha ganhou essa disputa verbal, porque sabia quem ele era, e ficou mais forte.

Amanheceu, Wanaasedöme voltou para casa. Odo'sha disse, vou com você, sou seu irmão, e foi. Quando chegaram, Wanaasedöme fez um muro do tamanho de uma serra, para ficar separado de Odo'sha, porque não queria conversar com ele. Odo'sha queria ouvir as palavras dele, criou o vento para trazer as palavras de Wanaasedöme até ele.

Wanaasedöme criou Wannato, seu companheiro. Eles conversavam, Cajushäwa ficava ouvindo.

Wanaadi vivia na casa que construiu, Ku'shamakaadi, junto com Wannato. Quando terminou a casa, ele fez festa para inaugurar. Ele cantou e dançou, mas na verdade ele queria ir embora, por causa de Odo'sha. Ele precisava enganar Odo'sha.

Wanaadi cuspiu e seu cuspe ficou cantando. Assim, ele enganou Cajushäwa [outro nome para Odo'sha] e foi embora. Bem longe, ele sentou-se e cozinhou uma jibóia, depois deixou lá no caminho.

Enquanto isso, amanhecia. O cuspe ainda estava cantando, mas foi ficando fraco porque começou a secar. O galo cantou "Wanaadi partiu" e Cajushäwa pensou, será que ele foi mesmo? Wanaadi já estava longe.

Ao longo do caminho, Wanaadi cozinhou animais, mutum (Crax alector), cotia (Dasyprocta azarae), surubim, e deixava para enganar Odo'sha. Ele plantou uma árvore waju'na (ingá) e deixou uma pessoa vigiando. Ele foi descendo pelo Rio Cunucunuma até chegar ao Orenoco. Ele foi andando, mas queria esperar o cunhado, Wannato, então fez um

rio reto para ver se ele estava vindo. Wanaato não chegava. Wannato havia dito a ele, no dia em que ele partira, “amanhã eu vou”, mas não foi. Por isso até hoje nós falamos a outra pessoa “amanhã eu vou”, mas não vamos.

Wanaadi resolveu continuar. No caminho, deixou seu corpo para enganar Cajushäwa, mas sua alma seguiu em frente.

Ele matou um veado (Mazama americana), retirou o bucho, foi andando e chegou a uma cachoeira. Ele cheirou akuja¹⁶ e passou por baixo da cachoeira. Seguindo seu caminho, chegou até Caracas. Lá ele construiu uma cidade cheia de gente, para enganar Cajushäwa. Escreveu a Bíblia e deixou-a lá.

Cajushäwa achou a cobra cozida no caminho, achou o mutum, foi achando todos os animais que Wanaadi deixou no caminho. Wanaadi queria que ele comesse, para morrer, mas ele não comeu. Quando chegou ao ingá, perguntou ao vigia, quando foi que Wanaadi passou por aqui, o vigia que Wanaadi tinha deixado lá respondeu, faz muito tempo, não está vendo essa árvore, foi ele quem plantou quando passou por aqui, veja como já está grande, já faz um ano. Ainda assim, Cajushäwa não se convenceu e continuou. Mais adiante ele viu o corpo de Wanaadi e o pessoal disse, olha, Wanaadi se matou. Mas Cajushäwa não se convenciu e pensava “é mais um truque de Wanaadi”, e continuava.

Quando Cajushäwa chegou ao lugar onde Wanaadi havia matado o veado e retirado o bucho, perguntou ao vigia que estava lá, Wanaadi passou por aqui, o vigia disse, sim, olha aqui o bucho dele, que ele retirou. Wanaadi fez isso para Cajushäwa retirar o bucho dele também e morrer, mas nada disso fazia Cajushäwa desistir. Ele chegou à cachoeira. Entretanto, como não cheirou akuja, foi por cima dela, e não por baixo, como fez Wanaadi. Cajushäwa chegou a Caracas. Lá ele procurou Wanaadi, mas não encontrou. Deu a volta ao mundo, mas não achava Wanaadi. Voltou a Caracas e continuou procurando. Deram a Bíblia a ele e disseram, leia e você encontrará Wanaadi. Mas era só um truque de

¹⁶ Um dos três pós utilizados por xamãs ye'kuana para entrar em transe ritual. Eu não pude identificar as árvores das quais eram preparados estes pós, pois não há mais xamãs em Auaris. Os outros são *aiyuku*, com o qual se preparava um líquido que depois de deixado secar ficava duro como breu, que o xamã raspava e cheiraria na hora do transe, e *kaaji*, com o qual se preparava uma bebida, adicionando água.

Wanaadi para enganar Cajushäwa. Wanaadi já havia partido para o céu e deixou Cajushäwa sozinho aqui na terra. Desde então, Cajushäwa exerce aqui o seu poder.

O ciclo que está em curso é a terceira tentativa de Wanaadi de criar uma terra boa para se viver, depois que as outras duas fracassaram. Nos ciclos anteriores, os so'to decepcionaram Wanaadi, ao desejarem tomar seu lugar. Talvez isso explique porque os Ye'kuana estão sendo punidos neste terceiro ciclo. Entretanto, como nos mostrou a profecia, desta vez, devido ao desrespeito de Iadanaawi pela ordem estabelecida por Wanaadi, também este ciclo está fadado ao fim, dando lugar a um novo. A vida neste ciclo resume-se na batalha contra Odo'sha. Viver é estar em constante luta contra a influência maléfica dele, que reina na terra desde a partida de Wanaadi. Uma terra governada por Odo'sha não poderia, de fato, vingar. Os Ye'kuana, conhecedores dos ensinamentos de Wanaadi através das *wätunnä* passadas de geração a geração, serão poupados do sofrimento final, enquanto Iadanaawi, que fechou os ouvidos às palavras de Wanaadi e passou a agir sob a influência de Odo'sha, sofrerá com um fim terrível. Como recompensa por ter abandonado os Ye'kuana à sua própria sorte, ao deixar a terra, Wanaadi iniciará o novo ciclo legando a eles todo o poder sobre os outros povos. Quando Sedöome voltar, reunirá todos os povos e perguntará, a um por um: quem sou eu? Todos, Iadanaawi, Sanumá, WaiWai, Macuxi, dirão “não sei”. Apenas os Ye'kuana responderão, você é Wanaadi, então Sedöome dirá, vocês são meus filhos, meu povo, vocês não mentem. Então, os Ye'kuana serão recompensados.

O S YE'KUANA E SEUS OUTROS

*Mawiisha*¹⁷

Em *wätunnä* há o relato de três grandes guerras contra os maiores inimigos Ye'kuana. A primeira guerra foi contra Mawiisha, o terrível povo canibal.

Os Mawiisha capturavam os Ye'kuana e os obrigavam a trabalhar como escravos. Quando alguém parava para descansar, eles ficavam com raiva e mandavam-no buscar água e lenha, que seriam usadas para cozinhar o escravo. Depois, eles o comiam. Eles eram da família da onça, por isso gostavam de comer gente.

Mawiisha comeu Fadufa, o pai de Wadataduuma, que resolveu vingar-se. Ele foi à procura dos Maaku (também chamados pelos Ye'kuana de Iyamaadu) para pedir ajuda. Os Maaku moravam acima de Waikás¹⁸, em um lugar chamado wademönhä. Os Maaku eram grandes guerreiros e aceitaram ajudar os Ye'kuana a derrotar os temidos Mawiisha. Reuniram-se com os Ye'kuana para se prepararem para a batalha. Caçaram kudukwadu (Odontophorus capueira, ave conhecida vulgarmente como Uru ou Capoeira), cozinham e dividiram em vários pedaços pequenos, fazendo a refeição ritual. Aquele que não partilhasse dessa refeição não estaria apto para a batalha.

Os Ye'kuana costumavam fazer uma espécie de tocha com cupinzeiros, que depois de esvaziados, eram preenchidos com a resina de uma árvore, com propriedades inflamáveis. Quando acesa, queimava até consumir toda a resina, iluminando o caminho para que eles pudessem andar na mata durante a noite. Partiram em busca da aldeia Mawiisha, Kukuninha (onde hoje é Iyanatunha, região da Venezuela habitada pelos

¹⁷ Não identifiquei na literatura de que etnia indígena se trata. Apesar de insistir em perguntar aos Ye'kuana se há outro nome pelo qual os Mawiisha eram conhecidos, jamais consegui obter uma resposta que me desse pistas sobre esse povo já extinto, segundo os Ye'kuana. Koch-Grunberg (1979) menciona os Mawiisha, sem igualmente identificá-los com outro nome.

¹⁸ Região às margens do Rio Uraricoera, nas proximidades da ilha de Maracá. Há uma comunidade Ye'kuana de cerca de 60 pessoas em Waikás, fundada em 1984 por famílias que outrora viviam em Auaris.

Ye'kuana). A comunidade era toda cercada por altas muralhas. Os Ye'kuana e Maaku esconderam-se nas proximidades. Eis que um dos prisioneiros Ye'kuana saiu para buscar água e lenha. Os que estavam de tocaia aproximaram-se e disseram, nós vamos atacar durante a noite, quando vocês escutarem o barulho, deitem-se no chão, pois nós vamos matar os Mawiisha. Avise aos outros.

Os Ye'kuana cercaram a muralha. Era noite, chovia, trovejava. Os Mawiisha perceberam o ataque e gritaram, Wadataduma está chegando, nós não temos medo! Os Ye'kuana jogaram os cupinzeiros em chamas para dentro da muralha e Wadataduma entrou junto com o irmão mais novo, Iyaduumadi e Maaku. Os Ye'kuana prisioneiros deitaram-se no chão. Os invasores começaram o ataque, matando vários Mawiisha. Alguns tentavam fugir, mas eram atacados pelos que estavam do lado de fora das muralhas, aguardando os fugitivos. Os Ye'kuana exterminaram até o último Mawiisha, seqüestrando as mulheres e meninas, com as quais se casaram.

Ao longo da narrativa da história Ye'kuana é possível perceber a existência de um sistema que congregava diversas aldeias, mesmo de etnias diferentes, em torno de um único interesse comum, a despeito da conhecida autonomia e independência política das aldeias Ye'kuana. Arvelo-Jiménez chama esse sistema de SIRO – *Sistema Regional de Interdependência do Orinoco*.

O SIRO funciona congregando diversos povos indígenas numa aliança que emerge em situações liminares, como guerras, seja num passado remoto, como atesta *wätunnä*, seja num passado muito próximo, como foi o caso da invasão das terras ye'kuana na Venezuela nos anos 1970.

Em 1971, por ocasião da invasão de suas terras por fazendeiros venezuelanos, os Ye'kuana, através de um representante em Caracas, publicaram em um dos jornais de maior circulação do país uma nota denunciando a invasão e convocando o governo a

tomar uma posição, caso contrário, estavam dispostos a entrar em guerra contra os invasores. Ao mesmo tempo, um representante da etnia Guajiro informava ainda que todas as suas aldeias estavam prontas a oferecer apoio aos Makiritare. Tal fato era até então inédito na Venezuela e desencadeou uma série de eventos que mudariam o movimento etnopolítico venezuelano. Seguiu-se na imprensa um debate entre os partidários dos invasores, que alegavam tratar-se aquela terra de *tierra baldía*, terra devoluta, inabitada, e os partidários dos Ye'kuana (e estes próprios) de que, apesar de aquela porção do território não ser habitada naquele momento, tratava-se de reserva de caça e pesca, vital para a sobrevivência do grupo. O ministro da justiça venezuelano foi convocado pelo congresso a se pronunciar após denúncia encaminhada por uma delegação de antropólogos. Por fim, o Instituto Agrário Nacional retirou os invasores e incorporou a área novamente à sua jurisdição (Coppens 1971, 1979; Arvelo-Jiménez 2001).

Embora tenha existido a articulação de instituições e antropólogos destaca-se aqui a atuação dos próprios Ye'kuana, deflagrando as denúncias, e o papel decisivo de outros índios que se manifestaram em apoio, mostrando a rede de solidariedade ye'kuana conquistada, sobretudo, através da rede de trocas. Com esse episódio os Ye'kuana inauguraram na Venezuela, a partir desse episódio, um novo modo de diálogo entre a sociedade nacional e os indígenas, que perceberam na imprensa um veículo importante para defender seus direitos.

Ao longo de sua história, os Ye'kuana formaram uma rede de relações comerciais que, como nos aponta Arvelo-Jiménez, emerge como uma cadeia de aliança em momentos decisivos. Voltarei à análise dessa rede de relações no capítulo III, dedicado à análise das formas de comércio nas quais estão envolvidos os Ye'kuana. Por

ora, detenho-me apenas na imagem que os Ye'kuana construíram de outros povos, tanto através de relatos mitológicos, quanto em experiências mais recentes.

Maaku

Töwadiyamö matou Makaadija, um Ye'kuana que era föwai. Makaadija era irmão de Madaakuna. Makaadija havia casado com uma Maaku, perto da cachoeira do Tucuxim, onde os Maaku viviam. Um dia ele mexeu com a mulher de outro Maaku e este, com raiva, o matou.

Makaadija e o irmão, Madaakuna, sempre caçavam juntos. Depois que Makaadija morreu, o irmão ficou sozinho. O urubu-rei comeu o corpo do irmão morto, por isso, Madaakuna não sabia ao certo o que havia acontecido com o irmão. Quando chegou ao céu, Makaadija ressuscitou e ficou vivendo com os urubus-rei, porque ele era föwai e o urubu havia comido apenas seu corpo humano.

Madaakuna continuou caçando aqui na terra, sozinho. Ele deixava a armadilha na mata, mas quando vinha buscá-la, só havia penas dentro. Ele pensava, quem será que está comendo minha caça?

Madaakuna resolveu ir de madrugada, escondido, para ver quem estava roubando a caça. Ele ficou esperando. De repente, chegou Makaadija como um urubu-rei, desceu até o chão. Então, ele despiu o corpo de urubu-rei e Madaakuna viu que era o irmão. Foi até ele e disse, meu irmão, você está vivo, pensei que você tinha morrido! Então o irmão contou que ele realmente tinha sido morto pelo Maaku. Madaakuna perguntou, então, como faremos a guerra para vingar sua morte? Existem armas lá onde você vive agora, com os urubus-rei? Makaadija contou que sim, existiam muitas armas lá e eles deveriam ir pegá-las. Só havia uma maneira: o irmão deveria tomar o corpo de urubu-rei também. Makaadija voou até a morada dos urubus-rei e voltou com a roupa de urubu-rei para o irmão. Então eles voaram juntos acima das nuvens, lá onde não há vento, num lugar chamado sejianö. Eles planaram, como os aviões, sem bater as asas. Passaram por cima de cachoeiras, voaram, voaram, até

chegar onde moravam os urubus-rei. Eles chegaram ao meio-dia, os urubus estavam pescando. Então os urubus começaram a retornar.

Madaakuna pediu ao chefe dos urubus, Koshawaadi, armas para fazer guerra contra os Maaku. O chefe disse que primeiro ele deveria casar, durante a festa que estava sendo preparada. A bebida de caldo de milho já estava pronta, os urubus estavam chegando com caça. Eles trouxeram muitos bernes, que andavam pelo corpo de Madaakuna. Ele ficou parado, sem se mexer, pois se não agüentasse, os urubus iriam matá-lo. Veio sua mulher, soprou e os bernes viraram peixes.

Madaakuna distribuiu a bebida aos urubus e logo eles ficaram bêbados. Ele não queria fazer sexo com a mulher, pois sabia que, se dormisse com ela, nunca mais voltaria para casa.

A festa terminou e o chefe dos urubus, sogro de Madaakuna, mandou-o secar a água de um lago. Ele chamou um pessoal para ajudá-lo, Kodösedí, e o lago secou. O chefe mandou então que ele construísse uma casa em cima de uma pedra. Ele pensou, pensou em como faria, pois não podia cavar a pedra. Então ele chamou a minhoca e mandou que ela cavasse para que colocassem as vigas de sustentação da casa, e assim a casa foi feita.

O chefe chamou Makaadija e disse-lhe que levasse um recado ao irmão; ele deveria fazer um banco com seis cabeças iguais à dele. Madaakuna não conseguia ver o chefe, porque ele vivia dentro de uma casa escura, então ele transformou-se na aranha e foi por cima do telhado para vê-lo. Madaakuna fez cocô na cabeça do chefe, que estava deitado. O chefe mandou que trouxessem água para ele lavar-se, trouxeram. Enquanto isso Madaakuna, em forma de aranha, tecia o desenho da cabeça do chefe.

Madaakuna sabia que o chefe queria matá-lo, por isso, ele precisava fugir. Havia uma sala muito grande na casa do chefe, ele virou sunwa [tipo de marimbondo] debaixo do banco do chefe e ferrou-o. O chefe gritou, Madaakuna fugiu levando a arma do urubu-rei. Ele voltou para a terra dos Maaku, Kujakänha. Chegando lá, construiu uma casa redonda com uma janela no telhado. Ele queria vingar a morte do irmão. Fez uma festa para inaugurar a casa e convidou todos os Maaku, que

vieram. Era muita gente. Os Maaku sabiam que Madaakuna tinha uma arma nova, muitos queriam vê-la, outros não acreditavam, pensavam que era mentira e foram embora para casa.

Madaakuna só mostrou a arma no fim da festa. Os Maaku foram passando de mão em mão, olhando a arma. Um dos Maaku perguntou a Madaakuna como a arma funcionava, então Madaakuna mostrou, matando o Maaku. Ele começou a matar um por um. Quando todos os Maaku haviam morrido, a arma sumiu.

Os urubus-rei vieram comer os mortos. Makaadija empilhou os corpos e Madaakuna ficou só olhando. Vieram muitos urubus, eles comeram muita carne de Maaku, até mesmo o chefe e a mulher de Madaakuna vieram. Todos dançaram com a mulher, pegaram piolho dela. Até hoje as pessoas têm piolho. Eles comiam, cantavam e dançavam, dizendo ‘Makaadija aiyanai, Makaadija aiyanai...’, ‘Makaadija comeu, Makaadija comeu...’. Assim é que os Ye’kuana venceram os Maaku.

O povo Maaku figura como aliado dos Ye’kuana em algumas histórias de batalhas contadas em *wätunnä*, como vimos na guerra contra Mawiisha e como veremos logo a seguir na guerra contra Funes.

Vimos que os Ye’kuana estão inseridos em uma grande rede de relações que envolve não só suas aldeias dispersas na faixa de fronteira, mas também outras etnias. Ao longo da história, essa rede emergiu, mesmo depois de longos períodos de dormência, sempre que se fez necessária. Também em *wätunnä* encontramos relatos que nos apontam para a existência dessa rede que Arvelo-Jiménez (1981, 1989, 2001) identifica como SIRO (Sistema de Interdependência Regional do Orenoco). Como nos ensinou há tanto tempo Evans-Pritchard (1993 [1940]), aliados podem tornar-se inimigos e vice-versa, dependendo da ocasião. Portanto, chamo a atenção para essa característica do sistema de interdependência ye’kuana: quando falamos de diferentes etnias tecendo relações de aliança em prol de um objetivo comum, é preciso lembrar

que tais objetivos surgem em circunstâncias específicas e pontuais. Em outros momentos, o mesmo povo antes aliado pode passar a inimigo. No caso dos Maaku, aliados em batalhas contra inimigos comuns, foi a necessidade de vingar a morte de um Ye'kuana que os dividiu.

Figuram nessa história *wätunnä* temas que se repetem em outras tradições amazônicas, a que Eduardo Viveiros de Castro (2002) chamou de “perspectivismo ameríndio”. No passado, humanos e animais compartilhavam uma característica comum: a condição de humanidade. O que os diferenciava eram as afecções corporais, determinadas capacidades advindas da “roupa corporal” com a qual se vestiam. Para os Ye'kuana, todos os animais “eram como pessoas” aqui na terra e viviam em sociedade, como fazem os humanos hoje. Os Ye'kuana, por sua vez, tinham também a capacidade de tomar diferentes “roupagens” de acordo com a necessidade. O corpo humano não passava de um invólucro como qualquer outro.

Hoje os Ye'kuana dizem que os animais perderam sua condição humana aqui na terra. Apenas no céu existem os “mestres” dos animais, os seus donos, que passaram a viver em suas moradas celestes após terem partido desta terra, deixando aqui seus descendentes cumprindo a missão de servir de alimento aos humanos. Qualquer semelhança com a profecia Ye'kuana não é mera coincidência, como examinarei no capítulo seguinte.

É interessante notar que, embora os dois irmãos tenham adotado a forma corporal de urubus, um deles, o que teve seu corpo humano comido, parece estar definitivamente preso ao seu corpo de urubu, tendo mesmo comido os cadáveres dos Maaku, pois como diz *wätunnä*, “Makaadija comeu...”. O outro irmão, para manter a sua condição de humano, diferente do irmão animal, recusa-se a ter relações sexuais com a mulher-urubu, o que implicaria uma mistura perigosa de fluidos corporais. Como

veremos, o corpo, para os Ye'kuana, é fonte de perigo constante, por isso é preciso ter extremo cuidado com ele, observando-se as precauções rituais e os tabus alimentares.

*Shidishina (Sanumá)*¹⁹

Os Sanumá surgiram na região do Rio Uraricoera, na serra Wanaaiyujödö. Antigamente, não havia Sanumá. Eles surgiram depois. Eles eram pessoas boas, mas mataram a filha de Kasenadu, Mamaaku, e comeram. Mamaaku era Odo'sha e por isso os Sanumá ficaram loucos. O tuxaua deles saiu pelo mundo todo desenhando em pedra, pintando tudo, depois voltou para a mesma região de onde haviam surgido. Quando ele saiu pelo mundo, foi em forma de macaco, wadishidi²⁰, depois de dar a volta ao mundo, retornou como pessoa.

A primeira vez que se encontraram com os Ye'kuana, os Sanumá foram bons mas, passados alguns anos, eles começaram a roubar as mulheres Ye'kuana, assaltavam as aldeias, às vezes até matavam. Eles eram muitos e os Ye'kuana não reagiam.

Há pouco tempo atrás, os Ye'kuana, cansados dos assaltos, resolveram acabar com os Sanumá. Essa guerra é recente, o pai do Tomás, tio de Joaquim, participou²¹. O tuxaua ye'kuana, Weeji, que era föwai, reuniu o pessoal para fazer uma guerra e matar o tuxaua dos Sanumá.

Modiiyamo, tuxaua Sanumá, era valente, gigante. Seis föwai reuniram-se para derrubá-lo. Eles fizeram a refeição ritual de uru antes de partir para a batalha. Estava escurecendo quando começaram os preparativos. A invasão começou à meia-noite. Os Ye'kuana estavam com o corpo todo pintado de barro branco, para ficar como “outro” também. Acenderam os cupinzeiros cheios de resina inflamável e partiram com suas espingardas. Chegaram atirando. O tuxaua deles fugiu. Quando amanheceu, procuraram por ele dentre os mortos, mas não encontraram.

¹⁹ Apresento, a seguir, dados mais detalhados da relação com os Sanumá do que com os outros povos – Maaku, Mawiisha e os brancos – pela proximidade física com os Sanumá, com os quais convivem cotidianamente e que acabam se tornando os outros por excelência nos dias de hoje. A relação com os brancos será retomada nos capítulos 3 e 4.

²⁰ *Ateles belzebuth*, o popularmente chamado macaco-aranha ou coatá. É desse animal de que, segundo os Ye'kuana, descendem os Sanumá.

²¹ A contar pela idade dos indivíduos citados, menos de um século atrás.

Perguntaram a uma mulher que estava baleada, uma Sanumá, onde está o tuxaua de vocês, ela apontou – ele havia se escondido embaixo de uma grande árvore caída.

O homem que encontrou o tuxaua Sanumá queria matá-lo, mas o tuxaua agarrou sua arma e puxou-a. Ele puxava de um lado, o Sanumá puxava do outro. O Ye'kuana gritou chamando os companheiros, um deles atirou no Sanumá, mas ele não morreu. Vários Ye'kuana chegaram e começaram a atirar, mas o homem não morria. Depois de muito alvejado, ele mesmo gritou “agora eu vou morrer, parem de atirar”, e morreu.

Os Ye'kuana capturaram uma menina Sanumá que não havia menstruado ainda. Subiram pelo rio. Havia Sanumá atrás deles, nas margens do rio; quando os encontraram, eles apontaram-lhes suas flechas, mas os Ye'kuana estavam dentro das canoas e não largaram suas espingardas. Os Sanumá correram para a cachoeira, mas, chegando lá, os Ye'kuana continuaram armados, então os Sanumá desistiram. Os Ye'kuana mataram a menina que haviam capturado e voltaram para casa.

O contato dos Ye'kuana com os Sanumá tem sido intenso ao longo do último século (Ramos 1980; Arvelo-Jimenez 1974). Em Auaris, a população Sanumá vem crescendo nos últimos cinquenta anos de forma surpreendente. Hoje existem cerca de 2.000 indígenas em todo o Auaris, dos quais menos de 400 são Ye'kuana. Há apenas duas comunidades Ye'kuana, contra cerca de 30 comunidades Sanumá. Na região de Auaris são, de fato, 21 comunidades Sanumá, às quais se soma mais um conglomerado de seis comunidades²² um pouco mais distante, a alguns dias de caminhada. No Brasil há ainda uma comunidade na região conhecida como Parafuri, onde vivem outros subgrupos Yanomami, família lingüística à qual os Sanumá pertencem. A população

²² A maior delas é conhecida como Onkiola.

Yanomami no Brasil ultrapassa o número de 12.000 índios, sendo cerca de 1.500 deles Sanumá²³. Na Venezuela são 15.193 Yanomami, dos quais 2.287 são Sanumá²⁴.

Segundo os Ye'kuana, nem sempre foi assim. Num passado muito recente, praticamente inexistiam Sanumá na região²⁵. Eles estavam do lado venezuelano da fronteira e eventualmente acampavam próximo aos Ye'kuana, em suas viagens, aproveitando para empreender tímidas negociações comerciais. Com a chegada da Missão Evangélica da Amazônia (MEVA) e sua fixação em Auaris no começo da década de 1960, os Sanumá começaram a aparecer cada vez em maior número, em busca dos bens manufaturados trazidos pelos missionários, e também para atendimento de saúde. Foram fixando-se na região, para desespero dos Ye'kuana, que viam seu território de caça ficar cada vez menor. Ainda hoje, dizem eles, há levas migratórias de Sanumá vindos da Venezuela, embora os próprios parentes do lado brasileiro já não encorajem a fixação dessa população em Auaris, em vista da escassez crescente de recursos naturais.

A relação entre esses dois povos tem sido marcada pela ambigüidade. Os Ye'kuana a um só tempo desprezam os Sanumá, considerando-os inferiores, não completamente humanos, sendo a convivência com eles perigosa, visto que se misturaram com Odo'sha, mas mantêm com eles uma relação simbiótica, como apontou Ramos (1980), em que há troca de bens e serviços dos quais depende o bom funcionamento de ambas as etnias.

Segundo o relato dos Ye'kuana mais velhos, o contato com os Sanumá intensificou-se recentemente. Antes, eles chegavam à beira do Rio Auaris, onde estavam

²³ Não realizei pessoalmente um censo das comunidades Sanumá de Auaris, mas caso os dados da FUNASA estejam corretos, apontando a população total da região em torno de 2.000 índios, somente em Auaris a população Sanumá já ultrapassa a cifra de 1.500 pessoas, pois realizei o censo das duas comunidades Ye'kuana de Auaris e seu número é bem inferior a 500 pessoas.

²⁴ Cf. Guimarães, 2005.

²⁵ As fontes históricas e bibliográficas apontam a fixação dos Sanumá na região de Auaris como recente (início dos anos 1960), embora transitassem pela região há muito.

os Ye'kuana, “falavam, falavam, mas ninguém entendia. Quando a gente olhava de novo, cadê, sumiu, nem deixou rastro”. Depois eles foram chegando e ficando. Então, começaram as desavenças. Os Sanumá saqueavam as aldeias ye'kuana, seqüestravam mulheres, roubavam as roças. Depois da grande guerra contra eles, aos poucos, a convivência foi se tornando pacífica. Desde então, não há mais relatos de lutas armadas, embora a desconfiança permeie a convivência entre ambos.

É interessante notar que a hostilidade com os Sanumá está dada desde seu surgimento, por causa da relação destes com Odo'sha. Para os Ye'kuana, como vimos na narrativa *wätunnä* acima, os Sanumá, bem como todos os outros povos, surgiram de forma separada, ou seja, a alteridade já estava dada desde a criação. Podemos fazer uma interessante comparação com a cosmologia Sanumá, pois, para estes, tudo que existe neste mundo, inclusive os seres que o habitam, surgiu de uma matéria amorfa inicial, que foi se diferenciando. Dessa matéria foram criados os primeiros humanos, Sanumá, que depois se transfiguraram em outros povos distintos. Para a cosmologia ye'kuana, tal teoria é inconcebível; a alteridade está dada desde a criação. Isso explica, inclusive, a existência não só de diferentes povos, mas de diferentes línguas, culturas e mesmo territórios. Graças à existência de vários povos é que surgiu a necessidade de demarcar o território dos Ye'kuana, demarcação essa empreendida pelo herói Kuyujani.

Segundo a antropologia nativa, a igualdade entre os povos é dada pela própria idéia de alteridade: a cada povo corresponde não só uma cultura e língua, mas também o direito de possuir um território, indispensável para assegurar sua existência física e cultural. Assim como Kuyujani delimitou o território ye'kuana, a cada povo foi dada uma porção de terra para viver. Coerentes com essa lógica, os Ye'kuana têm sérias restrições a se mudarem para uma região que não seja considerada como parte de seu

território tradicional²⁶, bem como consideram uma terrível afronta o fato de os Sanumá terem invadido seu território, o que, naturalmente, os levou a desenvolver relações eivadas de desconfiança com esse povo. Apesar de hoje reconhecerem que os Sanumá têm direitos adquiridos sobre o território onde vivem ambas as etnias, os Ye'kuana não deixam de lamentar a chegada dos invasores.

Quando abriram a pista [de pouso] ainda não tinha Sanumá aqui. Com a chegada dos missionários americanos [da MEVA, Missão Evangélica da Amazônia, em Auaris desde a década de 1960], começaram a chegar Sanumá. No começo, os Sanumá não roubavam, nós fazíamos negócio com eles, trocávamos redes de algodão com ralos e cestos. Isso foi antes da mudança deles para cá, há muito tempo.

Os antigos contavam que nos primeiros encontros com os Sanumá, não havia briga. Eles comerciavam e depois iam embora. Quando resolveram morar aqui na região é que começaram as brigas, porque eles queriam roubar nossas casas e nossas roças.

Os Sanumá só estão aqui por causa dos Ye'kuana, por causa das nossas roças. Eles ficam aqui porque os Ye'kuana têm boas relações com os brancos, não brigam com eles. Aqui é a terra dos Ye'kuana, os Sanumá chegaram depois. Na cachoeira do Polapiú [onde existe uma comunidade Sanumá] é terra Ye'kuana mesmo, Shidichännha²⁷. A terra Sanumá e Yanomami fica da fronteira (Brasil-Venezuela) para lá, na cabeceira do Rio Orenoco. Para baixo do Rio Auaris era a terra dos Maaku, tinha muito Maaku lá na cachoeira do Tucuxim. Agora os Sanumá ficam dizendo que a terra é deles.

Na ilha de Maracá, lá em Waikás, é terra dos Kariña, depois começa a terra dos brancos. Mawiisha é que não tinha terra, eles

²⁶ Em 1984 duas famílias Ye'kuana de Auaris mudaram-se para a região conhecida como Waikás, às margens do Rio Uraricoera, onde hoje existe uma aldeia Ye'kuana de cerca de 60 pessoas. Embora existam indícios, tanto nas fontes históricas quanto na história oral Ye'kuana, de que no passado houvera ali uma comunidade Ye'kuana, esta localizava-se nas proximidades da cachoeira do Tucuxim, na confluência dos rios Auaris e Parima. A região de Waikás é considerada, portanto, terra de outro povo. Mais de uma vez, quando perguntava a parentes próximos das famílias que descenderam para o Uraricoera o motivo pelo qual não haviam migrado junto com os seus, ouvia a mesma resposta: lá é terra de outro povo, outra gente, não é terra dos Ye'kuana.

²⁷ Na cosmologia Ye'kuana, o povo-estrela (Shidichä, estrela; ännha, sufixo indicativo de região, lugar, território) vivia aqui na terra até ser expulso por um dos heróis míticos Ye'kuana, quando subiram ao céu.

andavam pelo mundo comendo os Ye'kuana, matando gente, andando pelo mundo como queixada.

A fala acima, de um dos velhos de Auaris²⁸, ilustra não só a importância do território, mencionada acima, mas nos remete a uma outra dimensão interessante da imagem que os Ye'kuana têm sobre os Sanumá, advindas das relações com os brancos. Vale dizer aqui que, quando cheguei a Auaris e fui apresentada ao tuxaua da comunidade ye'kuana, um respeitável senhor na faixa dos 70 anos, suas primeiras palavras foram basicamente: você é bem-vinda aqui, pode ficar e fazer o seu trabalho, desde que fique somente conosco. Você não deve visitar os Sanumá nem fazer comércio com eles. Caso venha algum deles até aqui oferecer artesanato para você comprar, você deve recusar. Você será sempre bem-vinda, desde que fique apenas conosco. Lembre-se, você está aqui para trabalhar com os Ye'kuana. Os Sanumá é que têm sido o foco de atenção de antropólogos e missionários em Auaris desde os anos 1960 e os Ye'kuana demonstraram, em várias ocasiões durante minha estadia com eles, que não compreendem o interesse dos brancos em um povo tão “primitivo”, como certamente os classificariam se estivesse a seu dispor essa categoria classificatória.

Durante o período em que vivi em Auaris, várias vezes se repetiriam advertências com relação aos Sanumá, muitas delas, segundo os Ye'kuana, visavam o meu próprio bem-estar. Depois de três meses ininterruptos em Auaris, eu me preparava para passar quinze dias em Boa Vista, retornando logo em seguida. No dia de minha partida, uma mulher Ye'kuana me disse, “Você deve voltar para cá, não vá ficar com os Sanumá. Eles não são bons. Os brancos gostam dos Ye'kuana porque tratamos os

²⁸ Os homens mais velhos, *inychomo* ou *inychomokä*, são altamente respeitados por sua sabedoria acumulada. Com relação à convivência com os Sanumá, foram os meus informantes privilegiados, juntamente com as mulheres mais velhas, *no'samo* ou *no'samokä*, porque alguns deles eram crianças ou adolescentes quando os primeiros Sanumá construíram suas casas em Auaris e conhecem muitas histórias do contato com estes, contadas por seus pais e avós, já falecidos.

brancos bem, não brigamos como fazem os Sanumá, que quebram a cabeça uns dos outros”. Temendo que eu não tivesse entendido o recado, dada minha limitação lingüística, resumiu em poucas palavras, certa de que eu entenderia: “So’to, aashicha. Shidishina, kone’da!”.²⁹

Os Ye’kuana valorizam o comportamento pacífico e tranqüilo, contrastando-o com os Sanumá, que definem como bravos, agressivos, agindo como “loucos”, que brigam sem o menor motivo, agridem uns aos outros com paus, “quebram a cabeça” durante as discussões³⁰. Na sua visão, é o pacifismo ye’kuana que garante suas boas relações com os brancos, fato do qual se orgulham. Na tentativa de definir seu próprio caráter os Ye’kuana lançam mão dos Sanumá, seus “outros” por excelência, que representariam tudo o que os Ye’kuana não são. Assim, o Sanumá é o oposto do tipo ideal ye’kuana: são preguiçosos, por isso, ao invés de fazerem suas roças preferem roubar as roças ye’kuana ou mendigar comida dos brancos; são agressivos e vivem brigando; são perigosos, pois usam o poder de sua magia para prejudicar os Ye’kuana; são mentirosos e capazes de qualquer coisa para conseguir o que desejam; são invejosos e acusam os Ye’kuana de explorá-los, mas, na realidade, são incapazes de trabalhar em prol da comunidade, fazendo tudo pensando única e exclusivamente no bem-estar individual.

Os Sanumá reclamaram muito na reunião que nós fizemos com o pessoal da FUNASA. Eles disseram que o pessoal só ajuda os Ye’kuana na escola, o pessoal da FUNASA precisou explicar que eles só cuidam da saúde, não nos ajudam na escola.

Os Sanumá vêem a escola dos Ye’kuana prosperando e querem que a deles seja igual, mas só fazem reclamar, não trabalham para que isso aconteça. Fomos nós que construímos a escola Sanumá em Auaris, porque

²⁹ Os so’to são bons, os Sanumá são ruins.

³⁰ No próximo capítulo analisarei mais detidamente o comportamento ideal ye’kuana.

eles não sabiam como fazer. Entretanto, os Sanumá não levaram o trabalho adiante. Fazer escola não é assim, nós trabalhamos durante muitos anos para chegar onde estamos, sofremos muito, os nossos professores foram para Boa Vista, sofreram lá estudando e trabalhando em casas de família, depois retornaram, davam aula às crianças sem receber nada em troca. Muito tempo depois é que eles começaram a receber salário do governo.

Sanumá é assim, eles não têm cabeça, quando você vai fazer negócio com eles, pedem uma coisa de pagamento, quando você vai pagar, eles querem outra. Por isso nós não gostamos de fazer negócio com eles.

Há ainda o medo do xamanismo sanumá. Por não existirem mais xamãs ye'kuana em Auaris, algumas vezes eles recorrem aos especialistas sanumá, que fazem suas curas mediante pagamento. Entretanto, é com grande relutância que os Ye'kuana contratam tais serviços, pois temem as ações xamânicas dos Sanumá, como podemos ver na fala de um Ye'kuana:

Quando uma pessoa briga com um Sanumá, ele vai atrás do rastro daquele com quem ele brigou. Então, o Sanumá apanha a pegada da pessoa, embrulha em uma folha de bananeira e amarra. Cada dia ele amarra mais um pouco, bem forte. A pessoa vai ficando doente, com uma grande ferida na perna. Por isso tememos os feitiços dos Sanumá.

Há pouco tempo um Sanumá quase matou uma auxiliar de enfermagem da FUNASA. Ele estava com raiva dela e jogou o bote em que estava com ela lá na cachoeira, porque pensou que ela não sabia nadar. Eu fiquei com medo dele, porque esse rapaz bebe e fica ainda mais agressivo. Meu genro, que é microscopista, um dia encontrou com ele lá em Boa Vista. Ele havia bebido e causado uma grande confusão lá na CASAI [Casa do Índio, onde ficam internados os indígenas removidos pela FUNASA para tratamento médico]. Meu genro disse a ele que ele não devia gastar o dinheiro com bebida, depois ficava sem dinheiro e ia

pedir comida. Ele respondeu que o dinheiro era dele e ele gastava todinho com o que bem quisesse.

Os Sanumá também gostam de imitar os Ye'kuana em tudo. Antigamente, eles não usavam miçanga, depois que aprenderam a usar com a gente ficam querendo roubar nossas miçangas, das nossas mulheres. Também o caxiri³¹ eles não tinham, aprenderam a fazer conosco. Só que eles não agüentam beber caxiri. Nós bebemos, fazemos festa, ficamos alegres, bêbados até, depois vamos dormir. Eles bebem e vão quebrar as cabeças uns dos outros. Agora eles aprenderam a cometer o suicídio tomando timbó³², quando alguns jovens ye'kuana começaram a morrer dessa maneira. Os Sanumá aprendem tudo com os Ye'kuana, até o que não presta.

Em meados dos anos 60, a aldeia Ye'kuana ficava a poucos metros de distância da principal aldeia Sanumá de Auaris, à beira da pista de pouso construída pelos Ye'kuana a pedido da FAB em 1962. Com a proximidade das aldeias, acabaram ocorrendo casamentos interétnicos, embora altamente reprovados pelos Ye'kuana. Dois casais interétnicos – homens ye'kuana com mulheres sanumá – viviam em casas que se situavam mais ou menos a meio caminho de ambas as aldeias, como que a simbolizar, a um só tempo, a união e a separação delas e o caráter ambíguo que sua própria situação assumia³³.

No início dos anos 1970, cansados das querelas diárias com os Sanumá, os Ye'kuana mudaram sua aldeia, descendo o rio Auaris cerca de dez minutos. Apesar de curta, a distância dos Sanumá passou a propiciar-lhes um pouco mais da privacidade que tanto prezam. Em 1989 mudaram-se novamente, dessa vez para a margem esquerda do rio, mas quase à mesma distância da aldeia Sanumá. Suas roças, agora mais longe,

³¹ Bebida fermentada de mandioca.

³² A ação do timbó retira o oxigênio da água e os peixes bóiam, momentaneamente paralisados. O efeito passa depois de algumas horas e seu consumo não é prejudicial aos humanos. Entretanto, o consumo direto do timbó por humanos pode levar à morte por asfixia.

³³ Cf. Ramos, 1990.

continuaram na margem direita, portanto, segundo eles, os Sanumá continuam a pilhá-las, o que é motivo de constantes discussões entre ambos os grupos.

Um dos impactos da mudança dos Ye'kuana para a outra margem do rio se deu justamente sobre o casamento interétnico. Há muitos anos não ocorrem casamentos interétnicos em Auaris, e os casais que se uniram dessa maneira nos anos 1960-1980 vivem hoje em comunidades Sanumá.

Lourenço foi um verdadeiro ícone da ambigüidade que caracteriza as relações entre Sanumá e Ye'kuana. Personagem principal de um boato que se espalhou pelas aldeias Ye'kuana e Sanumá nos idos de 1974, criando uma situação reveladora devidamente analisada por Ramos (1980), Lourenço, um Ye'kuana que, nos anos 1960 era casado com uma mulher Sanumá e outra Ye'kuana, vivia entre dois mundos, falando duas línguas, fragmentado, virtualmente, em duas personalidades. Até hoje Lourenço está presente nos relatos tanto dos Sanumá quanto dos Ye'kuana de Auaris, tendo sido uma força política nesse campo intertribal.

Na época do boato, Lourenço viajava de volta a Auaris, depois de uma estada prolongada nos arredores de Boa Vista. Como veremos, o costume de empreender tais viagens de canoa até Boa Vista era comum aos Ye'kuana, seja com o objetivo de travar relações de comércio com os brancos ou trabalhar durante uma temporada nas fazendas próximas à cidade. Tais viagens sempre contavam com a presença de alguns Sanumá, que tinham a função de garantir a passagem dos Ye'kuana pelo território Yanomami. Em 1974, quando Lourenço estava em uma dessas viagens, surge o boato de sua morte, ora executada por um Sanumá, ora executada por outros inimigos, ora por algum branco desconhecido.

Ramos (1980), ao analisar o boato, apontou que os Ye'kuana residentes no que ela denomina de “Colônia”, grupo de casais interétnicos que viviam em Auaris, não

eram bem-vistos pelos demais Ye'kuana, mas tampouco se sentiam à vontade para viver com os Sanumá. Acabaram criando seu próprio espaço, marcado pela ambigüidade, cujo ícone era seu líder, Lourenço:

Lourenço, apesar do sotaque, fala fluentemente o Sanumá e goza de grande prestígio na parte Sanumá de Auaris. Tanto pode apresentar-se ao estilo Sanumá, esbravejando e gesticulando, como no ritual de chegada de visitantes, quanto ao estilo Maiongong [Ye'kuana], imóvel, de braços cruzados, fala quase inaudível, suave e dura ao mesmo tempo, vinda do alto de uma auto-imagem de superioridade. A complexidade da figura de Lourenço casa-se perfeitamente com o tom do boato, essa elaborada sobreposição de ambigüidades e incertezas... (Ramos 1990: 265).

Lourenço foi morto em setembro de 1990 por garimpeiros. Na época, alguns de seus filhos com sua esposa ye'kuana ainda viviam com ele, já não mais na “colônia”, mas no Olomai, um pequeno igarapé do Rio Auaris a cerca de um dia e meio de viagem rio abaixo, juntamente com os demais membros de seu grupo residencial. Hoje, todos os filhos de Lourenço com sua esposa ye'kuana são casados com Ye'kuana e apenas um desses casais não mora mais em Auaris, mas em outra comunidade ye'kuana. Quanto aos filhos da esposa sanumá, vivem espalhados por algumas comunidades sanumá de Auaris. Um dos genros sanumá de Lourenço, Saula³⁴, casado com uma de suas filhas resultante de sua união com a mulher sanumá, tem destaque em Auaris não apenas entre os Sanumá, pois é líder de uma de suas comunidades e respeitado xamã, mas também entre os Ye'kuana, que sempre citam este homem como alguém que se diferencia dos demais sanumá por ser uma pessoa dotada de qualidades caras aos Ye'kuana, como saber fazer canoa, ralo, tipiti, ser um bom xamã e manter pulso firme na condução de sua comunidade, onde todos devem ter suas próprias roças. Como não poderia deixar de

³⁴ Sabendo da etiqueta sanumá em torno dos nomes pessoais, que são secretos, tive o cuidado de certificar-me que os nomes que me eram revelados poderiam ser eventualmente escritos em meu trabalho. Obtive tal autorização por se tratarem de nomes já há muito do domínio público.

ser, os Ye'kuana reportam o caráter ilibado desse sanumá ao fato de ter convivido com Lourenço e com ele aprendido “coisas da cultura ye'kuana que mudaram seu pensamento”. Tive a oportunidade de visita na sua comunidade, Kalise, para entrevistá-lo. Simpático e bastante eloqüente, recebeu-me em sua comunidade, que fica a cerca de quatro horas de viagem de barco abaixo de Fuduwaaduinha. Lá contei com o auxílio de um de seus filhos, que fala português, como intérprete – a entrevista foi na língua Sanumá e o intérprete traduzia para a língua sanumá as minhas perguntas, feitas em português, e depois traduzia as respostas em sanumá para o português. Tive a oportunidade de saber um pouco da história do contato dos Ye'kuana e Sanumá através de outra ótica, bem como informações privilegiadas sobre o convívio de ambos os grupos no tempo da “Colônia”. Juntou-se a Saula outro homem maduro para ajudá-lo a responder às minhas perguntas, o que enriqueceu ainda mais o relato. Segundo Saula,

Lourenço veio da Venezuela com o pai. Quando chegou ao Brasil, onde hoje é [comunidade sanumá de] Taila, ele conheceu o pessoal sanumá que estava lá. Fizeram grande amizade. Nessa época, havia poucos jovens na comunidade, dentre eles uma moça chamada Kalosa. Lourenço pediu a Mosonawa, que era o tuxaua, para casar com ela. Mosonawa foi então conversar com o pai da moça [Heleböwö, importante xamã], que aceitou a união. Quando Lourenço casou, construíram uma casa para ele e a mulher perto da comunidade.

Os Ye'kuana nessa época moravam no Koaxinha [região ainda mais abaixo do Kalise], era o pessoal do Néri [atual tuxaua de Fuduwaaduinha de 75 anos]. Eles foram visitar Lourenço e disseram que precisavam acabar com os Sanumá, por causa dos roubos constantes. Quem roubava os Ye'kuana eram os Azagoxi döbö, que moravam com o pessoal de Mosonawa. Os Ye'kuana convidaram o pai de Lourenço para ir ao Koaxinha, e lá ele defendeu os Sanumá, dizendo que os roubos

acabariam, não seria preciso matá-los. O pessoal do Koaxinha ficou com raiva dele.

Entretanto, a história da briga entre Sanumá e Ye'kuana começou muito antes disso. No igarapé Walalaibo, hoje chamado Hasamo, existia uma grande comunidade Sanumá. Lá moravam os salidili döbö, Heleböwö e Mosonawa, que eram dois sapuli [xamã]. Eles moravam rio abaixo e os Ye'kuana moravam rio acima. Os Azagoxi döbö, que eram valentes, convidaram esse pessoal para ir até a comunidade dos Ye'kuana e lá chegando roubaram terçados, cachorros e canoas. Os Ye'kuana ficaram revoltados.

No dia seguinte, sabendo que os Ye'kuana viriam atrás deles, os Sanumá embrenharam-se na mata e fizeram um acampamento. Os Ye'kuana foram descendo pelo rio até encontrá-los. Era noite e os Sanumá estavam preparando uma caça para comer quando eles chegaram. Os Ye'kuana enxergaram no escuro porque tinham suas lanternas de fogo, os Sanumá não viram a aproximação. Eles atiraram com suas espingardas e mataram os Sanumá. Apenas uma mulher e seu filho sobreviveram, porque ela subiu em uma árvore com a criança e os Ye'kuana não viram. Mosonawa e Heleböwö, pai da mulher de Lourenço, já haviam ido embora antes da chegada dos Ye'kuana e por isso conseguiram se salvar.

Após essa briga, alguns Ye'kuana de outra comunidade convidaram os Sanumá para uma visita. Chegando lá, os Sanumá comeram beiju, tomaram chibé e depois os Ye'kuana disseram que iriam caçar. Partiram então em duplas, um Ye'kuana e um Sanumá de cada vez. Cada Ye'kuana carregava sua espingarda. Quando os Sanumá que ainda não haviam partido escutavam um tiro, os Ye'kuana diziam: 'olha lá, acho que mataram um veado', mas na verdade era o Ye'kuana atirando no Sanumá que o acompanhava. Um dos Ye'kuana que haviam ficado chamou dois Sanumá, Kalepo e Plei, para buscar batata-doce. Quando Plei estava abaixado tirando batata, o Ye'kuana apontou a arma para as costas dele, mas Kalepo avisou. O Ye'kuana tentou atirar em Kalepo mas não conseguiu. Eles brigaram, mas Kalepo conseguiu fugir correndo.

Passou-se muito tempo até que os Ye'kuana tentaram fazer amizade novamente com os Sanumá. Os Ye'kuana haviam descido o rio para fazer uma roça grande e os Sanumá foram até a aldeia deles fazer uma visita. Chegando lá, a aldeia estava vazia, só havia uma velha dentro de casa. Eles pediram para que ela abrisse a porta, mas ela ficou com medo. Havia uma brecha na parede e um dos Sanumá foi olhar, a velha aproveitou e jogou pimenta no olho dele. Os outros ficaram revoltados, arrebentaram a porta e mataram a velha. Os Sanumá fugiram com medo da retaliação dos Ye'kuana e foram para a Venezuela. Kalepo, que era sapuli, ia mostrando o caminho para que eles voltassem à terra deles. Permaneceram lá por muito tempo, na comunidade Mamapi duli. A princípio era bom, não havia doenças, mas depois muitos começaram a morrer. Oikoma, um sapuli, viu que a terra não era boa e pediu para que todos voltassem para o Brasil, pois a terra aqui era boa. Nessa época, havia cessado a briga com os Ye'kuana. Isso tudo aconteceu antes de Lourenço chegar aqui. Na verdade, foi quando eles retornaram da Venezuela que Lourenço chegou, algum tempo depois.

Quando o pai de Lourenço chegou com ele e pediram Kalosa em casamento, os Sanumá pensaram, se casarmos uma filha com o Ye'kuana quem sabe eles [Lourenço e o pai] ficarão do nosso lado e nos defenderão dos outros.

Houve uma outra briga também, depois que os Ye'kuana haviam matado os Sanumá. Os Sanumá foram atrás deles e chegaram à comunidade atirando flechas, mas os Ye'kuana atiraram e mataram o pai de Mosonawa. Com a briga os Ye'kuana fugiram de canoa rio abaixo e Heleböwö, que era sapuli, ficou com muita raiva e afundou uma canoa cheia de so'to³⁵.

Lourenço casou com a mulher Ye'kuana e teve cinco filhos, todos ainda vivos. Da união com a esposa Sanumá restam três vivos: minha mulher, a mulher de Mateus [Sanumá que vive em Polapiú], e José [líder da comunidade que leva seu nome, o único filho Sanumá de Lourenço que é fluente em Ye'kuana; há ainda Alugusima, também casada em Polapiú].

³⁵ Um homem Ye'kuana também me relatara tal evento, em que durante uma viagem de canoa uma das embarcações afundou. Os Ye'kuana também tinham certeza de que fora obra de um xamã sanumá.

Eu morava na Venezuela, foi lá que nasci. Meu irmão era sapuli e viu que a terra não era boa, então decidimos mudar. Viemos para a região de Auaris onde já viviam outros Sanumá. Eu casei com uma moça, mas ela era muito ciumenta e eu mandei ela embora. Eu era um excelente caçador, matava muitos bichos. Foi quando fui a uma festa e conheci Lourenço, então ele disse que queria casar uma filha comigo. Kalioko [homem sanumá que vive rio acima] falou comigo, mas eu fiquei assustado, porque ela era filha de um napö³⁶ e eu não sabia fazer as coisas deles, canoa, tipiti, ralo. Lourenço conversou comigo e disse, não tenha medo, não pare de caçar, eu quero que você case com minha filha e continue caçando. Os outros Ye'kuana sempre perguntavam se eu tinha feitiço para matar tanta caça. Eu cacei muito para ajudar a terminar de criar minha esposa, mas antes de casarmos Lourenço brigou comigo [na realidade foi a mulher de Lourenço, Kalosa, quem brigou, num célebre duelo de pauladas³⁷] e eu disse que não queria mais a filha dele.

Nessa época, ela estava ficando moça. Eu tinha ciúme dela, mas dizia que ia embora para a Venezuela. Ela já havia menstruado e quando soube que eu ia embora, pegou minha rede e amarrou na casa dela. O pessoal disse a ela, você falou com teu pai, ele vai brigar com você, ela respondeu, se meu pai brigar eu deixou ele, se meu pai não disser nada eu fico com ele. Foi assim que ficamos juntos, porque Lourenço não disse nada.

No começo eu achava diferente, tinha medo de morar com Lourenço, porque eu não sabia fazer as coisas, só sabia caçar. Lourenço dizia aos outros Ye'kuana que havia me dado a filha porque sabia que eu iria ajudá-lo e, de fato, eu ajudei, trabalhei muito, ajudei os Ye'kuana a abrir roças. O pessoal gostava de mim. Lourenço me ensinou a fazer tipiti, ralo e canoa. Fui aprendendo devagar, somente wajaa³⁸ eu não aprendi.

³⁶ Os Sanumá referem-se aos Ye'kuana como napö döbö; döbö é o sufixo que indica plural.

³⁷ Alcida Ramos, comunicação pessoal.

³⁸ Tradicionais paneiros ye'kuana, utilizados para servir alimentos. São decorados com motivos tradicionais, cujos desenhos estão associados à histórias wätunnä.

Lourenço construiu uma casa perto dos Ye'kuana, mas não dava certo e os Ye'kuana pediram para que ele mudasse. Nessa época, Donald [Donald Borgman, missionário americano da MEVA que viveu muitos anos em Auaris] queria abrir uma pista de pouso no Olomai e chamou os Sanumá para irem para lá, então Lourenço foi. Eu fui também com minha esposa.

Depois que mataram Lourenço eu fiquei ainda muito tempo morando no Olomai, mas não quis mais ficar porque aquela terra estava suja de sangue, não era boa. Eu não queria ir embora porque sentia que meu sogro ainda estava ali, mas tive que ir. Eu vi que a terra não estava mais boa para viver, estava estragada, suja de sangue³⁹.

Como vimos na fala de Saula, as brigas envolvendo ambas as etnias datam de muito tempo. A chegada de Lourenço e seu casamento com uma mulher Sanumá, entretanto, alteram profundamente o curso das relações entre os grupos, selando, ainda que a contragosto de muitos, o início de uma relação não mais marcada por guerras, mas por uma paz conseguida a duras penas e mantida em meio a grande desconfiança. Hoje, as relações entre Ye'kuana e Sanumá são marcadas por outro signo: o medo do poder dos xamãs Sanumá. Antes, quando existiam poderosos *föwai* em Auaris, os Ye'kuana desafiavam os Sanumá sem temor, pois acreditavam-se superiores em força física e xamanística. Hoje, sem *föwai* para defendê-los, os Ye'kuana temem os feitiços Sanumá. Saula acredita que não só o temor aos xamãs, mas outros fatores impedem os Ye'kuana de empreenderem guerra contra os Sanumá:

Hoje em dia os Sanumá de Auaris roubam os Ye'kuana, fazem visitas à comunidade e arrebatam os cadeados das canoas, levando-as embora. Os Sanumá de lá roubam os napö e por isso os napö tratam os Sanumá tão mal. Se não houvesse a presença da FUNAI, da FUNASA e o

³⁹ Ramos (1996) analisou em um artigo o evento trágico da morte de Lourenço.

pessoal do quartel, os Ye'kuana matariam os Sanumá e a briga começaria. Somente dois homens, Marco Antônio e Mário Lopes, da comunidade Ye'kuana defendem os Sanumá, pois eles dizem que se alguém matar um Sanumá, os outros vão jogar um feitiço neles e todos os Ye'kuana vão morrer.

A presença dos brancos na área modificou as relações entre Sanumá e Ye'kuana, mas as próprias relações dos brancos com cada povo também são marcadas pela hostilidade entre ambos. Desde a década de 1960, quando a MEVA era a única presença branca em Auaris e os missionários mantinham uma clínica de atendimento médico, tal atendimento, que tinha como público-alvo tanto Sanumá quanto Ye'kuana, era feito em horários diferenciados, para evitar encontros constrangedores (Ramos 1990). Hoje a situação, embora diversa, permanece tensa. Cada comunidade de Auaris possui um pequeno alojamento onde permanece um funcionário da equipe de saúde da FUNASA que fica responsável pelo atendimento da população. A cada quinze dias, há uma troca de equipe. Os casos mais graves, entretanto, são levados para o posto de Auaris, onde há um hospital (Bisserra 2006), que fica próximo ao posto da Funai e à comunidade Sanumá de Auaris, à beira da pista de pouso, a cerca de dez minutos de barco de Fuduwaaduinha, rio acima. No posto há alguns recursos a mais, além da presença da enfermeira-chefe da equipe e da proximidade da pista, para o caso de uma eventual remoção para Boa Vista. No hospital, em um grande galpão, ficam hospedados os internos, independente de serem Sanumá ou Ye'kuana. Por diversas vezes, presenciei ou ouvi relatos, tanto de funcionários quanto dos próprios Ye'kuana, de situações tensas no posto. Os Ye'kuana não gostam de ficar internados ao lado dos Sanumá, por diversos motivos. Alegam que estes fazem uma enorme sujeira nas acomodações, argumento usual para marcar a distância que têm deles, mas, muitas vezes surgem situações mais

delicadas. Por exemplo, dada a aversão dos Ye'kuana por cadáveres, que consideram altamente poluidores e perigosos, o que os leva a se recusarem a ter contato com os seus próprios mortos, sempre que um paciente sanumá entrava em estado de morte iminente, os Ye'kuana recusavam-se tanto a permanecer no alojamento quanto a ser atendidos pelo funcionário que tivesse tocado o moribundo que viesse a falecer. Assim, por várias razões, os pacientes Ye'kuana preferiam passar o dia no posto e à noite retornar a suas casas, do outro lado do rio, comprometendo-se a voltar no dia seguinte para continuar o tratamento. Em casos graves, quando os pacientes não podiam se locomover, ficavam internados na enfermaria e não no alojamento, sob pena de se evadirem caso fossem obrigados a dividir instalações com os Sanumá.

Dos descendentes de Lourenço e Helena, sua esposa ye'kuana, apenas o mais novo, Rui Lourenço, não vive em Fuduwaaduinha. Felícia e Amância, as filhas mais velhas, casaram-se com um Ye'kuana e vivem lá. Felícia conta que quando a mãe morreu elas foram viver em Olomai com o pai e os irmãos sanumá. Ela adoeceu e veio para Auaris para tratar-se com os missionários da MEVA. Conheceu Hélio, com quem se casaria. Filho de um importante líder ye'kuana de Auaris, Hélio decidiu casar-se com ela, mas não teve a aprovação da família, pois esta argumentava que a mulher havia sido criada junto aos Sanumá. O pai de Hélio, entretanto, acabou aceitando a união, pois o filho lhe dissera que casaria com ou sem sua benção. Hélio foi até o Olomai e trouxe as duas irmãs, com as quais casou, tendo recebido autorização de Lourenço. Anos depois, Hélio morreria repentinamente, segundo os Ye'kuana vítima de *kanaimma*, seres malévolos que vivem na floresta⁴⁰.

Manoel Lourenço, por sua vez, teve seu casamento com uma Ye'kuana arranjado pelos próprios parentes da moça. Quando Manoel ainda era rapaz, Néri,

⁴⁰ Os *kanaimma* ou *kanaimé* são identificados pelos Ye'kuana com os poderosos feiticeiros Macuxi. Sobre *kanaimma* ver Butt-Colson (2001) e Whitehead (2001).

tuxaua de Fuduwaaduinha, chamou-o junto com o pai, Lourenço, e disse-lhe que ele deveria casar com Sônia, jovem ye'kuana. A mãe de Sônia, que tinha parentesco com Helena, falecida esposa de Lourenço, não queria que ele casasse com uma mulher Sanumá. Entretanto, ele voltou para Olomai com o pai, pois estavam iniciando o processo de mudança para lá e ele trabalharia na derrubada da mata para o plantio das novas roças. Cerca de um ano depois, convidado para uma festa em Fuduwaaduinha, onde bebeu muito caxiri, adormeceria solteiro na festa e acordaria casado, na casa do sogro. Fora levado para lá enquanto dormia. Após a refeição matinal em companhia dos novos afins, Manoel passou a viver em Fuduwaaduinha.

Cicita, a filha caçula, havia sido prometida ao marido desde criança, antes da mudança para Olomai. Quando as irmãs mudaram para Fuduwaaduinha, levaram-na e então ficou mais fácil realizar o casamento, até então apenas uma promessa que poderia ou não ser cumprida.

Iadanaawi

Wanaadi criou Fañudu⁴¹ nas corredeiras Maipures, no Orenoco. Não houve tempo para que Wanaadi fizesse a casa deles, porque Odo'sha conseguiu chegar antes. Wanaadi, fugindo de Odo'sha, entrou no rio e desceu até o Atabapo, onde criou os Winavi (Puinave). Para eles, Wanaadi construiu uma grande e bonita casa.

Odo'sha queria usar Fañudu para vingar-se de Wanaadi e disse-lhes que Wanaadi era mau e os havia abandonado. Instigou-os a fazer guerra contra os Winavi, tomar-lhes casa e bens, pois haviam sido preteridos por Wanaadi. Kajiudu, chefe dos Fañudu, chefiou o motim contra os Puinave. Foi assim que começaram as guerras e injustiças na terra.

⁴¹ Homem branco, identificado com os colonizadores espanhóis. Em outra versão aparece como *Feiyudu*.

Wanaadi seguiu adiante e criou Iadanaawi⁴² em Ankosturaña⁴³, um povo rico e com uma bela aldeia. Wanaadi os fez tão sábios quanto Fañudu. Eles eram bons e Wanaadi ensinou-os a trocar bens com outras pessoas, bens que eles possuíam e os outros povos necessitavam. Iadanaawi era o dono do ferro.

Wanaadi deixou os Iadanaawi e seguiu criando mais gente. Ele queria povoar a terra, criando mais pessoas para lutar contra Odo'sha. Wanaadi foi até o mar, dama, pensou, pensou e criou Amenadiña⁴⁴ e Hurunko, um povo rico, forte e sábio.

Wanaadi chegou até o monte Kadaka, onde criou Kadakanha⁴⁵, uma bela cidade, cheia de casas. Kajiudu ouviu falar de Kadakanha e resolveu tomá-la de Wanaadi. Chegando lá, após discutirem com ele, prenderam-no e levaram-no a um morro, onde foi deixado para morrer. Fañudu deixou um vigia, que deveria avisá-los quando Wanaadi morresse. Wanaadi era föwai [pajé] e sonhou que estava livre. Assim, ele conseguiu ir embora. O guarda virou um galo e gritou “Wanaadi nõtamai!”,⁴⁶ “Wanaadi se foi!”. Até hoje os galos cantam assim.

Wanaadi voltou para sua casa em Kushamakaadi e de lá seguiu de canoa pelo Rio Orinoco para fazer mais pessoas. Ele queria derrotar Odo'sha. Ele criou Shidishina (Sanumá), que surgiu como um povo bom, mas também foi enganado por Odo'sha, que, assumindo as feições de Wanaadi, mandou os Shidishina comerem Mamaaku, para que ficassem sábios e fortes. Eles foram, comeram e ficaram loucos.⁴⁷

Surgem duas formas de homem branco, um corrompido por Odo'sha imediatamente após a criação, outro que permanece durante longo período seguindo os

⁴² A outra criação do homem branco, por *Wanaadi*.

⁴³ A cidade venezuelana de Angostura, hoje Ciudad Bolívar.

⁴⁴ Segundo de Civrieux (1980), o principal forte holandês, situado na boca do Rio Essequibo, onde hoje é a Guiana. Amenadiña refere-se ao primeiro forte holandês, Kijkoveral, renomeado mais tarde de forte Zeelandia. Os Ye'kuana viajavam até Amenadiña para empreender relações comerciais com os holandeses.

⁴⁵ A cidade de Caracas.

⁴⁶ *Nöta*, verbo Ir, -ai, sufixo que indica ação no passado imediato, primeira pessoa.

⁴⁷ Essa versão de *wätunnä* é uma combinação de dados coletados por mim em Auaris e da versão coletada por Marc de Civrieux em seu livro *Watunna, an Orinoco Creation Cycle*.

ensinamentos de Wanaadi. Isto é reforçado pelos Ye'kuana, que dizem existir “brancos bons e brancos ruins”, os descendentes de Fañudu e Iadanaawi. A Iadanaawi, que se mostrou bom e sábio, foi confiada a posse de vários bens que deveriam ser compartilhados com outros povos em troca de outros bens que não possuíam. Wanaadi distribuiu dentre os povos a posse dos bens, para que todos pudessem estabelecer alianças mantidas através das relações de troca. Tal ensinamento levou os Ye'kuana, os únicos que permaneceram até hoje seguindo suas palavras, a se tornarem grandes comerciantes, famosos por suas viagens comerciais por todo o maciço guianense, criando redes de troca que envolveram, em distintos períodos históricos, os mais diversos povos, como atestam não só sua tradição oral, mas também as fontes históricas e bibliográficas⁴⁸.

A criação dos dois “tipos” de homem branco, narrada em *wätunnä*, ilustra a convivência ambígua que os Ye'kuana tiveram com espanhóis, portugueses e holandeses. Posteriormente, essa diferenciação não se daria mais pela via de diferentes culturas e povos, mas de diferentes “associações”, com relação aos papéis desempenhados por estes na convivência com os Ye'kuana. Não se trata mais de diferentes “povos”, mas de diferentes “papéis”: missionários, antropólogos, fazendeiros, etc. Tal diferenciação também foi incorporada aos relatos de *wätunnä*, como veremos. Como tantas outras tradições de povos amazônicos, por sua própria natureza dinâmica, *wätunnä* incorporou vários acontecimentos históricos, traduzindo-os para a linguagem ye'kuana e transformando-os, dando-lhes cor e sabor local. Os relatos de *wätunnä* também incorporam elementos advindos das relações estabelecidas com esses “outros”, vestindo-os com uma nova roupagem. O caso mais marcante talvez seja a influência do discurso missionário, sobretudo do lado venezuelano. Como veremos no capítulo 4, a

⁴⁸ Cf. Arvelo-Jiménez 1974, 1991; Arvelo-Jiménez e Castillo, 1989; Arvelo-Jiménez e Mendez, 1981; Coppens, 1971; Lauríola, 2003; Melatti, mimeo.; Koch-Grünberg, 1979.

MEVA, embora presente em Auaris desde os anos 1960, não conseguiu introduzir o discurso religioso com sucesso dentre os Ye'kuana do lado brasileiro. Tendo acompanhado o impacto que a conversão causou do outro lado da fronteira, nas vidas dos seus parentes, os Ye'kuana do lado brasileiro recusaram a nova religião. A diferença é perceptível mesmo entre as comunidades ye'kuana da Venezuela que não são adeptas de nenhuma religião missionária, católica ou protestante. Dos meus quatro instrutores principais de histórias *wätunnä*, dois deles nascidos e criados em Auaris, outros dois nascidos e criados na Venezuela, apenas estes últimos narraram, em versões muito próximas, episódios de *wätunnä* em que é possível facilmente identificar a influência do discurso cristão. Essas versões juntam-se ainda à versão colhida por Civrieux em comunidades ye'kuana na Venezuela. Segundo essas versões, depois de criar os Sanumá, *Wanaadi* retorna mais uma vez a Kushamakadi, onde é aprisionado novamente por Fañudu e em seguida crucificado. Levado para o alto de um morro, onde deveria ficar até a morte, mais uma vez usa seus poderes para escapar de seus inimigos. Dessa vez, entretanto, *Wanaadi* deixa seu corpo morto na cruz e vai embora sob a forma de *dhamodedö*, algo equivalente a “espírito”. O galo, servindo de vigia, volta a cantar “*Wanaadi nõtamai!*”, “*Wanaadi partiu!*”. Entretanto, quando Fañudu retorna e vê o corpo morto na cruz, não acredita no galo e pensa que *Wanaadi* está, de fato, morto. Como foi inicialmente enganado por Odo'sha, os Fañudu pensam que o mal foi erradicado, porque associam *Wanaadi* a Cajushäwa. Param de procurar por *Wanaadi* – afinal ali jazia seu corpo morto – e guardam a cruz como um signo de sua morte.

Todas as versões a que tive acesso (inclusive a de Civrieux) concordam, entretanto, sobre o destino de Iadanaawi: depois da partida de *Wanaadi* para o céu, Iadanaawi, sozinho aqui na terra, fica à mercê dos truques de Odo'sha. Iadanaawi, após sonhar com Odo'sha, passa a agir sob sua influência, mantendo um péssimo

relacionamento com seus familiares. Fañudu percebe isso e rapta a irmã de Iadanaawi, casando-se com ela e tendo muitos filhos. É assim que começa a mistura do bom Iadanaawi com o mau Fañudu. Como aconteceu com os Sanumá, Iadanaawi nunca mais seria o mesmo. Foi o fim para o sábio povo dono do ferro e ainda mais para os Ye'kuana, que passaram a contar com um aliado a menos na luta contra Odo'sha. É por isso, dizem os Ye'kuana hoje, que os brancos exploram os outros povos, porque usam os bens e a sabedoria a que tiveram acesso para dominá-los.

Há muito os Ye'kuana sabem o que é sofrer as conseqüências da vitória de Odo'sha sobre Iadanaawi. Não apenas nos relatos de *wätunnä*, mas na memória dos velhos mora ainda o terror das histórias contadas por seus pais sobre as atrocidades cometidas pelos colonizadores, ou melhor, pelos descendentes dos terríveis Fañudu. Uma das figuras mais constantes em tais relatos é a de “*Fune*”, que aprisionava índios para o trabalho escravo na extração da borracha. Trata-se de Tomás Funes, barão da borracha na Venezuela que, segundo as fontes históricas, aterrorizou a população indígena com suas incursões de preação de escravos. Não só os Ye'kuana, mas também a população Aruak guarda memórias daquelas incursões (Hill, 1984).

Ao longo de quase 50 anos, de 1880 a 1920, a região do Orenoco sofreu com a exploração de borracha em terras indígenas, sendo os Ye'kuana o seu principal alvo. Funes, ex-militar, passou a controlar os seringais da região. Somente com a crise da borracha e a descoberta de vastas reservas de petróleo na Venezuela e em outras regiões, o Amazonas venezuelano deixou de ser foco de interesse econômico. Iadanaawi rompeu o mandado de Wanaadi e, influenciado por Odo'sha, buscou conquistar o território ye'kuana.

Fañudu, segundo conta *wätunnä*, tomou Karakanha de assalto, passando a viver lá. Os espanhóis, portanto, sempre foram temidos pelos Ye'kuana e, certamente, deve-se

a eles a sua dispersão pelo sul da Venezuela. De acordo com homens e mulheres de Auaris, cujos pais relatavam os episódios de fuga dos colonizadores, os Ye'kuana fugiam à noite levando mulheres e crianças, temendo o aprisionamento. Quando sabiam que os espanhóis estavam próximos, evadiam-se, muitas vezes chegando a passar um ano sem destino certo, acampados na mata:

O contato com os brancos começou no monte Ye'kuana (De'kuanajödö). Os espanhóis chegaram procurando por ouro e diamante. Um Iadanaawi, dizendo-se tuxaua, matava as pessoas, escravizava os índios. Os Ye'kuana começaram a se espalhar pela região, fugindo dos espanhóis, a partir do monte Ye'kuana.

Tradicionalmente, os Ye'kuana viviam nas cabeceiras dos rios. Somente com a chegada dos espanhóis começou a dispersão, as fugas. Funes e seus soldados saíam aprisionando índios. Nessa época, minha avó materna estava grávida e minha família fugiu para o lado brasileiro. Meu pai nasceu lá, em um igarapé perto do Olomai. Depois, eles mudaram para um lugar logo abaixo da cachoeira do Tucuxim e viveram lá por muito tempo. Ainda assim, alguns espanhóis chegaram até lá, houve batalhas. Os Maaku viviam naquela região e juntaram-se aos Ye'kuana para combater os brancos. Conseguiram matar todos os invasores e assim puderam continuar vivendo lá.

Em wätunnä também há registro não apenas das fugas, mas das batalhas que os Ye'kuana empreenderam contra os brancos:

Houve guerra contra os espanhóis, Fañudu. Os espanhóis invadiram as terras ye'kuana e mataram muitas pessoas, escravizaram outras tantas. Aiyuku, herói ye'kuana, resolveu então acabar com os espanhóis.

Antes mesmo dos espanhóis chegarem à comunidade, Aiyuku já sabia que eles estavam vindo. Raios anunciavam a chegada; Aiyuku sabia, ele olhava longe, no campo, via pessoas chegando com chapéu branco na cabeça. Então ele escondia a família dele em segurança, ia até os espanhóis e os matava, matava muitos, matava rápido, depois sumia. Ele não tinha espingarda, usava uma arma de madeira.

Quando Aiyuku via os raios ao longe, ele sabia que eram os espanhóis chegando. Muitas vezes ele não esperava por eles, mas saía em busca dos acampamentos espanhóis e atacava quando eles estavam dormindo. Aiyuku quase acabou com os espanhóis. Eles passaram a temer e não invadiram mais as terras dos Ye'kuana durante muito tempo.

A reaproximação dos brancos deu-se de forma lenta, até que os Ye'kuana perdessem o medo e ficassem definitivamente convencidos de que havia cessado o desejo de Iadanaawi por mão-de-obra indígena escrava. É quando se iniciam as relações de trabalho remuneradas e as trocas comerciais com os venezuelanos, em localidades próximas às comunidades ye'kuana, tais como Puerto Ayacucho e Ciudad Bolívar. Do lado brasileiro, quando Boa Vista surge como cidade, os Ye'kuana já tinham relações com os brancos do outro lado da fronteira e não os temiam mais. Para eles foi de fato um alívio contar com um centro comercial mais próximo, ainda que a viagem até lá demorasse mais de 30 dias descendo o rio. Nos anos 60, já não era novidade empreender viagens comerciais rio Auaris abaixo, ou buscar emprego temporário nas fazendas em torno de Boa Vista, para obter bens ocidentais como pagamento. Foi durante essas viagens que alguns homens ye'kuana tiveram a oportunidade de trabalhar na abertura de pistas para a FAB em áreas indígenas de Roraima e negociaram então a abertura da pista de Auaris, como relata o tuxaua Néri:

Em 1960-1961 eu, Peri, Albertino e mais dois Ye'kuana da Venezuela descemos o rio em viagem com destino a Boa Vista. Nessa época já haviam missionários em Waikás e o pessoal da FAB também estava por lá. Quando encontramos com eles, perguntaram onde estávamos indo. Albertino⁴⁹ respondeu, nós vamos em busca de trabalho, vamos levar canoa para vender. Então eles conversaram sobre a situação de saúde em Auaris, Albertino contou que nós estávamos sofrendo, havia gente morrendo de malária. O pessoal da FAB disse, então nós vamos sobrevoar a casa de vocês lá em Auaris. Albertino veio junto com eles no avião, um Cessna, mas quando chegaram, não havia clareira e não puderam descer. O major disse, é melhor que vocês façam a pista, assim poderemos levar remédio até vocês. Eles estavam abrindo uma pista em Waikás então contrataram a gente para trabalhar com eles, assim aprenderíamos o trabalho. Eles disseram, fiquem aqui trabalhando conosco, vocês vão sofrer muito lá em Boa Vista. Acertamos o pagamento, uma espingarda para cada um. O pessoal trabalhou na pista de Waikás, depois na de Surucucus. Depois, foram fazer uma terceira pista; quando já haviam começado, descobriram que estavam em território venezuelano, tiveram que abandonar tudo. Então vieram fazer a pista daqui. Eles jogaram as ferramentas do avião, nós começamos o trabalho.

A construção da pista de pouso de Auaris inaugurou uma nova fase na relação dos Ye'kuana com os brancos. Após algumas visitas de comandantes da FAB, chegaram a Auaris os primeiros missionários da MEVA e se instalaram. Para os Ye'kuana, essa chegada marca a nova fase não só das relações com os próprios brancos, mas o início de uma reviravolta. Os brancos não trariam apenas suas quinquilharias e seus remédios (e também suas doenças), mas trariam também cada vez mais Sanumá. A população Sanumá passa a crescer aceleradamente, engrossada por migrantes vindos do lado venezuelano em busca dos bens ocidentais e do atendimento de saúde trazidos pela

⁴⁹ Líder de Auaris já falecido, um dos primeiros a aprender o português, pois seu pai, Apolinário, viera da Venezuela para Auaris, onde Albertino foi criado. Apolinário falava espanhol e ensinou a língua ao filho, para que este pudesse estabelecer relações comerciais com os brancos.

missão. Três décadas depois somar-se-iam aos missionários os soldados do 5º Pelotão de Fronteira, os funcionários da FUNASA e da FUNAI. Além disso, com a recente introdução de vôos regulares para Auaris trazendo quinzenalmente funcionários da equipe de saúde, o acesso a Boa Vista tornou-se mais fácil, incluindo aí não mais homens apenas em busca de transações comerciais, mas jovens e até mulheres.

As imagens acerca dos brancos, ora apresentados como descendentes dos terríveis Fañudu, ora apresentados como descendentes dos bondosos Iadanaawi, também aparecem quando os Ye'kuana narram episódios do contato com os brancos nos dias de hoje. Há relatos da discriminação que sofrem por serem índios (palavra essa introduzida no seu vocabulário a partir do contato, homogeneizando num só termo alteridades tão distintas aos olhos ye'kuana, de modo semelhante ao que ocorreu com os Sanumá⁵⁰), mas, ao mesmo tempo, há relatos de amizades mantidas não só através de relações comerciais, mas outras modalidades de aliança, antes desconhecidas:

Lá em Boa Vista, muita gente não respeita os indígenas. Quando eu estava na CASAI recentemente, uma enfermeira chamou o motorista da kombi que transporta os pacientes até o hospital e disse, vamos, rápido, levar o paciente para o hospital, rápido porque ele está morrendo. O motorista respondeu, então deixa morrer, é índio mesmo. Eu ouvi tudo.

Em Boa Vista há má influência para os jovens, além de muita bebida. Não é como caxiri, é cachaça, muito forte, os rapazes não agüentam. Um vez eu estava lá e um homem me ofereceu cachaça. Eu recusei. O homem insistiu, mas eu continuei recusando, então ele segurou na minha camisa e quis me obrigar a beber. Eu não bebi, fui embora. Eu não bebo cachaça, bebo só para comer, às vezes um pouco de cerveja quando estou na cidade, mas só para me alimentar.

⁵⁰ Cf. Ramos, 1990.

Eu morei dez anos em Boa Vista, trabalhava e morava na casa de uma família. O meu patrão foi como um pai para mim, ele me ajudava, me dava conselhos, era um homem muito bom. Com ele aprendi muitas coisas, ele era mesmo meu amigo. Ele me incentivou a estudar, eu tenho o 2º grau completo. Ele me dizia para tomar cuidado, não beber, escolher minhas amizades, porque há pessoas ruins na cidade, ladrões, traficantes. Alguns jovens ye'kuana que vão para a cidade estudar acabam se envolvendo com as pessoas erradas e fazem muita bobagem, bebem, roubam até mesmo os parentes. Mas muitos conseguem estudar como eu, veja o exemplo dos nossos professores, que já estão até na universidade.

Quando eu morava em Boa Vista, trabalhava em uma loja e meu patrão era uma pessoa muito boa, me tratava bem, confiava em mim, até serviço bancário, depósito, eu fazia, ele me ensinou tudo. Trabalhei lá até o dia em que voltei a Auaris e tornei-me professor, quando concluí o 2º grau. Também fiz bons amigos na escola, até uma namorada eu tinha, mas o namoro terminou porque eu tinha que voltar para perto da minha família. Muitas pessoas discriminam os indígenas, mas tantas outras respeitam, admiram, porque saíamos de nossa comunidade sem sequer falar português e vamos para a cidade aprender.

Veremos nos capítulos seguintes essas relações com os brancos mais detidamente, seja nas viagens comerciais, nas relações com missionários ou com a equipe de saúde. Por ora, resalto apenas essa faceta ambígua da relação com os brancos, permeada pelas imagens plasmadas em wätunnä.

Embora reconheçam a criação de inúmeros povos distintos, cada um com uma língua, cultura e territórios diferentes, conforme narrado em sua tradição oral, os Ye'kuana detêm-se em quatro povos em especial, Mawiisha, Maaku, Sanumá e brancos.

Em *wätunnä*, cada um desses povos, como vimos, é descrito de maneira específica, e tais relatos nos dizem muito não apenas sobre as relações dos Ye'kuana com cada um deles, mas também sobre os próprios Ye'kuana. Por serem próximos e terem desempenhado papel importante na história ye'kuana, as imagens desses povos ajudam a definir a própria identidade ye'kuana.

Mawiisha encarna a alteridade humana mais radical. Canibais, andam pelo mundo como animais, escravizam seres humanos, ou seja, são o extremo oposto do ideal ye'kuana. Os Sanumá estão um passo à frente dos Mawiisha, pois nasceram bons, como seres humanos, mas foram corrompidos por Odo'sha e tornaram-se meio animais, como macacos. Assim, surgem no imaginário ye'kuana como verdadeiros híbridos. Sendo humanos, possuem um território próprio para viver, onde construíram suas casas, embora tenham percorrido o mundo como loucos antes de se fixarem. Entretanto, por serem em parte animais, não cultivavam roças nem tinham uma cultura material desenvolvida como a dos Ye'kuana, dependendo unicamente do que a floresta lhes oferecia para se alimentarem. Foi com o convívio com os Ye'kuana que aprenderam a cultivar alimentos e fabricar os instrumentais necessários para viver, como tipitis, ralos, canoas, cestaria. Os Maaku encarnam a alteridade próxima. Viviam como os Ye'kuana, eram guerreiros, lutaram conjuntamente para combater inimigos comuns, chegaram a celebrar casamentos. Mas logo mostraram que eram outros, transformando uma querela em sentença de morte, comportamento altamente repudiado pela ética ye'kuana, como veremos. Por fim, os brancos, o povo sábio abençoado por Wanaadi com a posse de valiosos bens, mas que não resistiu à influência de Odo'sha e dos terríveis Fañudu. São os outros por excelência dos Ye'kuana.

Os Mawiisha foram exterminados; os Maaku que restaram vivem em território longínquo. Já os Sanumá impuseram-se como vizinhos incômodos. A saída que restou

aos Ye'kuana foi a tentativa de “civilizá-los” para que pudessem ser tolerados mais facilmente. Entretanto, a relação simbiótica, como mostrou Ramos (1980), logo ganhou preponderância sobre o discurso de superioridade ye'kuana.

No passado, as relações comerciais com os Sanumá supria os Ye'kuana sobretudo de bolas de algodão, que não cultivavam. Hoje impera a prestação de serviços xamânicos e funerários por parte dos Sanumá. Os Ye'kuana, porém, jamais deixaram de delegar esses vizinhos a uma posição inferior que, crêem, lhes cai tão bem, o que é fonte de frequente chistes, anedotas e pilhérias. Crianças ye'kuana, por exemplo, costumam xingar umas às outras de *Shidishina*, como ouvi tantas vezes. Uma vez, no início da noite, enquanto eu escrevia minhas notas diárias, minha casa encheu-se de crianças, como era usual. Elas me pediam biscoitos insistentemente, por mais que eu lhes dissesse que não tinha biscoitos para dar-lhes. Uma das mães aproximou-se. As crianças, percebendo que não ganhariam biscoitos, antes de serem levadas à força, tentaram conseguir outra coisa: bananas de um cacho pendurado para amadurecer. A mãe, ouvindo tudo, irrompeu porta adentro, gritando “para casa agora, vocês estão parecendo filhos de Sanumá”!!

Os brancos são os “outros” mais ambíguos. A ambigüidade está em sua própria essência, pois que resultam da mistura dos graciosos Iadanaawi com os terríveis Fañudu. Resta aos Ye'kuana aprender com eles toda a sabedoria que lhes foi confiada, e a não repetir seus erros, pois serão agraciados no próximo ciclo com a posse de seus valiosos bens. Embora sejam o símbolo da morte cultural dos Ye'kuana, são, no entanto, um mal necessário à redenção do povo de Wanaadi.

CAPÍTULO II – SOBRE ANIMAIS E HOMENS

Ao criar a Terra Wanaasedö, como vimos no capítulo anterior, povoou-a inicialmente com os animais na terra e no ar, depois os peixes na água. Os animais alimentavam-se de frutas e viviam em harmonia, até que ele criou os seres humanos. A partir de então, começou uma batalha que se estende aos dias de hoje.

A exemplo de grande parte dos povos indígenas amazônicos, os Ye'kuana relatam que nesse passado remoto os animais viviam como vivem os humanos, organizados em sociedade, em suas aldeias, celebrando seus rituais. As histórias orais desses povos amazônicos relatam, assim como *wätunnä*, a saga de humanos e animais em um tempo em que se celebravam casamentos entre as espécies. Veremos neste capítulo como os animais perderam sua condição de humanidade ao longo da convivência com os homens e passaram a ser por estes dominados. Entretanto, jamais perderam o papel privilegiado no imaginário indígena, sendo fonte contínua de inspiração para reflexões as mais elaboradas e que levaram – e ainda levam, como veremos – gerações de antropólogos a debruçarem-se sobre os relatos de seus informantes, em refinados malabarismos intelectuais na tentativa de compreender, afinal, o que significa afirmar que um dia os animais possuíram cultura, aquilo que a ciência ocidental tem desde sempre apontado como o nosso grande trunfo no papel de espécie única dentre os milhões existentes no planeta.

Os dados apresentados na primeira parte deste capítulo são comuns a vários povos amazônicos, como mostram os trabalhos de Lévi-Strauss (1964, 1967) e não trazem, portanto, nenhuma novidade etnográfica. Apresentá-los aqui, entretanto, faz-se necessário porque é a partir deste solo comum que os Ye'kuana constituem sua singularidade. Para analisar os tipos ideais ye'kuana, na segunda parte do capítulo, parto da análise de alguns aspectos da simbologia animal nas histórias *wätunnä*.

A NIMAIS EM WÄTUNNÄ

As histórias *wätunnä* ilustram os conflitos entre humanos e animais quando compartilhavam uma mesma essência de humanidade. Embora os animais vivessem em sociedade como os humanos, apenas os xamãs eram capazes de enxergar suas formas humanas sob a “roupagem” animal. Os animais, entretanto, tinham a capacidade de se despir deliberadamente dessa roupagem e assumir forma humana; também somente xamãs podiam perceber o disfarce.

Lévi-Strauss, em sua obra *Mitológicas*, organizada em quatro volumes, analisou a simbologia animal nos mitos sul-americanos através do método estruturalista, demonstrando como tais histórias, através da manipulação de metáforas animais, eram resultado de reflexões sobre temas como a origem da culinária, a mortalidade humana, ou, em última instância, sobre as elaborações indígenas em torno da temática, tão cara à antropologia, da relação entre as categorias natureza e cultura. Entretanto, é Eduardo Viveiros de Castro (2006b) quem, a partir da obra de Lévi-Strauss, analisa mais

especificamente a questão da humanidade compartilhada por humanos e animais em um tempo mítico e os significados desse compartilhamento.

O que diferenciava animais e humanos nessa concepção de uma condição de humanidade compartilhada, ou, como afirma Viveiros de Castro, de *ser*, eram as “afecções corporais” de cada um, as “roupas” que cada espécie tomava – ou seja, formas corporais – e que lhes conferiam determinadas habilidades específicas como, por exemplo, voar, nadar, rastejar, pendurar-se em árvores, etc. Para os indígenas sul-americanos que partilham tais idéias, humanos e animais teriam em comum a própria condição de humanidade - no sentido ocidental do termo, o que, em última instância, é a posse de uma cultura - ao contrário do pensamento ocidental, de acordo com o qual o que nos une aos animais é o fato de sermos também animais, ou seja, compartilharmos com eles nossa condição de animalidade.

Viveiros de Castro (2006b) elabora o conceito de *perspectivismo ameríndio* a partir das noções indígenas de que cada espécie elaborava sua percepção em relação ao mundo e às outras espécies através de um ponto de vista próprio, isto é, o modo como os humanos vêem animais e outros seres que habitam o universo é diferente do modo como esses seres vêem os humanos e a si mesmos. Assim, se para os humanos os animais são presas, para os animais as presas são humanos. Embora esse perspectivismo esteja presente nas histórias *wätunnä*, ele se manifesta de maneira particular com uma marca nitidamente *ye’kuana*.

*Iyamenkawa, a mulher-cobra*⁵¹

Uma cobra tomava sua forma humana e casava com humanos, matando os maridos com uma mordida fatal após consumir sexualmente o casamento. Tinha o irmão como aliado no extermínio dos humanos. O

⁵¹ Todas as narrativas *wätunnä* deste capítulo são versões por mim resumidas dos relatos coletadas em campo.

herói ye'kuana casou-se com ela e passou a noite em vigília, recusando-se a manter relações sexuais, sabendo do perigo que corria. Em seguida, o herói sai para caçar pássaros de madrugada, mas quando o dia clareia, percebe que a árvore onde se abrigou está repleta de cobras, que lhe cobrem o corpo. Ele conseguiu escapar das mordidas fatais imitando o som de um gavião, predador das cobras, que fugiram assustadas. O herói capturou cuidadosamente uma delas e embrulhou em folhas, como se fosse um pedaço de caça. Ao retornar a casa, o cunhado-cobra, que havia enviado as cobras para matá-lo, uma vez que sua irmã falhara, deseja ver o que há no embrulho. Ao abrir o pacote, é picado pela cobra e morre.

Kumaashi

Avô envia seu neto Kumaashi para vingar a morte da avó, devorada pelas onças. Neto casa com a filha da onça, uma mulher-onça que devora os maridos. Kumaashi não faz sexo com a mulher-onça. Sogro-onça manda-o caçar e transforma-se em paca, escondendo-se em uma toca. Kumaashi vai caçar com a mulher, mas toma o cuidado de levar consigo uma armadilha, pois conhecia as intenções do sogro. Kumaashi mandou a mulher mexer na toca com um cipó, de onde saiu o sogro-onça transformado em paca, que caiu na armadilha preparada por Kumaashi e morreu.

Vimos que alguns indivíduos-animais, com poderes especiais – assim como os xamãs humanos – eram capazes de tomar a forma de outras espécies de animais, como o sogro-onça que se transforma em paca. Dentre os humanos, apenas indivíduos muito especiais (poderosos xamãs) eram capazes de, eventualmente, tomar forma de animais, como vimos no capítulo anterior, em que Makaadija, um poderoso xamã ye'kuana morto por um Maaku, vai viver junto aos urubus-rei, tomando sua forma. Ao retornar à Terra para unir-se ao irmão e vingar-se dos Maaku, Makaadija também fornece ao irmão uma “roupa” de urubu-rei para que possam juntos buscar armas no reino dos

urubus-rei e utilizá-las contra os Maaku. Os animais, portanto, tinham uma grande vantagem sobre os humanos nesse “tempo ahistórico”, desfrutando duplamente de suas características humana e animal. Como afirmou Viveiros de Castro ao analisar essa mesma questão com relação aos Yawalapíti, que também crêem numa humanidade compartilhada com os animais em tempos remotos, os animais teriam ainda mais humanidade que os humanos propriamente ditos. Os Ye’kuana, certamente, reforçariam tal afirmação, lembrando que os animais chegaram à Terra antes dos humanos, experimentando, assim, tal condição de humanos há muito mais tempo.

Ao analisarmos as histórias de *Iyamenkawa* e *Kumaashi*, podemos perceber de imediato que ambas traduzem o conflito entre animais e humanos em termos do perigo representado pelo casamento exogâmico. Os Ye’kuana têm a união entre primos cruzados como o casamento preferencial, especialmente, dentro da própria aldeia. As narrativas tratam, pois, de ilustrar metaforicamente os perigos de casar fora dela, e os animais encarnam aqui o forasteiro perigoso. Ou seja, para que a moral da história fique bastante clara, utiliza-se o exemplo radical do casamento exogâmico: aqui, os forasteiros são, literalmente, outras espécies. Case com um estranho e ponha sua vida em risco.

Entretanto, como sói ser nas histórias *wätunnä*, nem só dos perigos do casamento exogâmico tratam aquelas narrativas. Como nos mitos analisados por Lévi-Strauss, elas têm “uma estrutura folheada que transparece na superfície, se é lícito dizer, no e pelo processo de repetição” (2003 [1951]: 264). Revelam igualmente dimensões de ordem geográfica, econômica, simbólica e cosmológica (Lévi-Strauss 1993 [1973]).

Os conflitos entre humanos e animais aparecem sob várias facetas nos relatos *wätunnä*. A hostilidade entre as espécies é explicada pelos Ye’kuana como fruto da disputa pelo domínio da Terra. Os animais tinham o firme propósito de eliminar os

humanos que, além de disputarem com eles o domínio deste mundo, viam-nos como fonte de alimento. Nessa disputa, os animais foram perdendo não apenas as vidas – como no caso do cunhado-cobra e do sogro-onça – mas sua condição humana. A perda da condição humana se deu, sobretudo, pela conquista, por parte dos humanos, dos aparatos culturais que eram a marca daquela condição. Tendo perdido a batalha, os animais continuam hostis aos humanos, ressentidos com a sua condição de perdedores, o que explica a ferocidade de muitas espécies.

Origem da culinária

O sol enviou o fogo como presente para sua irmã-sapo (Kawau), que o engole. Quando desejava cozinhar, a mulher-sapo cuspiu o fogo e depois de utilizá-lo tornava a engolir. A mulher-sapo encontrou dois irmãos, filhos de Wiyu, a sucuri que fora morta e havia se tornado dona das águas, e criou os meninos como filhos. Um dia os rapazes, já crescidos, descobriram que não eram filhos de Kawau. A mulher-sapo nunca deixava que eles vissem o preparo dos alimentos e os dois, desconfiados, observaram escondidos e descobriram seu segredo. Decidiram tomar o fogo de Kawau, o que conseguiram depois de aprisioná-la e bater em seu estômago, fazendo com que ela cuspissem o fogo.

Irmãos saem para caçar e deixam o fogo na beira do rio, que é engolido por um jacaré, que tem sua língua queimada (por isso jacarés não têm língua). O irmão mais novo consegue recuperá-lo transformando-se em areia, para onde vai o jacaré quando sai da água. Entretanto, perdem o fogo novamente ao deixá-lo em cima da serra, quando tornam a sair para caçar. Dessa vez o fogo é engolido pelo jacu, que queima seu papo (por isso o papo do jacu é vermelho). O irmão mais novo virou árvore idadaku (não identificada), com frutas de que se alimentam os pássaros. Quando o jacu veio comer, ele recuperou o fogo. Os irmãos esconderam o fogo no pé de urucum (que por isso fica vermelho), depois

resolveram escondê-lo na árvore kuwatai (não identificada), que durante muito tempo foi utilizada pelos Ye'kuana para fazer fogo. Assim os Ye'kuana, que até então assavam comida ao sol, passaram a comer carne e beiju cozidos no fogo. Os animais perdem o fogo e passam a comer carne crua.

Origem das plantas cultivadas

Antigamente os Ye'kuana alimentavam-se de argila. Os adultos iam buscar argila longe e deixavam as crianças sozinhas. Um dia Wadaiyune, a dona da mandioca, com pena das crianças que choravam de fome, resolveu mandar uma wajaa (típico balaio ye'kuana usado para servir alimentos) cheia de beiju, que foi levada à Terra por Taweniya, a dona da wajaa, que se transformou em gavião e veio voando. Ela avisa as crianças que deveriam manter segredo sobre o beiju; se obedecessem, teriam beiju todos os dias. Também deveriam deixar sempre um pedacinho de sobra. As crianças acharam o beiju muito melhor que a argila e seguiram os conselhos do gavião. Todos os dias de manhã ela mandava beiju para as crianças. Os adultos retornaram depois de um mês – a argila pesava muito e a caminhada era longa. As mães ofereceram a argila às crianças, que recusaram a comida. O pai de algumas crianças descobriu o segredo e experimentou o beiju, ficando encantado. Decidiu então enviar kuchui [macaco-da-noite ou jupará verdadeiro], que se chamava Wayama, em busca do pé de mandioca. Kuchui foi ao céu junto com um passarinho weedama (não-identificado) – cuja forma tomou emprestada – encontrou a mandioca e roubou um pequenino pedaço, que escondeu sob a unha. A dona da mandioca descobriu tudo imediatamente, capturou kuchui e depois de revistá-lo em vão, retirou toda a sua pele para procurar o pedaço roubado, mas nada conseguiu. Kuchui quase morreu, mas foi salvo pela irmã, que o resgatou e curou soprando fumaça de tabaco nele. Kuchui molhou o pedacinho de mandioca no lago e a mandioca virou uma grande árvore. Ela foi plantada no Monte Roraima pela primeira vez.

O pé de mandioca cresceu durante a noite e transformou-se em uma imensa árvore. Nessa época comia-se os frutos da mandioca, que não

tinha veneno, e não a raiz. Kuchui comia as frutas escondido e uma das irmãs dele sentiu o cheiro e quis saber o que era, para isso seguiu o irmão e descobriu a fruta, que achou muito gostosa. A irmã avisou às outras pessoas e todos queriam roubar o pé.

Kamaasenadu foi quem plantou uma das mudas, trazidas do Monte Roraima para a Venezuela. O tronco cresceu muito durante a noite e ficou perigoso, porque as frutas caíam lá de cima na cabeça das pessoas e eles não podiam limpar o pé de mandioca⁵². Kamaasenadu conversou com os outros e resolveram derrubar a árvore. Convocou-se o trabalho comunitário, mas o tronco, além de ser muito grosso, crescia novamente à noite. Quando conseguiram cortar, a árvore não caiu, então se descobriu que ela estava presa por um cordão amarrado ao céu, lá de onde kuchui retirou a primeira muda. Cortaram o cordão e o tronco caiu de uma vez, os galhos espalharam-se por todos os lados e todas as etnias indígenas puderam tomar mudas e plantá-las.

Enquanto ainda estavam cortando a árvore, enviaram a anta e a onça para buscar água no igarapé com uma peneira. Os dois animais tentavam pegar água sem sucesso, quando ouviram o barulho da árvore caindo e retornaram. Quando chegaram ao local da queda, não havia mais nada, pois todos já haviam pegado um pedaço. A onça então falou que iria comer carne crua, pois ficara sem pegar uma muda da árvore. A anta não ouviu direito e entendeu que a onça havia dito que iria comer folhas a partir daí, e respondeu que também comeria folhas. A anta passou então a comer folhas e a onça, carne crua.

Nas narrativas acima temos dois exemplos de importantes conquistas por parte dos humanos: o fogo e as plantas cultivadas representadas aqui pela mandioca, e em outra versão, a árvore trazida do céu continha não só a mandioca, mas todas as plantas comestíveis cultivadas pelos Ye'kuana (cf. Civrieux 1980). Os próprios Ye'kuana

⁵² As roças atualmente são mantidas limpas de ervas daninhas que crescem embaixo dos pés de mandioca pelas mulheres. Dada a baixa estatura da planta, é um trabalho cansativo, que elas fazem agachadas e que pode durar um dia inteiro ou mais. Algumas vezes as mulheres organizam limpezas comunitárias das roças, para que o trabalho termine rapidamente.

ressaltaram a importância dessas duas narrativas *wätunnä*, especialmente a da origem da mandioca, narrativa que me foi contada ao longo de três dias, entremeada por canções que são cantadas no festival que celebra o plantio das primeiras mudas de mandioca de uma roça nova. O narrador e outros dois homens presentes (que me auxiliavam com a tradução) diziam-me que aquela era uma história especial para os Ye'kuana, porque a mandioca tem um papel central em suas vidas. Lauer (2005) compara a mandioca aos bebês ye'kuana. Há uma série de ritos e cuidados com a mandioca, desde a derrubada da roça, o festival *ädwajä edemijödö* (que inaugura as novas roças abertas, preparando-as para o plantio), o plantio, até a primeira colheita. Assim como é preciso transformar os bebês ye'kuana em gente de verdade, através de diversos rituais ao longo de sua vida, é preciso transformar a mandioca em boa comida.

Na profecia Ye'kuana, como vimos, o sinal de que não existem mais Ye'kuana na Terra é a ausência de beijos secando ao sol. Sendo assim, nada mais compreensível do que a escolha dessa planta para representar o momento da conquista da agricultura que marca, juntamente com o domínio do fogo, a passagem de uma condição animal para uma condição humana. Os humanos, portanto, não eram os detentores originários da condição humana, mas precisaram conquistá-la, usurpá-la dos animais, trocando de identidade com eles.

Origem dos porcos do mato

Algumas pessoas estavam voltando para casa quando viram um fígado no caminho. Um deles disse, vamos comer, alguém deixou aí, mas quem havia deixado o fígado foi Odo'sha. Eles comeram e logo depois a barriga deles começou a fazer um barulho muito estranho, como fazem as queixadas, e eles viraram queixadas mesmo. Odo'sha veio falando de longe, vocês comeram fígado, não deveriam ter comido.

Existem dois tipos de porcos do mato [queixada e caititu], um tipo foi Wanaadi que criou, são as que andam sozinhas ou apenas de duas ou três no máximo. O tipo de queixada que anda em bando surgiu justamente quando essas pessoas viraram queixada, por causa de Odo'sha. Antigamente os Ye'kuana não comiam esse tipo de queixada, principalmente as crianças. Hoje em dia, por falta de caça, o pessoal está comendo tudo.

Enquanto a narrativa da origem do fogo mostra como os humanos conquistaram a condição de humanidade dos animais – marcada aqui pela comida cozida – a origem dos porcos do mato narra a regressão de humanos a animais, por assumirem uma atitude de incontinência, seguindo o instinto, comendo uma carne (provavelmente crua) que encontraram pelo caminho, enfim, comportando-se como animais. Ao analisar as versões Bororo, Tenetehara, Mundurucu e Kayapó-Kubenkraken da origem dos porcos-do-mato, surpreendentemente similares à versão ye'kuana, Lévi-Strauss afirmou que os antepassados das queixadas, ou porcos-do-mato, foram transformados em animais porque eram humanos que se comportaram de forma não-humana (2004 [1964]).

A simbologia animal é fonte, portanto, da reflexão sobre o comportamento verdadeiramente humano, em narrativas que marcam a diferenciação desse comportamento humano vis-à-vis o não-humano. No tempo passado, a contigüidade com a natureza era a marca dos humanos: não dominavam o fogo nem as plantas cultivadas, não conheciam rituais nem adornos corporais. À medida que passam a ter tais coisas se humanizam e se diferenciam dos animais (Isbell 1985).

Um dos aspectos fundamentais na definição do *ethos* ye'kuana é o comportamento pacífico, não-agressivo. A agressividade é típica dos animais e, no passado, o comportamento agressivo justificava-se apenas frente à necessidade de conquistar dos animais a condição de humanidade. Os Ye'kuana afirmam que ainda

hoje os animais apresentam um comportamento hostil em relação aos humanos como resquício das disputas do passado. Em duas ocasiões distintas relataram-me exemplos da manifestação dessa hostilidade. Há muitos anos, Albertino, importante líder ye'kuana já falecido, era ainda rapaz e saiu com outros Ye'kuana para caçar um bando de queixadas. Albertino acabou mordido por uma delas e ficou bastante ferido. Os outros caçadores carregaram-no até a aldeia, onde o ferimento foi tratado e Apolinário, seu pai e líder da aldeia na época, fez um ritual para curar o filho e aplacar a fúria das queixadas, espantando-as para longe da aldeia. Apolinário reuniu os jovens para explicar-lhes o porquê da hostilidade dos animais com relação aos humanos, contando-lhes como os humanos venceram os animais na disputa pelo domínio da Terra. Disseram-me que “os humanos, na verdade, estão abaixo dos animais, que vieram primeiro”. Por causa disso, Apolinário disse-lhes que eles deveriam guardar respeito aos animais e compreender a razão de sua fúria.

Em outra ocasião, mais recente, um Ye'kuana chamado Joaquim estava caçando quando foi surpreendido por uma anta, que o derrubou no chão e passou por cima dele com todo seu peso. Joaquim havia sido operado em Boa Vista alguns meses antes e o animal havia pisado, justamente, no local da cicatriz, que se abriu numa grande ferida. Em decorrência da infecção do ferimento, Joaquim faleceu. Os jovens perguntaram aos mais velhos por que foi proibido matar a anta que atacou Joaquim. Um Ye'kuana que mora na comunidade de Waikás e é respeitado por sua grande sabedoria explicou, como fizera Apolinário no passado, que é preciso respeitar os animais, não se pode brincar ou fazer pilhérias com eles. Contou aos jovens como, um dia, seus antecessores lhe falaram sobre a origem dos animais e por que eles são hostis aos humanos. Os mais velhos lembraram também o que acontecera com Albertino e as palavras de Apolinário, episódio transformado em ilustração canônica desse preceito.

Os animais que hoje habitam a terra são meras réplicas corporais dos seus ancestrais, e o mundo em que vivemos é uma mera réplica do cosmos invisível – a casa tradicional ye’kuana, como já foi dito, replica o universo. Os animais também têm seu próprio mundo invisível, onde estão seus antepassados que um dia tiveram a capacidade de assumir forma humana. Foram eles que partiram deste mundo e deixaram aqui suas formas corporais. Lá vivem os chefes de cada espécie de animal, mantendo ainda relações com suas formas corporais terrestres. Por causa disso, o caçador deve observar alguns cuidados ao matar um animal, ou poderá sofrer as consequências da fúria do chefe daquela espécie.

Quando um caçador mata um animal, ele deve fincar uma vara no chão no local onde o animal foi abatido, de preferência com uma parte do corpo da presa espetada, em geral, não comestível, como a orelha. Isso é feito para aplacar a fúria do chefe daquele animal. Quando o espírito do chefe vê a vara fincada, pensa que o animal morreu por causa dela e não sai em busca do caçador. Há ocasiões em que, enquanto o caçador, ainda na mata, corta o animal e retira as vísceras, ouve um grito estranho, não-humano, os cachorros latem alvoroçados... É o chefe do animal chegando. O caçador deve partir rapidamente. Os animais mais perigosos são anta e queixada. Quando queixadas são mortas, é comum fincarem muitas varas no local do abate.

Cada animal que é morto desequilibra a harmonia do universo e é preciso compensar esse desequilíbrio com rituais. Com relação às plantas ocorre o mesmo, sejam espécies silvestres ou cultivadas. Há sempre uma etiqueta a ser seguida – as plantas também têm donos, que precisam ser recompensados quando parte da espécie é apropriada pelos humanos.

O caçador deve ficar atento ainda com relação a animais de comportamento estranho à sua espécie. Xamãs podem empreender vingança enviando animais que,

quando consumidos, causarão doença e morte aos que deles se alimentaram. Além dos xamãs inimigos, *Odo'sha* também pode ser responsável pelo envio de tais animais, que é mais um de seus truques para enganar os humanos, em sua batalha contra *Wanaadi* e seu povo. Os Ye'kuana contam que, no passado, um xamã ye'kuana foi morto enquanto viajava de canoa com o filho. Seus inimigos o esperavam em uma cachoeira, onde armaram uma emboscada e o mataram, levando consigo seus pertences. As mulheres da comunidade dos assassinos desconfiaram do que tinha acontecido e ficaram com medo da vingança do morto, mas os homens disseram que haviam apenas saído para caçar. Passado algum tempo, o espírito do xamã morto passou a vingar-se e muitas pessoas daquela aldeia começaram a morrer. Um dos seus moradores, o pai de Lourenço, um xamã Ye'kuana que viria morar em Auaris tempos depois (cf. capítulo 1), sonhou com o xamã assassinado que o aconselhou a partir, pois mataria todas as pessoas daquela comunidade para vingar sua própria morte. O pai de Lourenço partiu e conseguiu salvar-se. O xamã morto enviava mutuns e pacas para as roças, as mulheres matavam esses animais quando iam buscar mandioca, todos comiam e depois morriam de febre.

Animais que se aproximam dos humanos sem demonstrar medo são os maiores candidatos a ser apontados como instrumentos a serviço de algum xamã mal intencionado ou mesmo de *Odo'sha*, pois não se comportam como é esperado. Em outra ocasião presenciei o alvoroço na aldeia causado por um veado que apareceu na proximidade das casas. As pessoas evitavam contato físico com o animal, mas também não demonstravam agressividade e ninguém cogitou matá-lo, menos ainda comê-lo. Além de ter se comportado de maneira estranha – veados são animais fugidios que temem a aproximação de seres humanos – suas pegadas eram visíveis em uma das trilhas que levava à aldeia, o que reforçava as suspeitas de que aquele não era um animal comum, pois andava pela trilha como se fosse gente. Apesar da crônica falta de

caça em Auaris e de tratar-se de uma carne bastante apreciada, o veado foi embora sem ser importunado.

O

S TIPOS IDEAIS: *SO'TO NEENE, SO'TO JÖNÖ*

Lauer, antropólogo que realizou pesquisa em duas comunidades ye'kuana na Venezuela, afirmou que, como para muitos povos ameríndios, para os Ye'kuana o passado mítico serve como bagagem moral, ética e espiritual que é constantemente comparada e cotejada com a experiência cotidiana (Lauer 2005). Não há dúvidas de que *wätunnä* se constitui em pano de fundo ético-moral-valorativo dos Ye'kuana e que está presente em suas vidas diárias. É em *wätunnä* que está a fonte, para cada Ye'kuana e para seus etnógrafos, da ideologia e dos comportamentos morais socialmente sancionados. *Wätunnä* é o código doutrinário, o codex moral ye'kuana. Como temos visto ao analisar as narrativas, a partir do momento em que os homens se distanciam definitivamente dos animais, usurpando-lhes o domínio da Terra pela tomada de seus aparatos culturais, é preciso reforçar sempre essa distância através da adoção de comportamento definido como humano, em que os cuidados com o corpo assumem papel de destaque, pois o corpo humano passou a marcar a diferença entre homens e animais, já despojados do poder de assumir a forma humana. Nesta seção, em busca da identificação dos valores que compõem o *ethos* ye'kuana, analiso primeiramente o que dizem meus interlocutores a respeito do que é ser *Ye'kuana de verdade (so'to neene)* e o seu oposto, o *mau Ye'kuana (so'to jönö)*, mas também os rituais ligados ao cuidado com o corpo.

Ao referir-me aos tipos ideais ye'kuana, tomo de Weber (2002) a noção de tipo ideal, mas apenas como recurso metodológico. Mas, enquanto o objeto de análise weberiano é o campo da racionalidade, o meu é a construção do ser, a ontologia ye'kuana. Busco, pois, definir os tipos ideais ye'kuana em termos de conduta social e valores, dentro do meu interesse maior, que é entender o impacto da profecia de *wätunnä* na experiência ye'kuana com o mundo e como essa profecia se articula com os pólos da virtude e do desregramento.

Com relação ao comportamento humano, existem dois extremos bem definidos: *so'to neene*, “pessoa verdadeiramente humana”, e *so'to jönö*, “pessoa ruim” ou “mau-caráter”. Entre um e outro estão as possibilidades de ser humano. Como já me referi repetidas vezes ao ideal “positivo” do ser ye'kuana (contenção, ascese, etc.), passo a descrever o ideal “negativo”, ou seja, o que um Ye'kuana *não* deve ser. Arvelo-Jiménez (1974) afirmou que *so'to jönö* era alguém considerado menos do que humano. Quando eu perguntava aos Ye'kuana o que caracteriza um *so'to jönö*, a resposta era quase sempre “é uma pessoa que não tem pensamento, uma pessoa ruim”. Mas o que é uma pessoa que não pensa, não reflete sobre seus atos, o que faz dela alguém ruim? Eis algumas respostas dadas à minha pergunta sobre *so'to jönö*:

1. bater na mulher e nos filhos, bater em crianças;
2. usar seus poderes xamânicos por motivo vil para prejudicar um indivíduo ou comunidade;
3. recusar-se a ajudar no trabalho comunitário;
4. ser preguiçoso, não gostar de trabalhar;
5. não dividir o que é seu com a família;
6. roubar;
7. mentir;

8. manter (ou tentar manter) relações sexuais com categorias de parentesco proibidas;
9. desrespeitar os pais;
10. não escutar o tuxaua;
11. espalhar fofocas, maldizer os outros.
12. comer o tempo todo⁵³.

As respostas obtidas podem ser agrupadas nas seguintes categorias: pôr a coesão do grupo em risco (pontos 2, 3, 4, 5, 6, 10 e 11) e falta de contenção, assumindo comportamento atribuído aos animais, inclusive a hostilidade que lhes é característica (1, 7, 8, 9 e 12).

Ao considerar o sexo da pessoa cujo comportamento é posto em questão, há algumas das características acima que são apontadas como especialmente inadequadas a um ou outro sexo, embora outras sejam inapropriadas a ambos. Passemos então à construção dos tipos ideais de homens e mulheres e, por fim, à análise dos comportamentos vetados a ambos os sexos.

Homens e mulheres: o meio-termo da vida real

David Guss, em artigo sobre o processo de socialização feminina (1982), afirmou que

As idéias sobre o comportamento refletem o grande valor que tem a coesão da aldeia. A socialização e educação moral dos homens Makiritare [Ye'kuana] enfatizam não apenas a cooperação mas também a importância do auto-controle e temperamento uniforme. Portanto desde tenra idade, os homens são socializados para evitar qualquer tipo de comportamento que venha ameaçar a solidariedade do grupo e levar ao conflito (:260).

⁵³ Arvelo-Jiménez encontrou as seguintes características que definem o *so'to jöñö*: ciumento, incontrolável, assassino, não colabora com os demais, egoísta, caluniador, provoca conscientemente problemas e disputas e o chefe ou sogro que faz exigências irracionais aos que estão sob seu mando.

Segundo Guss, os homens ye'kuana vêem as mulheres como frias e extrovertidas, mais preocupadas com fofocas que com os rituais sagrados. As mulheres, conclui o autor, seriam responsáveis pelas disputas dentro da rede cotidiana de intrigas e fofocas, tendo em vista que os homens devem evitar confrontos diretos e conflitos, de forma a garantir a coesão do grupo.

Podemos afirmar com segurança que, *idealmente*, a coesão do grupo está mais a cargo dos homens do que das mulheres. Responsáveis por *wätunnä*, pelos ritos e por grande parte do conhecimento sagrado, os homens dominam ainda a vida política da comunidade, através do conselho de velhos e dos líderes, resolvendo os conflitos que por ventura surjam. No caso de cisões, cabe aos homens da facção dissidente fundar uma nova comunidade. No cotidiano, as mulheres também têm seu papel na mediação de conflito, bem como articulam, nos bastidores, ou melhor, nos terreiros das casas, em tranqüilas conversas de fim de tarde, tantas alianças quanto a dos homens nas reuniões noturnas na casa comunal. Entretanto, estamos analisando inicialmente os papéis *ideais* de cada sexo, ou seja, como os Ye'kuana concebem, no reino das idéias, o comportamento adequado a homens e mulheres.

Idealmente, portanto, os homens devem agir de maneira a preservar a coesão do grupo. Devem adotar como conduta o respeito às decisões do conselho de líderes; se é jovem, deve respeitar os pais, se é casado, deve respeitar seus afins, deve trabalhar pelo bem da comunidade, mantendo os laços estreitos através dos trabalhos comunitários, deve ouvir os conselhos e decisões do tuxaua, evitar envolver-se em fofocas e maledicências e partilhar com familiares e afins os bens que possui – quando caça, por exemplo, o homem casado tem a obrigação de prover de carne seus afins e suas irmãs solteiras. Espera-se dos homens um comportamento de auto-contenção e auto-controle, sobretudo em casa, pois é aí que corre o risco de quebrar alianças, estando em meio a

seus afins. Deve guardar respeito pelo sogro, trabalhando junto a ele sempre que solicitado, respeitar cunhadas e sogra, bem como seus cunhados solteiros, e controlar seu temperamento de forma a evitar qualquer manifestação de agressividade. No regime de residência uxorilocal, ele não está exatamente ‘em casa’.

As mulheres devem cuidar de seu comportamento em público, mas, em casa, em contraste com homens, estando entre seus consangüíneos, adotam a atitude relaxada dos que estão em segurança, no seu próprio domínio. É em público que se espera de uma mulher uma atitude auto-contida e retraída, evitando ao máximo o contato com o sexo oposto, minimizando a expressão de seus sentimentos, suportando dor, cansaço e concentrando-se no trabalho. As mulheres devem se expor em público apenas em sua faina diária (ir à roça, buscar água, preparar mandioca, etc.). Elas estão excluídas das reuniões para discutir assuntos políticos ou narrar *wätunnä*. Discutirei a seguir os detalhes das celebrações rituais e o papel de cada sexo neles.

O comportamento contido de uma mulher ye’kuana em público manifesta-se nas festas ou reuniões para as quais são convidadas: elas ficam juntas, em geral no extremo oposto dos homens, junto às crianças pequenas, ou servindo caxiri ou xibé; pouco falam e quando o fazem é em voz baixa. Quando forasteiros chegam à comunidade, especialmente se não são Ye’kuana, elas recolhem-se ao interior das casas (exceto quando se trata de funcionários da saúde, com os quais já estão habituadas, ou algum Sanumá da região). Porém, quando estão entre outras mulheres ou crianças, seu comportamento não poderia ser mais contrastante. Riem, brincam, contam histórias, trocam notícias, enfim, ficam à vontade. Muitas vezes é possível ouvir suas risadas a metros de distância, especialmente as mais jovens, o que não fariam na presença de estranhos. É dentro de casa e nas suas imediações que as mulheres se desinibem. Embora a roça também seja um local predominantemente feminino, em geral, uma

mulher vai até lá apenas acompanhada dos filhos pequenos ou filhas moças e o trabalho que tem a fazer é executado o mais rapidamente possível. No final da tarde, as mulheres visitam-se umas às outras, sentam-se no terreiro para animadas conversas, às vezes com pequenos trabalhos manuais ou, simplesmente, catando piolhos e bichos-de-pé das crianças pequenas. Também é no final da tarde que elas costumam ir até o pequeno abrigo do rádio. Ficam do lado de fora, formando rodas de conversa – discreta e em voz baixa - enquanto aguardam notícias de parentes de outras comunidades ou que estão em Boa Vista. Os homens, amontoados nos poucos bancos que existem lá dentro, fazem os contatos.

Os homens só ficam em casa durante o dia quando estão fazendo algum trabalho manual de cestaria ou algum reparo, fabricação de cabos para facas e terçados, remos, etc. No mais, estão na casinha do rádio ou saem para pescar, caçar ou trabalhar em algo maior, como uma canoa, sua ou de alguém que solicitou sua ajuda. Até mesmo quando já não é mais um rapaz recém-casado vivendo com afins, mas um homem maduro, dono de seu próprio lar, ele pouco fica em casa. É nos espaços públicos que ele se sente à vontade para conversar com outros homens ou mesmo trabalhar. Hoje em dia em Auaris, o espaço de reuniões também é o local masculino por excelência, visitado pelas mulheres apenas em dias de festa ou reuniões para as quais são convocadas. No passado, uma grande casa comunal abrigava todos os compartimentos familiares e no centro, eminentemente masculino, dormiam os jovens solteiros. Hoje, com o crescimento da população e a construção de várias casas onde vivem famílias extensas, a casa comunal em miniatura tornou-se uma espécie de clube onde à noite os homens se reúnem para fumar e conversar, discutindo questões da comunidade. Entretanto, embora estejam em ambiente tranqüilo, mesmo aí os homens adotam em geral uma postura mais

reservada, pois desprezam fofocas, frivolidades e risadas escandalosas, comportamento atribuídos por eles, e enfatizado por Guss (1982), às mulheres.

Quando me reunia com eles à noite para ouvir histórias ou participar de alguma discussão para a qual fora convidada, por vezes, redigindo documentos para serem enviados à FUNASA ou FUNAI, perguntava-lhes, para provocá-los, porque as mulheres não tomavam parte daquelas discussões. Sempre me diziam que as mulheres ye'kuana não eram como as mulheres brancas, que vão à universidade, trabalham, ocupam cargos. “As mulheres ye'kuana não pensam no futuro, elas só sabem pensar no agora, não sabem planejar as coisas, pensar no que vai acontecer depois”, disse-me um velho sábio da aldeia, com imediata aprovação dos demais.

Na vida cotidiana, naturalmente, há convergências entre os papéis masculinos e femininos. São os “desvios irracionais” de que nos fala Weber, quando os atores se deixam levar pelo calor das emoções, que exercem influências alheias aos valores apreendidos no processo de socialização e que deveriam guiar suas ações. Assim, por vezes, os homens envolvem-se em intrigas e fofocas, que podem mesmo resultar em cisões na comunidade, bem como as mulheres têm seu papel nas articulações políticas e mediações de conflito. Entretanto, para ambos os sexos, podemos apontar dois fortes valores: a ênfase na ética do trabalho e a auto-contenção (alimentar, verbal e sexual). Outros pesquisadores, como Barandiarán (1962a), já apontaram para esse traço ye'kuana: “Tudo isso é muito lógico e conseqüente dentro da filosofia yekuana das energias vitais. Para o homem, o conhecimento implica primeiro e antes de tudo ascese, e não gozo, possessão ou voluptuosidade do ser por conhecer...” (: 23, tradução minha). A ética ye'kuana condena o acúmulo individual de bens, voltada que está para o bem da família extensa e, em última instância, para o bem de toda a comunidade.

A contenção verbal, alimentar e sexual faz parte dessa ética ascética e está vinculada também aos cuidados corporais. Uma narrativa *wätunnä* coletada por Barandiarán (1962a) em uma comunidade ye'kuana do Orenoco ilustra bem a lógica da contenção alimentar:

Em uma grande aldeia ye'kuana dos séculos passados e na ausência dos homens que haviam ido caçar, uma mulher que lavava tangas dos seus no rio pescou um caranguejo, logo outro, outro, outro, outro mais...

Entusiasmada com seu sucesso, trouxe uma grande cesta que foi enchendo de mais e mais caranguejos.

Chamou as demais mulheres da aldeia e todas elas, no mesmo lugar, encheram os cestos com grande quantidade de caranguejos, sem trabalho ou fadiga nenhuma. Quando todas as mulheres voltaram à aldeia, começaram a chegar lá todas as serpentes e todas as pestes da selva, uma após a outra, implacavelmente, invadindo todos os recintos do povoado. Logo chegaram os veados, os sapos, anta e o tigre. Finalmente chegou o fabuloso “Komadi”, a anta gigante e monstruosa de duas cabeças e oito patas, o símbolo do cataclisma. Com a chegada de Komadi, as águas do rio foram enchendo e foram chegando os peixes... todos os pescados dos rios. As águas foram aumentando, aumentando, e transbordaram, derrubando estrondosamente todo o povoado, afogando todos os seus habitantes: mulheres, crianças e animais.

Quando os homens voltaram e viram o desastre, se deram conta de imediato das causas do mesmo: o rio em sua cheia levava as fatídicas cestas cheias de caranguejos (Barandiarán 1962a:27, minha tradução).

Barandiarán conclui: “Aplicação, entrega, ascese e fadiga do trabalho para o sucesso racional humano de toda meta, toda empresa. Se faltam, há ruptura do equilíbrio vital” (op. Cit, minha tradução).

Como vimos, o universo se desequilibra quando um animal é morto ou uma planta é arrancada. É preciso efetuar certas contrapartidas rituais que restabelecem o equilíbrio e aplacam a fúria que tal estado de coisas pode causar nos espíritos donos de plantas e animais. Ligada a isso está a contenção alimentar. Não só em *wätunnä*, mas em certos ensinamentos e regras de etiqueta, a contenção é prescrita. Um indivíduo, por exemplo, não pode ingerir mais de uma espécie de carne em uma única refeição, sob pena de sofrer de tumores e abcessos ou diarreia, ou seja, um desequilíbrio corporal. Também é vetado o desperdício de alimentos: nenhuma panela de comida pode retornar cheia, nenhum resto de comida pode ser jogado no mato ou no rio, pois, da mesma maneira, os donos desses alimentos ficariam ofendidos e furiosos. No caso da mandioca e seus derivados, beiju e farinha, seu desperdício faria com que a dona da mandioca ficasse tão enfurecida que levaria as espécimes embora e nenhuma roça seria capaz de produzir novas colheitas. Enquanto houver xibé em uma panela, a mulher responsável por ela continuará oferecendo cuias aos homens até que todo o seu conteúdo seja consumido.

Quanto à contenção oral ou verbal, vimos que as fofocas e maledicências são más para ambos os sexos, embora, neste caso, as sanções e penalidades sejam de ordem social. A falta de contenção sexual, por sua vez, é alvo de diversas penalidades. Ter ou desejar ter relações sexuais com pessoas de categorias de parentesco que caracterizam incesto causam sanções penais como ostracismo, por exemplo. Ter relações sexuais quando se deveria guardar abstinência recebe outra ordem de sanções. Antes de uma pescaria com timbó, por exemplo, guarda-se abstinência ou não haverá peixes. Durante os festivais, todos devem praticá-la, caso contrário, o responsável pelos cânticos da festa perderá a voz e não poderá realizar os ritos.

O xamanismo ye'kuana, quando ainda era ativo, também era marcado por uma ética ascética e pelos cuidados corporais. Barandiarán (1962b) analisa o xamanismo ye'kuana e mostra como, para um jovem ye'kuana se tornar xamã, o mérito pessoal é fator decisivo. Segundo o autor, há indícios de que, no passado, o xamanismo tenha sido hereditário, mas, já nos anos 60, quando fez sua pesquisa entre os Ye'kuana da Venezuela, não era mais assim. Em Auaris, não existem xamãs há mais de quarenta anos. Entretanto, os poucos xamãs que restam, espalhados pelas comunidades ye'kuana em território venezuelano, e a memória dos mais velhos sobre os antigos xamãs, exercem influência poderosa sobre os ye'kuana. O xamanismo é hoje, em Auaris, uma crença sem prática, sem sacerdote, cujos valores, porém, continuam a guiar os ye'kuana em sua experiência cotidiana⁵⁴.

Os xamãs deviam adotar uma postura de contenção bastante marcada. No longo processo de aprendizagem com um xamã experiente, o neófito tinha que observar abstinência sexual e sua alimentação seguia uma dieta que excluía diversos tipos de carne, sal e pimenta. Os relatos dos homens de Auaris sobre os mais poderosos xamãs traçam o perfil de homens que assumiam uma postura ascética cuidadosamente cultivada, dedicando-se a desenvolver seus poderes através da contenção alimentar, sexual e mesmo social, como parte dos cuidados com o corpo.

Como temos visto, a ética corporal é parte não só da ascese xamânica, mas do processo de tornar-se uma pessoa de verdade, um Ye'kuana no pleno sentido do termo. O rígido tratamento do corpo é necessário para atingir certo grau de humanidade, sendo que o corpo é fabricado ao longo de todo o processo de socialização e não apenas no ato de conceber uma criança. Viveiros de Castro (2006a) examina a mesma questão na

⁵⁴ Eventualmente os ye'kuana contratam xamãs sanumá para realizar rituais de cura xamânica. Entretanto, não lançam mão desse recurso com frequência porque, ao mesmo tempo, temem que o xamã se aproveite da situação para lançar alguma maldição na comunidade. Outro recurso utilizado são consultas com xamãs ye'kuana em comunidades da Venezuela, via rádio. Assim, pedem conselhos sobre qual o melhor período para abrir as novas roças, realizar rituais, etc.

cosmologia dos Yawalapíti e conclui que, para eles, o corpo é construído socialmente no sentido mais literal da frase, como ocorre com os Ye'kuana. “As mudanças corporais não podem ser tomadas apenas como signos das mudanças de identidade social, mas como seus correlatos necessários (...) Assim, a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura (...) O social não se deposita sobre o corpo como sobre um suporte inerte, mas o constitui” (:72).

Para os Ye'kuana, o corpo humano e suas necessidades são a maior fonte da preocupação social. O que diferencia hoje humanos de animais não é apenas a forma física, mas a habilidade unicamente humana de controlar traços, qualidades e características de seus corpos (Lauer 2005), modificando-os, construindo-os culturalmente.

Analizando o discurso acerca do comportamento ideal de um ye'kuana, pode-se concluir que o valor do esforço e do trabalho sobressai-se como pilar fundante de sua ética. O valor do trabalho está na construção da cultura material, na produção seja dos artefatos materiais seja do conhecimento – tanto o xamã quanto o historiador (especialista em *wätunnä*) levam uma vida de dedicação e estudo, cheia de regras e limitações. O valor do trabalho está na construção dos corpos, na formação do ser ye'kuana – através dos rituais e da produção da boa alimentação e aquisição de conhecimento tradicional.

Lauer afirma que a reprodução humana não está unicamente no nascimento de uma criança. O corpo, aberto, permeável, só pode ser transformado em verdadeiro corpo humano ao longo da vida do indivíduo, através de processos sociais que vão desde ritos de passagem à preparação adequada dos alimentos consumidos. Deste processo participa toda a comunidade, sobretudo, os parentes do indivíduo em questão. Na visão Ye'kuana, o que os torna humanos e os diferencia dos animais é a capacidade corporal,

por isso há uma ênfase nos cuidados com o corpo. Lauriola (2004), em artigo sobre a resistência dos Ye'kuana de Auaris à conversão ao protestantismo, apesar da presença da Missão Evangélica da Amazônia (MEVA) na área há mais de quarenta anos, afirma sobre a questão do corpo nas crenças religiosas ye'kuana: “Para os mais velhos, as mudanças atuais são contingentes às mudanças dos tempos; segundo eles, certo descuido de resguardos, bem como de certas dietas e uso de pinturas corporais, colaboram para o aumento das doenças e fragilização dos jovens” (: 368). Lauriola aponta ainda para a questão da alimentação, que é fonte de saúde e os diferencia dos vizinhos Sanumá (há algumas espécies de animais interditas aos Ye'kuana das quais se alimentam os Sanumá, como alguns tipos de cobra, identificadas como Odo'sha). Segundo a autora, o que comer e com quem comer são questões importantes para os Ye'kuana.

A alimentação adequada está vinculada à construção social dos corpos, que dão o caráter de espécie única aos humanos. A contenção alimentar é de importância fundamental para os Ye'kuana, seja em quantidade, seja em qualidade. Comer qualquer coisa a qualquer hora é um comportamento associado aos animais, que agem por instinto por não possuírem mais regras sociais, perdidas junto com sua condição de humanidade. Os Ye'kuana enfatizam, por exemplo, o fato de terem três refeições bem marcadas ao longo do dia, ao contrário do que percebem entre Sanumá. Um dos meus informantes me disse certa vez, enfaticamente:

“Os Sanumá comem só um pouquinho, por isso eles comem sem parar, toda hora, igual aos bichos. Por isso a gente fala que Sanumá não é gente, é como macaco, porque eles comeram a filha de Odo'sha (cf. capítulo I). Ye'kuana não, Ye'kuana come de manhã, come no meio do dia e come de noite, pronto. Só quando os homens estão fazendo algum trabalho, derrubando roça, é que tomam xibé durante o dia todo, para

não sentir fome, porque a gente não pára o trabalho para comer, só pára quando o trabalho termina ou quando o dia acaba”.

Os cuidados com o corpo fazem parte da ética de construção do verdadeiro ser ye’kuana. Até mesmo para ter um corpo humano, para ser gente de verdade, não basta nascer, é preciso trabalhar cotidianamente na construção do corpo. Um corpo bem construído é a condição *sine qua non* para o exercício do trabalho que, por sua vez, conduz à formação do *so’to neene*, pessoa de verdade. No próximo capítulo, veremos como esses valores orientaram as relações entre os Ye’kuana e os brancos, levando-os a desenvolver seu espírito empreendedor, em busca do conhecimento necessário à posição que ocuparão no próximo ciclo, conforme preconiza a profecia de *wätunnä*. É hora de conquistar dos brancos os bens e o conhecimento necessários. Essa nova cruzada é marcada, entretanto, pelo pacifismo – a agressividade empregada contra os animais era compreensível apenas no passado, quando não eram ainda completamente humanos, *so’to neene*. A conquista dos bens e saberes dos brancos deve ser efetivada através de estratégias que excluem o uso da força. As trocas comerciais foram a primeira via para atingir tal objetivo e é sobre elas que me debruço nas páginas seguintes.

Os cuidados pré-natais

Os cuidados com o corpo começam antes do nascimento, quando os pais devem seguir determinadas prescrições pré-natais para garantir o bem-estar da criança. O casal deve levantar-se cedo, guardar as redes, que só devem ser utilizadas novamente depois do pôr-do-sol, preparar-se para o dia de trabalho. A mulher deve cuidar de não exercer nenhuma atividade na qual tenha que dar nós ou amarras de qualquer tipo, ou terá um parto difícil. Não pode tecer cestos, tampouco o homem pode fazer tipitis. Quando a

criança nasce, uma pessoa mais velha (homem ou mulher) que conhece os cânticos apropriados (*shichu ijakadö*) reza a criança antes da primeira mamada. O cordão umbilical é tradicionalmente cortado com os dentes ou com uma lasca cortante de palmeira. A criança é banhada com certas ervas purificadoras, depois mãe e bebê deitam-se na rede, próximo ao fogo e a criança é aspergida com cinzas, que afastarão doenças. O cordão umbilical e a placenta são enterrados dentro de um cupinzeiro de térmitas brancas, para que estas devorem tudo e não haja risco de surgir dali um novo Odo'sha (cf. capítulo I). A partir daí, a mãe deve seguir uma dieta cuidadosa. Ao longo dos primeiros sete dias de vida, enquanto o cordão umbilical não cair, mãe e criança ficam reclusas em casa. A mãe sai apenas para fazer suas necessidades fisiológicas e toma banho nas imediações da casa com a água trazida do rio por algum co-residente. Terminada a reclusão, a mãe leva a criança pela primeira vez para fora da casa. Junto com o cantador de *a'chudi* (canções sagradas), vai ao rio e põe o bebê em uma canoa, ao som das canções benfazejas, para que a partir de então ela possa acompanhar a mãe em segurança, nos trajetos pelo rio.

A alimentação materna deve excluir carne e baseia-se em beiju (*Uu*), xibé (*wookö*) e um tipo de minhoca comestível (*motto*). Apenas algumas espécies de peixe são permitidas. Sal também está excluído de sua alimentação. Quanto ao pai, está proibido de matar diversos tipos de animais, que vão sendo permitidos gradualmente com o passar das semanas ou meses. Esses cuidados visam garantir a saúde e o desenvolvimento da criança. O nascimento de um bebê, portanto, não completa sua formação como ser humano. São as relações interpessoais, sobretudo com parentes mais próximos, a comida e outros processos sociais que irão formando o novo ser humano (Lauer 2005).

A contenção e os cuidados alimentares começam muito cedo para um Ye'kuana. Nos primeiros dias de vida, a alimentação do bebê é exclusivamente composta do leite materno. Aos poucos, outros alimentos podem ser introduzidos, embora até os dois anos de idade, em geral, o leite materno tenha o papel principal na dieta infantil. A cada novo alimento oferecido à criança, é preciso que um especialista cante *a'chudi* e o sopra, antes que seja ingerido, de forma a torná-lo um bom alimento. A partir daí, a criança está apta a comê-lo sem correr perigo. Por isso, a mãe de uma criança pequena não se separa dela, carregando-a consigo aonde quer que vá, pois precisa controlar tudo o que seu filho come.

Com poucos meses de vida – em alguns casos, com poucas semanas – faz-se um ritual que é comparado pelos Ye'kuana ao batismo cristão, e é chamado *shichukwa inhotadö* (lit. 'dá brinquedo para a criança'). Os bebês são levados pelas mães à *ättä*, a casa comunal, onde o especialista canta canções, inclusive sobre as miçangas e a pintura que adornará os bebês, soprando-as. As crianças, que têm o cabelo cortado pelas mães, são depois pintadas e enfeitadas com miçangas. Depois, uma de cada vez, são postas em uma espécie de cadeira-balanço, *akai*, construída para que elas fiquem de pé, suspensas por uma corda amarrada na cadeirinha, que pende de uma viga, sem tocar o chão. O especialista canta para cada uma delas, pegando-as no colo e cuspidando em suas cabeças para abençoá-las e bendizê-las. Ao final, é servido caxiri às mães e a todos os presentes. Nesse ritual, as mulheres, juntamente com as crianças, desempenham o papel principal, pois são elas que conduzem os bebês até o especialista e depois os adornam. A partir daí, estarão sempre pintados e enfeitados com alguma miçanga, de forma a protegê-los de doenças e da influência de espíritos malignos e Odo'sha. No ritual das crianças que presenciei, poucos homens tomaram parte, sendo a assistência majoritariamente feminina, embora o especialista fosse um homem. Os poucos homens presentes ou eram

pais de algum dos bebês, ou estavam interessados em aprender (o especialista era um homem residente em Waikás, reconhecido por sua grande sabedoria, que viera a Auaris para o festival *ädwajä edemijöödö*, da roça nova, que não era celebrado ali há mais de dez anos).

O corpo feminino

Apenas as mulheres passam pelo ritual de iniciação, marcado pela menarca. O que parece marcar a iniciação masculina no mundo adulto é a primeira caçada. De fato, o futuro caçador é cercado de cuidados, embora desde cedo os meninos comecem a treinar sua habilidade para a caça matando passarinhos com suas zarabatanas. As qualidades de caçador também dependem do que um menino come e como cuida de seu corpo. É de extrema importância que o primeiro animal abatido que ele mate seja cozinhado e consumido, ou ele perderá sua habilidade para caçar.

A iniciação feminina começa quando a moça vai demonstrando os primeiros sinais de que sua menarca está próxima: nascimento dos pêlos pubianos e dos seios. Tudo o que ela come e mesmo a água que bebe deve ser cantada por um especialista, preparando seu corpo para as transformações que estão por vir. Apenas sua mãe, entretanto, sabe o que está em curso, pois não há nenhuma cerimônia pública nessa etapa⁵⁵. A menina passa a ser chamada de *ajichoto*, que podemos traduzir como púbere.

Quando o sangramento chega, a menina avisa a mãe, que prepara um local dentro de casa onde a *ajichoto* ficará reclusa até que cesse o fluxo. Nesse período, ela se

⁵⁵ Todos os dias à noite, uma jovem de aproximadamente 12 anos passava pela minha porta e dirigia-se, carregando alimentos, à porta do tuxaua da comunidade, em cuja casa eu vivia, em um dos cômodos de entrada independente. Chamou-me a atenção tal fato porque essa menina não era parente próxima dele, um senhor viúvo que fazia suas refeições na casa da neta, residente na casa em frente à nossa. Essa menina morava em uma casa distante, do outro lado da comunidade. Curiosa, indaguei a um ye'kuana vizinho o que ela levava todos os dias e então fiquei sabendo que ela era uma *ajichoto* (púbere) e o tuxaua estava cantando *a'chudi* sobre a comida que ela iria consumir.

alimenta apenas de beiju e *wookö* em quantidades mínimas. Cessando o fluxo, prepara-se a parte pública do ritual.

Ainda de madrugada, ouvem-se gritos que ecoam por toda a comunidade. Um dos homens chama todos para tomar parte no ritual que se iniciará. As mulheres reúnem-se e partem para uma roça previamente escolhida para ser limpa pela *ajichoto*. A moça é pintada no rosto e braços e uma cabaça cortada é colocada em sua cabeça, servindo de proteção contra os espíritos da floresta. Enquanto ela limpa a roça, as mulheres entoam canções. Durante a limpeza, os homens postam-se na trilha que vai da roça à comunidade, e preparam a outra etapa do ritual: limpam a trilha, depois trançam chicotes com um tipo de planta, enquanto outros preparam uma armadilha colocada no caminho por onde as mulheres voltarão. Essa armadilha consiste em uma corda amarrada em ziguezague em pequenas varas fincadas de ambos os lados da trilha, de forma a criar uma série de obstáculos para quem passa. Depois dos obstáculos, várias miniaturas de objetos tipicamente femininos, canoa, tipití, jirau para assar carne e até mesmo uma pequena casa, feitos de folhas e galhos – são dispostas como símbolos da condição de feminilidade recém-adquirida pela *ajichoto*. Depois de tudo preparado, os homens formam um “corredor polonês” ao lado das cordas, à espera das mulheres, chicotes em punho.

Enquanto isso, após a limpeza da roça, as mulheres recolhem galhos e varetas, enquanto a *ajichoto* aguarda em pé, ladeada por duas outras meninas prestes a se tornarem também *ajichoto*. Durante todo o ritual, ela assume uma postura séria, compenetrada, sendo proibido conversas ou brincadeiras. O momento é solene. As mulheres caminham enfileiradas atrás da *ajichoto*, carregando nas mãos os galhos que apanharam. Quando se aproximam do ponto onde estão os homens, diminuem o passo. Estes vêem-nas chegar, se preparam. De repente, diante dos obstáculos elas param, eles

gracejam, incitam-nas a seguir em frente. As juvenzinhas passam primeiro, como a testar a dificuldade, enquanto eles apenas observam. Então, todas as mulheres passam, tentam correr, mas são impedidas pelas cordas. Em poucos minutos, elas tentam pular as cordas e escapar dos chicotes dos homens; eles tentam bater e escapar dos galhos das mulheres, que revidam seus golpes. Por fim, todos correm para o tapiri (abrigo de palha) mais próximo, onde o rito continua.

A moça agora deve preparar-se para uma nova fase, quando ficará reclusa, saindo de casa apenas para trabalhar na roça. Durante os próximos meses não poderá usar nenhum tipo de adorno corporal e seu cabelo é raspado ao final do ritual de limpeza da roça, como a enfatizar seu renascimento, e ausência de feminilidade. O contato com o sexo oposto será reduzido ao mínimo. Para enfatizar essa fase de reclusão e diligência, enquanto as mulheres cantam ao seu redor, a *ajichoto* senta-se e põe-se a trabalhar na fabricação de um ralo, ferramenta tradicional essencial para processar a mandioca e transformá-la em alimento apropriado para o consumo. Enquanto isso, próximo a elas, os homens reúnem-se e um deles carrega os chicotes que serão usados na próxima etapa, enquanto outro canta *a'chudi* para tornar os chicotes apropriados ao uso. Quando homens e mulheres terminam suas tarefas, é hora da *ajichoto* servir um beiju ritual (simbolizado por pequenas lascas de mandioca crua) aos homens, como a enfatizar que dali em diante ela lhes servirá comida. Depois de ritualmente “alimentados”, os homens aglomeram-se de um lado, as mulheres do outro. Ao centro, a *ajichoto* permanece, desnuda da cintura para cima. Posta-se diante de um tronco, as costas voltadas para os presentes. Uma das mulheres cobre-lhe o rosto com um pano, para que sua expressão de dor e eventuais lágrimas não sejam vistas, enquanto um homem mais velho aplica-lhe nas costas e pernas golpes de chicote, que retiram de seu corpo doenças e outros males. Depois da *ajichoto* é a vez das outras mulheres, uma a uma, serem golpeadas pelo

chicote que vai se desfazendo aos poucos, pela força dos golpes, e sendo substituído por um novo. Todas recebem sua cota de golpes nas pernas e costas. Vão até o responsável pelas chicotadas, sem proferir nenhuma palavra. Durante os golpes não se emitem suspiros, queixas ou lágrimas. A maioria delas permanece impassível, dando a impressão de que os golpes são suaves, impressão essa desfeita pelas marcas roxas que suas pernas ostentam no dia seguinte. Os rapazes também ganham seu quinhão, sendo golpeados, um a um, nos braços, estendidos e oferecidos ao chicote. Ao contrário delas, fazem caretas antes e depois dos golpes, pilheriando uns com os outros, dando depois ruidosos suspiros de alívio. As crianças também recebem seus golpes com folhas macias, pois os adultos dizem que seus corpos ainda não suportam o chicote. A intenção não é machucar, mas purificar. Ao final, todos retornam à comunidade devidamente purificados.

Em casa, o ritual continua para a *ajichoto*. Depois de o cabelo ser completamente raspado, seus colares e a tradicional tanga de miçangas *mua'ju* guardados pelos próximos meses. Ao longo do mês seguinte, ela irá preparar sua própria comida.

Um ano depois, no ritual chamado *mayudu iynchödadö*, ‘amarração das miçangas’, a moça volta a usar seus adereços⁵⁶. Ao fim da reclusão, elas vão à casa comunal acompanhadas das outras mulheres. O cabelo é cortado novamente de acordo com o tradicional corte arredondado. Depois, o especialista inicia as canções, enquanto a mãe, auxiliada por outras mulheres, vai adornando a moça com as miçangas nos tornozelos, abaixo do joelho, nos pulsos, no pescoço e veste-lhe o *mua'ju*. Pintam-lhe o corpo de urucum com os motivos tradicionais e, finalmente, colam pequenas penas brancas na pintura fresca.

⁵⁶ Atualmente esse intervalo tem sido reduzido a alguns meses, pois as moças não ficam totalmente reclusas por causa da escola. Os adultos argumentam que é difícil controlar o contato com o sexo oposto, terminantemente proibido nesse período, por isso, preferem liberá-la mais cedo da reclusão.

Do lado de fora da casa, alguns rapazes que saíram para caçar à noite começam a chegar com pequenos embrulhos de carne. Ao vê-los, as mulheres que não estão diretamente envolvidas na arrumação da moça, aproximam-se e começa uma disputa pelos embrulhos de carne. Os rapazes seguram o embrulho, enquanto elas tentam tomá-lo à força. Por fim, uma delas sai exibindo seu prêmio. Segundo meus informantes, essa pequena batalha serve para pôr a força delas à prova. As mulheres exibem aqui um comportamento deliberadamente agressivo e tomam o que lhes é devido.

Dentro da *ättä* a moça está pronta. É conduzidas ao centro da casa comunal, onde rapazes esperam por elas. Em uma inversão de papéis, cada rapaz fica responsável por servir a uma das moças cuias de *iadaaki* (caxiri). Elas devem beber até que cair, completamente embriagadas, não sem que antes tenham vomitado algumas vezes, aliviando o estômago cheio da grossa e consistente bebida. Os ye'kuana explicam a bebedeira ritual como forma de limpar seus corpos de dentro para fora, através do vômito, tornando-as aptas a assumir o status de mulher. Depois de cair, são conduzidas à rede, onde descansarão até que se recomponham completamente da bebedeira. Em seguida, é servido um almoço comunal. Até à noite, os rapazes tocam *wanna* e *samjuda*⁵⁷ e homens e mulheres dançam à maneira tradicional ye'kuana. As moças, a partir de então, estão prontas para assumir o papel social feminino plenamente, casar e ter filhos.

Os rituais e os sexos

Em todos os rituais, os papéis de cada sexo são bem marcados. Em alguns o papel de destaque é das mulheres, em outros, elas não passam de coadjuvantes. Nos rituais em que há participação ativa de ambos os sexos, as mulheres assumem

⁵⁷ Flauta de bambu e tambor, respectivamente.

comportamento contido em público, enquanto os homens bebem *iadaaki* e dançam animadamente ao som dos instrumentos que somente eles tocam, a exemplo do que ocorre durante o festival da roça nova, *adwajä edemijödö*. Esse festival, realizado para comemorar a derrubada da mata e abertura das novas roças, fruto do trabalho comunal, durou três dias e mobilizou toda a comunidade para sua preparação e execução.

O especialista, cantor do festival da roça nova (o *ädemi edamo*, ‘dono das canções’), veio de Waikás especialmente para celebrá-lo, como já foi dito. Há dez anos, segundo os ye’kuana, esse ritual não era celebrado em Auaris e então os mais velhos, reunidos, decidiram fazê-lo para que os jovens pudessem ver e aprender como ele é feito.

A preparação começou na semana anterior ao festival. Os homens saíram para caçar quantidades de carne suficientes para alimentar todos os participantes ao longo do festival, enquanto as mulheres preparam grandes quantidades de *iadaaki*. Dois dias antes do início da festa, os caçadores retornaram à comunidade, em grande estilo, com seus típicos gritos e assovios, anunciando sua chegada. As mulheres saíram das casas para disputar os pequenos embrulhos de carne que os rapazes carregavam. Nesse mesmo dia, à noite, os homens reuniram-se na *ättä* para contar a narrativa *wätunnä* da primeira festa de inauguração de roça realizada por *Wannato*, um dos heróis culturais, cunhado de *Wanaadi*. No dia seguinte, à tarde, houve uma reunião com a presença de toda a comunidade para decidir os detalhes da festa. Decidiu-se que ela começaria na manhã seguinte e se encerraria dois dias depois, ao entardecer. O especialista lembrou que as relações sexuais estavam proibidas enquanto durassem as comemorações, ou os cantadores perderiam a voz e colocariam em risco o festejo, o que poderia prejudicar o futuro desenvolvimento das roças. Então, o especialista aconselhou todos os presentes a terem relações sexuais até a meia-noite daquele dia, para que depois pudessem abster-se

por três dias. Nessa mesma noite, os rapazes mais jovens começaram as comemorações, cantando e dançando animadamente, tocando *wanna* e *samjuda* numa espécie de ensaio geral.

Na manhã do dia seguinte, antes mesmo do amanhecer, os homens saíram para encerrar simbolicamente o trabalho de abertura das roças novas, limpando o último pedaço de mata de uma das roças, que haviam separado para esse fim, inaugurando o início das comemorações. Depois da derrubada, retiraram cascas de uma árvore, *moni* (não identificada), para fazer as cornetas *momijije* ali mesmo e então voltaram para a casa, onde, imediatamente, foram servidos de *iadaaki* por duas moças. Depois de fumar o tabaco oferecido pelo especialista, todos juntos, dançando e tocando as cornetas *momijije*, dirigiram-se à casa comunal, enquanto as mulheres permaneciam reunidas em seu interior, cantando, conduzidas por uma mulher idosa, sentadas ao redor de produtos da roça e algumas cabaças. Os homens chegaram fazendo círculos ao redor da casa, sempre dançando e tocando, até entrarem na casa, rodeando as mulheres em círculos concêntricos. Quando estas terminam seus cantos, juntaram-se aos dançarinos em círculos ao redor do poste central da casa, enquanto o especialista e mais dois cantadores recém-chegados da Venezuela assumiram o ritual. Depois do meio-dia, todos fizeram uma pausa para o almoço. No fim da tarde, a cantoria recomeçou, os dançarinos retomaram seus lugares e dançaram sem parar até o amanhecer. Exaustos, deitaram-se então nas redes amarradas dentro da *ättä* e foram substituídos por outros. As mulheres revezaram-se na dança e em servir *iadaaki* aos homens. As que apenas assistiam sentaram-se juntas a um canto da festa ou deitadas em suas redes com as crianças de todas as idades; os homens que assistiam aglomeraram-se próximo aos cantadores, fumando, conversando e bebendo *iadaaki*. Nesse ritmo, a festa durou até o domingo, como planejado.

Na manhã seguinte ao encerramento, todos seguiram para a roça para cantar mais uma vez. Isso feito, foram descansar em casa, exaustos. No outro dia, foi a vez das mulheres irem para a *ättä*, onde puseram mais mandioca para fermentar e fazer mais *iadaaki*. Enquanto a mandioca fermentava embrulhada em folhas de bananeira, no centro da *ättä*, os homens contavam narrativas *wätunnä* enquanto vigiavam a mandioca, que não podia ficar sozinha, sob pena de Odo'sha estragar o *iadaaki*. Assim permaneceram os homens, dormindo na *ättä*, revivendo *wätunnä*, até completada a fermentação, cerca de dois dias depois. O ciclo ritual se encerrou uma pescaria comunal com timbó.

No ritual *ädwajä edemijödö* (roça nova) a parte que cabe aos homens é executada no exterior da casa, tanto no que diz respeito ao trabalho anterior (caçar, derrubar a mata) quanto na execução do ritual. As atividades femininas anteriores (preparar o *iadaaki*, cozinhar alimentos) e as propriamente rituais (cantar sobre os produtos da roça, aguardar a chegada dos homens para iniciar a dança) são feitas no interior das casas ou em suas proximidades, ou seja, dentro dos limites da aldeia, reforçando a expectativa ye'kuana de que as mulheres pertencem à casa e os homens pertencem aos espaços públicos. Também, e principalmente nos rituais, os estereótipos femininos e masculinos são reforçados; enquanto as mulheres assumem postura contida, mesmo quando participam ativamente dos rituais, os homens assumem o papel de destaque.



Shichukwa inhotadö, iniciação das crianças: mãe adornando bebê

Shichukwa inhotadö, iniciação das crianças: bebê no *akai* (balanço)





Ajichoto, moça púbere



Mayudu inchodadö, iniciação feminina: amarração das miçangas marca fim da reclusão



Ritual de iniciação feminina: o obstáculo...



... sendo superado.



Iniciação feminina: mulheres recebem sua cota de golpes...



... e os homens também.



Ädwajä edemijödö, festival da roça nova: a corneta momijije



Ädwajä edemijödö, festival da roça nova: a chegada dos homens à casa comunal



Ādwajā edemijödō, festival da roça nova: as mulheres no centro na casa comunal



Ādwajā edemijödō, festival da roça nova: homens entram dançando na casa comunal

CAPÍTULO III – NAVEGAR É PRECISO

W

anaadi distribuiu a posse de bens aos diversos povos que criou. Assim como cada povo recebeu um território e uma língua, recebeu também alguns bens e matérias-primas que traziam consigo o conhecimento sobre sua produção e uso. Sendo assim, os povos deveriam trocar de bom grado presentes entre si; trocar bens, trocar conhecimento.

A profecia de *wätunnä* incita os Ye'kuana a buscar o conhecimento que está nas mãos do Outro. No começo de sua jornada neste mundo, os humanos precisaram conquistar bens e saberes dos animais; posteriormente, fez-se necessário negociá-los dentre os próprios humanos. É preciso ver, saber, conhecer, acumular – assim lhes diz *wätunnä*. Tal acumulação, num capitalismo *a la* Ye'kuana, dá-se no sentido de prover um corpo de conhecimento que funciona como pré-requisito à posição que ocuparão no próximo ciclo. De acordo com a conduta ideal ye'kuana (Capítulo 2), em que a agressividade não tem lugar, a conquista desse conhecimento deve seguir o princípio do pacifismo. Para cumprir tal tarefa com sucesso, os Ye'kuana partiam em expedições carregando as armas adequadas – ralos, *wajaa* (tipo de balaio), tipitis e demais bens cuja posse lhes foi dada por Wanaadi. Munidos destes bens, os Ye'kuana empreendiam as trocas necessárias ao seu propósito de obter o conhecimento de tudo aquilo que Wanaadi criou e distribuiu entre os povos.

A necessidade ye'kuana de acumular conhecimento, saberes e práticas, traduziu-se em longas viagens comerciais através das quais, embarcados em suas renomadas canoas, mantinham contato com uma vastíssima rede de parceiros pelo maciço das

Guianas e além, consolidada ao longo do tempo, incluindo, mais recentemente, o comércio com os brancos. Impulsionados por uma ética calcada na ascese pelo trabalho (como vimos no capítulo anterior) esses argonautas do Orenoco e seus afluentes empreendiam extensas jornadas comerciais muito antes da chegada dos colonizadores (Arvelo-Jiménez 1989; 2001), em um primeiro momento, quando o tom das relações ainda era amistoso, estes passaram a ser apenas novos parceiros situados em sua rede de comércio.

Com a dispersão dos Ye'kuana, outra modalidade de comércio ganhou fôlego: as trocas entre os próprios Ye'kuana, para fazer circular os bens estrangeiros a que alguns tiveram acesso, trocando também saberes e informações. Todas as negociações comerciais nas quais se engajam os Ye'kuana são orientadas pela ética moral de *wätunnä* e sua profecia; examinaremos neste capítulo como os Ye'kuana levam adiante tais premissas, situando novos atores na rede de relações tecida a partir das trocas e o seu significado na cosmologia.

MODALIDADES DE COMÉRCIO

O comércio intertribal

Embora não existam dados sobre as relações comerciais antes da chegada dos colonizadores entre as diferentes etnias que ocuparam a região do extremo sul da Venezuela, coração do atual território ye'kuana, há indícios suficientemente fortes de que tais relações comerciais datam de há muito (Arvelo-Jiménez, 1989, 2001; Melatti, *mimeo*), sobretudo, nos relatos dos próprios Ye'kuana. Arvelo-Jiménez, pioneira na

análise dessas relações, denomina tal rede de SIRO, *Sistema Regional de Interdependencia del Orinoco*, e afirma que ela marcava um sistema de interdependência que alternava ações cooperativas não só de luta face a um inimigo comum, mas trocas materiais, matrimoniais e religiosas, com ações bélicas de baixo impacto para o restabelecimento de limites e fronteiras diacríticas que evitavam a ruptura da rede (2001b).

Com a chegada dos colonizadores, essa rede comercial sofreu grande revés, sobretudo, com a dispersão e fuga de muitos povos diante do temor da escravização. Entretanto, os Ye'kuana seguiam fazendo comércio, seja com os parceiros que lhes restavam, seja com novos parceiros, dentre os quais os próprios colonizadores, demonstrando que a necessidade de trocar se sobrepunha a qualquer adversidade, pois, através das trocas, era possível a obtenção do conhecimento que estava em mãos estrangeiras. Fontes históricas apontam os Ye'kuana como povo cuja fama de grandes comerciantes se espalhava pela região do Orenoco. Koch-Grünberg (1982[1924]) reafirma o caráter eminentemente comercial dos Ye'kuana, tendo acompanhado suas trocas com outros povos, tais como os Arekuna, Maku e Piara.

Na memória dos Ye'kuana de Auaris está gravado o comércio com os Piara na Venezuela e, do lado brasileiro, com os Macuxi, Waiwai e Wapishana. Mais recentemente, os Sanumá foram inseridos na rede de trocas. Segundo os Ye'kuana mais velhos de Auaris, cujas viagens comerciais são lembradas em longos relatos, o comércio com os Macuxi era intenso até um passado recente. Nas suas transações, o principal produto ye'kuana eram os famosos ralos de mandioca, confeccionados pelas mulheres, trocados por bens industrializados aos quais os Macuxi tinham maior acesso. Mais tarde, com as viagens dos Ye'kuana a Boa Vista e o estabelecimento de relações

mercantis e de trabalho com os brancos, o comércio com os Macuxi foi perdendo importância; também os ralos ye'kuana vêm sendo substituídos por máquinas de ralar.

Os etnógrafos dos Ye'kuana do lado venezuelano também relatam trocas comerciais com povos vizinhos onde os ralos, juntamente com as canoas, tinham papel de destaque (Coppens, 1981; Barandiarán, 1981; Frechione 1981). Os Ye'kuana afirmam que os ralos eram seu dinheiro, ou seja, funcionavam como principal objeto de troca nas relações comerciais não só com outros povos, mas, muitas vezes, entre Ye'kuana de diferentes aldeias. A importância desses ralos, cuja técnica de fabricação não era dominada por muitos povos, está ligada ao trabalho cuidadoso e sistemático das mulheres. Cada minúsculo fragmento de osso ou pedra no passado, e agora de alumínio, era meticulosamente trabalhado de forma que todos os pequenos “dentes” do ralo tivessem igual tamanho. Eram então encaixados em uma tábua de madeira especialmente escolhida para esse fim e, depois do encaixe de todos os pedaços, o ralo era pintado com uma tinta preparada com resina vegetal, para aumentar sua durabilidade.

Os ralos tinham grande valor no mercado regional; Koch-Grünberg (Op.cit) descreve uma negociação de ralos entre um Ye'kuana e um Taulipang, analisando a postura do primeiro ao barganhar um melhor preço, seguro do valor de sua mercadoria, enquanto o Taulipang tentava conseguir tais objetos, tão necessários. Ao final, a troca foi realizada e ambos mostravam-se satisfeitos com suas conquistas. A demanda pelos ralos incluía a prática da revenda, por exemplo, pelos Maku. O processo de fabricação continua o mesmo, mas agora são fabricados também ralos pequenos, vendidos aos brancos como peças de artesanato. Os ralos ye'kuana ainda circulam na rede de comércio que envolve povos do Maciço Guianense, como Macuxi e Piaroa, e com destaque, no caso de Auaris, para os Sanumá. Excetuando estes últimos, com o declínio

das viagens comerciais, os Ye'kuana de Auaris trocam hoje seus produtos com outras etnias apenas em duas ocasiões: quando viajam a Boa Vista e lá encontram outros indígenas, por exemplo, na Casa do Índio (CASAI) onde ficam internados para tratamento de saúde, e quando eventualmente viajam à Venezuela para visitar parentes e têm a oportunidade de encontrar outras etnias, o que é cada vez mais raro – veremos adiante que a chegada dos brancos à área provocou a diminuição das viagens comerciais e a sedentarização da população. O mais usual são as trocas na CASAI, embora esporádicas e não programadas. O que ocorre na maioria das vezes é que as internações na CASAI se prolongam por largos períodos, muitas vezes por meses, dada a dificuldade de fazer exames e consultas em Boa Vista. Por conta disso, os Ye'kuana, principalmente as mulheres, quando saem de Auaris para Boa Vista, levam material para trabalhar na confecção de produtos, minimizando, assim, o desconforto da entediante internação.

O comércio com os Sanumá é mais recente, mas anterior à fixação destes em Auaris. Segundo me foi relatado, os Sanumá costumavam passar por Auaris em viagens de caça. Algumas vezes, aproximavam-se dos Ye'kuana e empreendiam com estes trocas comerciais. Os Ye'kuana compravam dos Sanumá bolas de algodão com que fabricavam suas vestimentas tradicionais, dando em troca pedaços de pano já tecidos ou produtos industrializados. Naquela época, não existiam grandes tensões entre ambos os grupos, porque os Sanumá costumavam partir logo em seguida. Foi com a chegada dos brancos a Auaris que os Sanumá começaram a fixar-se na região, em busca de produtos industrializados e de atendimento de saúde.

Apesar do desejo de estabelecer relações comerciais em busca de novos bens e saberes, os Ye'kuana reconhecem os perigos do comércio com outras etnias. Néri, o tuxaua de Fuduwaaduinha, contou-me sobre a morte de seu pai em uma dessas viagens,

apontada na época como resultado de feitiçaria Macuxi. Segundo ele, quando viviam na fronteira com a Venezuela, bem na cabeceira do Rio Auaris, em um igarapé chamado Ta'dakune, seu pai, líder da comunidade, reuniu alguns homens e desceu o rio de canoa com destino a Boa Vista. Durante o trajeto, repentinamente, ele morreu. O diagnóstico posterior foi feitiçaria de um xamã Macuxi, a quem o pai de Néri devia um ralo. A caminho de Boa Vista, ao se encontrarem, o xamã Macuxi teria cobrado a dívida. Diante da falta de pagamento, ele vingou-se, matando o outro durante a noite. Néri relembra que, naquela época, não havia Sanumá nas proximidades e os grandes parceiros comerciais dos Ye'kuana eram os Macuxi, apesar do temor que inspiravam seus xamãs. Trocavam ralos, zarabatanas e remos por espingardas que os Macuxi compravam dos brancos.

Ao longo das últimas décadas, a importância do comércio intertribal tem caído vertiginosamente, tanto do lado brasileiro quanto do lado venezuelano. Coppens (1981) já apontava, no início da década de 1980, que as trocas intertribais dos Ye'kuana já estavam perdendo importância desde fins dos anos 1960, quando realizou sua pesquisa. Naquela época os Ye'kuana ainda mantinham relações comerciais com os Piaroa, Pemón e Sanumá. Essa diminuição deve-se, principalmente, à mudança de interesse dos Ye'kuana, cada vez mais atraídos por produtos industrializados.

O comércio com os Sanumá em Auaris com o tempo, muito mais que a troca de bens, passou a privilegiar a troca de serviços que dá o tom da interação entre ambos os grupos, com destaque para os serviços xamânicos e funerários até hoje prestados aos Ye'kuana pelos Sanumá (Ramos 1980). Os serviços funerários são sempre requisitados, dado o temor que têm os Ye'kuana do poder de contaminação dos cadáveres. Para os Sanumá, que tomam ritualmente as cinzas dos seus mortos (algo inconcebível a um Ye'kuana), não há nenhum problema em manipular cadáveres, portanto, não hesitam em

enterrar os mortos ye'kuana em troca de pagamentos em mercadorias, às vezes produtos tradicionais, outras vezes produtos industrializados. Há uma infinidade de outros pequenos serviços que os Sanumá prestam aos Ye'kuana. Quando fazem viagens mais longas, por exemplo, estes costumam levar consigo um ou dois Sanumá para auxiliar a carregar bagagens e arrastar canoas. No cotidiano de Fuduwaaduinha é comum encontrar algum Sanumá trabalhando com os Ye'kuana em reparos nas residências, limpando o mato ao redor das casas, mediante pequenos pagamento. Costumam aparecer na comunidade oferecendo-se para esses serviços. Os Ye'kuana tomam isso e o interesse por ralos, por exemplo, como reconhecimento pelos Sanumá da superioridade Ye'kuana. Várias mulheres me diziam que só trocam os ralos quando querem algo dos Sanumá, se não, simplesmente recusam-se a trocar. Tive a oportunidade de observar diversas ocasiões em que os Sanumá chegavam a Fuduwaaduinha oferecendo carne de caça ou peixe moqueado em troca de produtos ye'kuana. Boa parte das vezes as mulheres ye'kuana acabavam efetuando as trocas.

São as mulheres ye'kuana que geralmente efetuam (ou não) o negócio, porque os homens, via de regra, não estão em casa. Uma das primeiras negociações que acompanhei se deu enquanto algumas delas ralavam mandioca em uma casa de farinha. Duas mulheres Sanumá chegaram trazendo um grande cesto cheio de *kudu*⁵⁸ moqueado e um grande tipiti novo (que, ironicamente, havia sido trançado pelo marido ye'kuana de uma delas). As mulheres queriam uma rede em troca das mercadorias. Depois de conversarem entre si, discutindo a qualidade do tipiti e a quantidade de *kudu* trazido, mãe e filha ye'kuana aceitaram o negócio e deram em pagamento uma rede usada, mas em bom estado. Antes de partir, as mulheres sanumá pediram um pouco de beiju com pimenta, que lhes foi prontamente oferecido. O homem ye'kuana casado com a mulher

⁵⁸ Um tipo de minhoca, de enorme comprimento, muito apreciado pelos Ye'kuana, que só aparece no período de fortes chuvas, com seu auge no mês de julho. Quando chove forte, mulheres e crianças saem para os locais onde há terra encharcada, principalmente barrancos, onde aparecem *kudu*.

sanumá envolvida na negociação vive na casa do sogro, em uma comunidade a cerca de trinta minutos de canoa rio abaixo, *Katarrinha*. Este homem, filho de pai Ye'kuana e mãe Sanumá, fluente em ambas as línguas, mantém boas relações com os Ye'kuana, embora um tanto distantes. Visita Fuduwaaduinha, mas em geral, quando tem negócios a tratar.

Quanto à contratação de serviços xamânicos, durante os catorze meses que passei em campo, apenas em duas ocasiões vi os serviços xamânicos sanumá serem requisitados. A primeira foi para a realização de um ritual de cura de uma mulher ye'kuana que sentia fortes dores por todo o corpo, principalmente, braços e pernas. Essa mulher, casada com um dos filhos de Lourenço, o Ye'kuana que fora casado com uma mulher sanumá, morto em confronto com garimpeiros (Ramos 1980, 1990; Cf. Cap. 1), já havia sido atendida várias vezes pela equipe de saúde, fora a Boa Vista fazer exames, mas não existia nenhum diagnóstico e as dores atormentavam-na há muito tempo. Sua família resolveu chamar um dos xamãs sanumá de Auaris, que depois foi pago com anzóis e terçado. A outra ocasião foi no fim de 2005, próximo às comemorações do Ano Novo, quando os Ye'kuana fazem uma grande festa. Um outro xamã sanumá foi convidado e realizou várias sessões de cura, e foi pago com roupas usadas.

Nas prestações de serviços, os exemplos que acompanhei são inúmeros: auxílio no conserto do telhado de uma casa (pago com anzóis e um pedaço de chumbo); construção de um minúscula casa de um só cômodo, onde vive uma mulher madura com sua filha deficiente física (pago com ralo, roupas usadas e terçado); e reparo de buracos na parede de uma casa.

As relações de troca com os Sanumá, analisadas por Ramos (1980), envolvem a manipulação de imagem que cada etnia constrói de si e do outro. O sentimento de superioridade que os Ye'kuana cultivam com relação aos Sanumá, ainda que estes não

aceitem o lugar inferior a que os Ye'kuana querem relegá-los, se reflete nas relações comerciais entre eles (Ramos 1980, 1990, 1996).

Nas trocas de mercadorias ou serviços com os Sanumá, o pagamento em geral é feito imediatamente, apesar da proximidade das aldeias. Embora às vezes ocorressem trocas a prazo com os antigos parceiros comerciais (a exemplo dos Macuxi), o ideal era que a dívida fosse saldada o quanto antes, sob pena de se ficar à mercê de conseqüências desastrosas, como vimos com o pai de Néri. No caso dos Sanumá, a desconfiança faz com que os Ye'kuana prefiram pagar no ato da troca. Os homens me relataram que as poucas vezes em que as trocas foram feitas a prazo, na hora de quitar a dívida, os Sanumá exigiam mercadorias diferentes das que haviam sido previamente combinadas ou uma maior quantidade de mercadorias, pedidos que eram atendidos por medo de feitiçaria.

O comércio com os brancos

Iudeeke e Shichamöna, na forma de peixes-gêmeos, viram Amadu, uma garça branca, pescando no rio com anzóis⁵⁹. Iudeeke e Shichamöna transformaram-se em piranhas e foram cortando os anzóis de Amadu. O último anzol fisgou Shichamöna, que não conseguiu cortá-lo. Amadu colocou Shichamöna dentro da canoa, que ficou meio morto, sem poder respirar fora d'água. Iudeeke, na tentativa de salvar o irmão, transformou-se em um gavião, sobrevoou a canoa de Amadu e fez cocô em cima de Shichamöna. Amadu, irritado, tomou Shichamöna nas mãos, praguejando contra o gavião, e pôs o peixe na água para lavá-lo, mas Shichamöna conseguiu escapar.

Os anzóis de Amadu acabaram e ele resolveu buscar mais. Ele era um iadanaawi [homem branco], tomou sua forma humana e preparou-se para a viagem. Iudeeke e Shichamöna transformaram-se em grilos e entraram no jamachim cheio de beiju de Amadu, que não percebeu,

⁵⁹ Na cosmologia ye'kuana *Iadanaawi*, o homem branco, é identificado com *ajiisha*, a garça branca.

porque grilo é pequeno e não pesa. Amadu pôs o jamachim nas costas e partiu em busca dos anzóis, na cidade. Quando chegaram lá, Iudeeke e Shichamöna tomaram a forma humana outra vez e seguiram Amadu, para ver onde ele iria comprar os anzóis. Havia muita gente na cidade e Amadu não conhecia os gêmeos em suas formas humanas, por isso eles puderam segui-lo e entrar na loja junto com ele. Eles viram tudo e ficaram sabendo o caminho para a cidade e onde poderiam comprar os anzóis. Quando Amadu voltou para casa, eles tomaram a forma de grilos de novo e retornaram com ele⁶⁰.

A história acima, além de ilustrar a busca pela fonte de um novo bem – os anzóis – por parte dos heróis gêmeos, deixa ainda a lição de que, para manter o equilíbrio da ordem estabelecida por Wanaadi neste mundo, é preciso adquirir conhecimento através das trocas. Um dos gêmeos é punido, quase perdendo a vida, ao desobedecer essa ordem, na tentativa de subtrair os anzóis de *iadanaawi* sem nada oferecer em troca. Apreendida a lição, ambos partem disfarçados em viagem, seguindo *iadanaawi* até a fonte dos anzóis. Aprendem o caminho da cidade e, assim, ficam estabelecidas as relações comerciais com os brancos, após o encontro. São essas trocas comerciais que darão o tom inicial das relações do colonizador com os Ye'kuana. Os brancos são “cosmologizados” pelos Ye'kuana, que os inserem na rede de relações comerciais com povos estrangeiros, na incessante busca por conhecimento, parte de sua preparação para o novo ciclo. Como entre os Xikrin, também para os Ye'kuana as mercadorias dos brancos “foram antes causa que efeito do contato” (Gordon 2006).

Os Ye'kuana assumem plenamente a posição de agentes da situação de contato com os brancos, pois têm a possibilidade de escolher quanto contato querem ter, graças às condições favoráveis de sua situação territorial. Ramos mostrou que:

⁶⁰ Para uma outra versão dessa *wätunnä*, cf. Civireux, 1980.

ao menos em Auaris, a substituição de certos hábitos originais por outros, como o vestuário, a alfabetização crescente em português, a dependência irreversível de instrumentos de aço, a transformação de suas habitações, não tem sido acompanhada de modificações radicais no sistema de valores, nas práticas mágico-religiosas, na manutenção da língua, como elemento conservador de identidade grupal ou no funcionamento básico de sua organização social (...) Isso só é possível na medida em que os Maiongong [Ye'kuana] continuem a poder manter controle sobre a intensidade do contato com populações brancas (1980: 100-101).

O contato com os brancos, que começou no território ye'kuana do lado venezuelano, teve várias fases distintas. Uma das mais recentes e marcantes, que afeta ainda hoje a imagem que têm dos brancos, foi o *boom* da borracha. No fim do século XVIII e meados do século XIX, o contato com os ameríndios na região do Alto Orenoco tinha perdido importância e o interesse *criollo* na região só volta a crescer com o *boom* da borracha que, na Venezuela, começou por volta de 1860. Do período de exploração da borracha os Ye'kuana guardam terríveis lembranças de escravização e morte, condensadas no nome de Tomás Funes, citado nos relatos ye'kuana coletados por etnógrafos nas mais diversas comunidades da Venezuela (Barandiarán 1981, Coppens 1981, Frechione 1981, Arvelo-Jiménez 1974) e também em Auaris.

Durante quatro décadas, de aproximadamente 1880 a 1920, o Alto Orenoco sofreu com a intensa exploração da borracha em terras indígenas, comandada por Tomás Funes, ex-militar que se tornou o 'barão da borracha' e passou a controlar a região. A ascensão de Funes se dá quando ele assassina o governador do Território Federal Amazonas, Roberto Pulido, em 1913. Ao longo de quase oito anos, Funes foi governador e não há até hoje na história oficial (exceto menções de etnólogos e indigenistas ou historiadores estudiosos do tema) dados relativos ao genocídio indígena levado a cabo por Funes (Barandiarán 1981, Coppens 1981). De 1913 a 1921, Funes

marcou o momento mais negro de toda a história ye'kuana. Não apenas escravizou e matou ye'kuana, mas também outros povos da imensa região do Orenoco ao Uaupés, como os Wakuénai da tríplice fronteira Brasil-Venezuela- Colômbia (Hill 1984).

Um dos relatos que obtive sobre a fuga dos Ye'kuana, aterrorizados por Funes, revela como parte de uma família, que formaria anos depois a comunidade ye'kuana do Rio Auaris, chegou à região. Antigamente os Ye'kuana viviam nas cabeceiras dos rios, no coração de seu território tradicional. Quando Funes e seus aliados começaram suas incursões para aprisionar índios, eles se espalharam em fuga. Segundo relato de Barradas, homem de seus 60 anos, naquela época, sua avó paterna estava grávida de seu pai. A família fugiu para o lado brasileiro da fronteira, para um pequeno igarapé próximo ao Rio Olomai, onde o pai nasceu. Tempos depois, resolveram mudar-se para o Tucuximenha, logo abaixo da cachoeira do Tucuxim, próximo à confluência dos rios Auaris e Parima. Lá eles permaneceram por um longo período. Havia alguns Maaku naquela região, que chegaram a se juntar aos Ye'kuana para combater e matar aliados de Funes que conseguiram aproximar-se. Assim, puderam continuar a viver na região, em segredo. De lá saíram alguns Ye'kuana que fundaram uma outra comunidade bem mais ao sul, próximo à Ilha de Maracá. O restante permaneceu em Tucuximenha, mas, depois de conflitos com os Yanomami, mudaram-se para as proximidades da fronteira com a Venezuela, onde nasceria Barradas. Com a morte do líder da comunidade, anos depois, os demais partiram para Auaris, para juntar-se à comunidade que daria origem a Fuduwaaduinha.

Peri, líder de Auaris juntamente com o irmão Néri, também relembrou as aterrorizantes histórias que ouvia dos pais sobre Funes. Os brancos aliados de Funes espalharam-se pela região em busca de Ye'kuana. Parte de sua família conseguiu escapar do aprisionamento, pois, depois de capturados, foram deixados sob a vigilância

de apenas um branco, enquanto os demais partiam em incursões na mata procurando novas vítimas. Aproveitando-se da distração do vigia, conseguiram enganá-lo e fugir. Peri ouvia o pai contar que, por causa de Funes, os Ye'kuana deixaram de viver juntos e separaram-se em fuga.

A cada retorno das viagens comerciais a Boa Vista, os homens relatavam a conduta dos brancos, amistosos. As mulheres, que nunca tomavam parte nessas viagens, permaneciam incrédulas e desconfiadas de tal conduta, pois sabiam que, embora os brancos se mostrassem inicialmente amigos, depois, corrompidos por Odo'sha, voltavam-se contra os Ye'kuana. Os espanhóis no passado remoto, os traidores *Fañudu*, e Funes e seus comparsas mais tarde, marcam definitivamente a imagem do homem branco na cosmologia ye'kuana, com reflexos nas relações comerciais. No passado, os Ye'kuana já haviam abandonado o comércio em Angostura por causa das batalhas com os espanhóis, que traíram a sua amizade inicial. No caso de Funes, agregou-se um nível inédito de violência, o que acabou transpassando a cosmologia ye'kuana de *wätunnä* (Barandiarán 1981): os *Fañudu* (espanhóis) traíram os Ye'kuana porque atenderam ao chamado de Odo'sha, tornando-se um versão corrompida dos *Iadanaawi*. Mas Funes não era um espanhol, um *Fañudu*, e sim um *criollo* e como tal, deveria ser contra *Fañudu*. Agindo como inimigo, Funes confundiu toda a mitologia de *wätunnä*. Segundo Medina (2003), ao romper o mandato de Wanaadi, buscando conquistar o território ye'kuana, os brancos alteraram toda a ordem cósmica, gerando grandes conflitos.

Apenas com a crise da borracha e a descoberta de vastas reservas de petróleo em outras regiões da Venezuela, o Amazonas deixa de ser foco de interesses econômicos nacionais. Aos poucos as relações comerciais vão se restabelecendo com cidades próximas às aldeias ye'kuana e novos atores, como os missionários evangélicos da MNT (Missão Novas Tribos), pesquisadores e antropólogos, passam a fazer parte do

cenário de interação dos Ye'kuana na Venezuela. No Brasil, as viagens comerciais voltam-se para Boa Vista e para as fazendas de gado situadas nas cercanias daquela vila transformada em cidade em 1890.

Muitos homens de Auaris relembram as viagens de canoa que fizeram no passado, quando eram jovens ou ainda crianças, em companhia de pais e outros parentes. A viagem até Boa Vista durava dois meses e era longa e difícil, pois o rio Auaris é entrecortado por inúmeras corredeiras e quedas d'água; em vários trechos, é preciso arrastar as canoas por estreitas trilhas abertas na mata íngreme. Nessas viagens comerciais, os principais produtos adquiridos eram sabão, sal, munição, espingardas, terçados, miçangas. Quando os viajantes retornavam abastecidos de mercadorias, eram recepcionados com grande festa. Depois, o tuxaua da comunidade cuidaria da partilha das mercadorias, pois os viajantes traziam diversas encomendas para os que ficaram, pagas com produtos na ocasião da partida da expedição. No início, os Ye'kuana trabalhavam em troca de mercadorias, pois dizem que ainda não sabiam lidar com dinheiro.

A duração das expedições dependia das condições de cada viagem e do que se queria adquirir, podendo o trabalho nas fazendas dos arredores de Boa Vista durar um ano ou mais. O relato de uma dessas viagens ilustra o que os Ye'kuana esperavam delas:

Em 1961 fui para Boa Vista com Peri, Donaldo, Sebastião, Davi e João. Chegamos à fazenda Canadá e ficamos lá, trabalhando na roça. Lá nós também fizemos uma canoa, que trocamos por espingardas. Apareciam outros fazendeiros, que queriam nos encomendar canoas e pagavam com mercadorias que desejávamos. Nós todos que estávamos lá trabalhávamos juntos fazendo canoas. Depois, apareceu lá um fazendeiro e nos chamou para trabalhar na plantação de arroz e nós fomos, ficamos lá por quase um ano. Depois, fizemos canoa para a volta, compramos

farinha para a viagem e começamos a voltar. Nessa época a gente nem foi na cidade mesmo, ficamos só nas fazendas. Boa Vista era cidade pequena e os fazendeiros levavam até nós as mercadorias que a gente pedia como pagamento.

Não apenas as trocas, mas o trabalho remunerado para os brancos era bastante comum. Isso não alterava em nada o lugar das expedições na cosmologia ye'kuana, pois tais relações de trabalho eram uma oportunidade de passar períodos junto aos brancos, acumulando conhecimento, inclusive da língua portuguesa. Vimos no capítulo 1 que, em uma das viagens a Boa Vista, os Ye'kuana encontraram militares no caminho e acabaram trabalhando na abertura de diversas pistas de pouso. Durante um período de aproximadamente dez anos, entretanto, os Ye'kuana deixaram de empreender as viagens a Boa Vista por medo dos Yanomami que viviam no Uraricoera, passagem obrigatória para a cidade. Naquele período, havia duas comunidades ye'kuana além da do médio Auaris: a comunidade de Tucuximeinha, formada por Ye'kuana fugidos de Funes, e outra, já no Uraricoera, formada por uma facção dissidente de Tucuximeinha. Apesar da fissão, ambas as comunidades eram amigas e, dada a proximidade, costumavam visitar-se mutuamente. Barradas, cujos pais viviam em Tucuximeinha, narrou com detalhes a história que tantas vezes ouviu o pai contar, sobre a guerra com os Yanomami.

Depois das escaramuças com os Yanomami, ninguém mais tinha coragem de descer o rio Auaris. Assim como no passado, em que a briga com os espanhóis os levou a abandonar a rota comercial de Angostura e adotar o caminho alternativo até a Guiana Inglesa, os Ye'kuana abandonaram a rota do Auaris e voltaram-se para o comércio interno e para as viagens à Guiana, apesar da imensa distância a ser percorrida. Somente cerca de dez anos depois, a rota do Auaris foi retomada, quando um Ye'kuana da Venezuela resolveu viajar para Boa Vista. Naquela época, a comunidade do Auaris estava localizada na cabeceira do rio, onde hoje é Pedra Branca, e de lá se juntaram a

outros Ye'kuana que conheciam o caminho. Apesar da morte do pai de Peri na viagem, a rota foi retomada porque o diagnóstico foi feitiçaria macuxi e não problemas com os Yanomami. Poucos anos depois, Peri faria a viagem com outros Ye'kuana até Boa Vista, no início dos anos 1960, quando eles encontraram os militares e trabalharam na abertura de pistas, retornando depois a Auaris. Na viagem seguinte, Peri resolveu ficar trabalhando em uma fazenda da região de Boa Vista, pois “já era homem e precisava aprender português”. Peri conta que os fazendeiros gostavam de contratar os Ye'kuana, pois eles “trabalhavam bem”. Por causa da grande mobilidade, os Ye'kuana já tinham formado uma rede de relações com diversos fazendeiros da região e não lhes faltava oportunidade de trabalho.

Nos anos 1980, a presença do garimpo converteu-se em uma fonte de renda para os Ye'kuana. Em Auaris não havia garimpo, mas havia em Waikás, sua comunidade no Uraricoera. Para eles, o ouro não era novidade. Os mais velhos contam que na Venezuela já havia o hábito de retirar ouro e levar para vender na cidade. Entretanto, seguindo os princípios da ética de contenção (capítulo 2), extraía-se apenas uma quantidade mínima com que pudessem comprar o que necessitavam no momento. Apenas os homens mais velhos da comunidade sabiam onde o ouro estava, pois os jovens, mais propícios à sedução dos bens, não tinham maturidade suficiente para se conter.

Alguns dos homens de Auaris eram chamados pelos parentes para ir a Waikás trabalhar junto aos garimpeiros. Um deles, Nilojanö⁶¹, microscopista da Funasa que vivia em Boa Vista com as duas mulheres e filha, concedeu-me uma entrevista em sua última visita a Auaris, que durou apenas duas semanas. Três meses depois, ele morreria em São Paulo, com suspeita de câncer de pulmão após um longo período de tratamento

⁶¹ *Janö* é o sufixo usado para referir-se a alguém que já morreu. Não há nenhum problema em pronunciar o nome dos mortos desde que seguido do sufixo *janö*, traduzido pelos próprios ye'kuana como “finado”. Quando falam em português, os Ye'kuana se referem a Nilojanö como “o finado Nilo”.

de tuberculose em Boa Vista. Nilojanö falava português fluentemente, por isso fora chamado pelo irmão que morava em Waikás quando os garimpeiros invadiram a área.

Naquela época os garimpeiros pagavam à comunidade pedágio para garimparem. Eu e meu irmão também juntamos dinheiro e compramos uma máquina para garimpar. Ganhamos dinheiro com o garimpo, eu comprei uma casa em Boa Vista e a comunidade também comprou uma casa para os estudantes ye'kuana que não tinham onde morar. A convivência com os garimpeiros em geral era tranqüila, mas às vezes eles faziam ameaças. Até que a FUNAI resolveu tirar os garimpeiros da área, nós tivemos que fazer com eles relatório de quantos garimpeiros estavam lá e começou a retirada.

A compra da casa de apoio, como é chamada a casa no centro de Boa Vista, é sempre lembrada quando se fala do garimpo. Lá passaram a viver os jovens que já estavam estudando na cidade, mas moravam em quartos alugados ou em casas de conhecidos. Foi uma importante aquisição para os Ye'kuana, porque permitiu que mais jovens pudessem ir estudar, aprender português, trabalhar na cidade, podendo também acolher os homens que vinham das aldeias em viagens de negócios. Além da compra da casa de apoio, foram adquiridos motores de popa e outros bens de consumo. Raimundo, que também trabalhou com os garimpeiros em Waikás, conta que cobravam o pedágio por balsa. O ouro do pedágio era guardado pelos velhos, que decidiam o destino do dinheiro. Depois de muita discussão, decidiram pela compra da casa. Um dos jovens que morava em Boa Vista, hoje professor em Auaris, trabalhava junto aos garimpeiros na venda de ouro e ficou responsável por vender o ouro do pedágio. A casa foi posta em seu nome, como permanece até hoje. Raimundo conta que, antes da chegada dos garimpeiros, os Ye'kuana haviam encontrado ouro na cachoeira do Waikás. Eles acreditam que a notícia se espalhou, provavelmente, através dos Macuxi, com quem faziam comércio, e os garimpeiros chegaram aos bandos.

Logo cedo, pela manhã, começavam a descer os aviões na pista de pouso de Waikás, e isso se repetia inúmeras vezes ao longo do dia. Formaram-se acampamentos ao longo da pista onde vendiam de tudo: carne, sabão, até cachaça. Muitos garimpeiros morreram bêbados, de tiro, brigando por ouro. Uma pessoa da Funai aconselhou o tuxaua Eduardo a cobrar pelos pousos e pelas balsas. Alguns garimpeiros não queriam pagar, mas outros pagavam e eles recebiam o ouro. Nesse tempo, eu vivi três anos em uma região ali pertinho, no Aracaçá, eu e Marco Antônio. O Aracaçá fica debaixo da cachoeira do Tucuxim, lá perto de onde querem fundar a nova comunidade. Luís, filho de Vicente Castro, e a mulher dele, filha de Néri, Isabeljanö, também viviam lá com a gente. Tinha um garimpo do outro lado do rio, onde ficavam os garimpeiros. Nós tínhamos motor de popa e levávamos o ‘rancho’ [alimentação] e a gasolina que chegava pra eles. O movimento era grande. Nós caçávamos e pescávamos para os garimpeiros, havia muita caça e muito peixe, eles nos pagavam com gasolina. Vários Ye’kuana faziam isso em Waikás. Quando a Polícia Federal chegou para tirar os garimpeiros, nós fomos lá ajudar a levá-los para a pista de pouso, onde eram embarcados. A polícia apreendia as armas deles, as espingardas.

Henrique, o professor que trabalhou junto aos garimpeiros, também relembra a agitação desse período:

Era muita gente, mais de 400 balsas, era como uma cidade. Aconteciam muitos acidentes, os motores se chocavam, os garimpeiros bebiam muito e brigavam, ocorriam mortes entre eles, os Ye’kuana viam os corpos boiando no rio. Eles não mexiam com as mulheres ye’kuana, mas havia muita malária e tantas brigas. Quando a casa foi comprada em Boa Vista eu fiquei como o responsável, arrumei um emprego na Tapajós metais, vendendo e comprando ouro. Era muito ouro, vinte, trinta quilos. O tuxaua Eduardo também mandava ouro dos pedágios para pagar as despesas da casa, água, luz, comida.

Com a retirada dos garimpeiros, os Ye'kuana retomaram suas atividades normais e aqueles que haviam partido de Auaris retornaram a Fuduwaaduinha. Embora não tenham tido problemas de brigas, disputas e confrontos com os garimpeiros, como a tragédia que aconteceu no Olomai e resultou no assassinato de Lourenço Ye'kuana e seu filho (Ramos 1990, 1996), os garimpeiros causavam transtornos, como a experiência de ver corpos boiando no rio, algo terrível na cosmologia ye'kuana, segundo a qual corpos são fonte de poluição e morte e a simples visão de um cadáver pode causar sérios riscos, principalmente a crianças e mulheres grávidas.

É importante ressaltar que o discurso dos Ye'kuana sobre o período do auge do garimpo não contempla o horror que se instalou na área Yanomami com a corrida do ouro. Embora os garimpeiros não tenham permanecido fisicamente em Auaris, a mera passagem deles pela região foi suficiente para causar tragédia e mortes, através das epidemias de malária, que fizeram muitas vítimas (Ramos 1991, 1995). Parece que esse período nebuloso, por motivos que me escapam, não ficou guardado na memória dos Ye'kuana.

O marco da corrida do ouro foi o assassinato por garimpeiros, em 1987, de quatro líderes indígenas Yanomami que bloqueavam o acesso às jazidas da região, ocorrido no posto indígena da Funai no alto rio Mucajaí, região conhecida como Paapiú, dando início à invasão maciça de garimpeiros. Em apenas dois anos, no território Yanomami de Roraima, a presença dos garimpeiros cresceu assustadoramente. O número estimado era de cerca de quarenta mil garimpeiros (cinco vezes a população Yanomami em Roraima), cento e cinquenta garimpos e oitenta e duas pistas de pouso clandestinas. Cerca de 20% da população yanomami morreu em decorrência das muitas epidemias que grassaram pela área (além da malária, gripe, sarampo, coqueluche, hepatite e tuberculose), a rede hidrográfica foi poluída, a fuga da caça e o desmatamento

indiscriminados comprometeram a sobrevivência física e cultural das aldeias (Albert 2000; Ramos 1998). Com a conivência do governo de Roraima (cujo governador na época, Romero Jucá, era a favor da legalização do garimpo⁶²), dos militares e da Funai, os garimpos se alastraram pela área. Somente com uma forte pressão internacional, somada à pressão interna de ativistas e demais atores políticos que abraçaram a causa, a Polícia Federal, em ação conjunta com a Funai, iniciou a operação de retirada dos garimpeiros da área e destruição das pistas clandestinas (Ramos 1998).

No período do garimpo, as viagens comerciais dos Ye'kuana já estavam em decadência. Com a presença de outros atores na área, como os militares, a Funasa, Funai, além missionários da MEVA, notícias e bens chegavam até Auaris sem que os Ye'kuana precisassem se deslocar de canoa até Boa Vista. Foi também nessa década que um grupo de jovens foi para Boa Vista para estudar, permanecendo inicialmente na casa de conhecidos dos pais, amizades cultivadas justamente através das viagens comerciais e do trabalho nas fazendas. Esses jovens passaram a ser o maior elo de ligação entre o mundo da cidade e Auaris. Com o crescimento da escola de Auaris, fundada em 1983 por uma missionária da MEVA, as viagens fluviais foram, finalmente, deixadas de lado. Os jovens passaram a estudar por meio período e não tinham mais o tempo necessário para dedicar-se às longas viagens. Inaugura-se uma nova maneira de adquirir conhecimento, já que os bens chegam com os brancos, que se tornaram presença regular na área. O comércio deixa de ser o único meio de aquisição de bens industrializados, passando a coexistir com novas fontes de riqueza, com as profissões introduzidas na realidade ye'kuana através das três principais instituições presentes na área: exército, escola e saúde⁶³.

⁶² Romero Jucá, atual senador pelo Estado de Roraima, continua brigando pela legalização de garimpo em terras indígenas. Há um projeto de lei de sua autoria sobre o tema hoje paralisado no congresso.

⁶³ O próximo capítulo é dedicado à análise de cada um desses atores e como eles trouxeram essas novas fontes de riqueza e conhecimento que substituíram o comércio tradicional.

O comércio com os brancos ganha nova dimensão não só com a introdução do trabalho assalariado, quando deixa de ser fonte exclusiva de acesso a bens, mas com a presença regular dos brancos na área. O comércio com os brancos em Boa Vista limita-se às viagens para tratamento de saúde, quando os Ye'kuana eventualmente vendem alguma peça na CASAI. Na área, os produtos confeccionados pelos Ye'kuana já são bem conhecidos e existe um sistema de encomendas, feitas, principalmente, pelos funcionários da FUNASA e militares. Cláudio, artesão famoso por seus cestos, é bastante requisitado. Os funcionários da equipe de saúde não só encomendam cestos para si como trazem encomendas de pessoas de Boa Vista ou funcionários da Funasa que trabalham em outras regiões da área Yanomami. Cláudio, homem na casa dos quarenta anos, dedica-se exclusivamente ao trabalho com os cestos, ofício que aprendeu com o pai, já falecido. Sua mulher, Salomé, também confecciona cestos que têm boa vendagem, mas o trabalho na roça e o cuidado com os filhos deixam pouco tempo livre para que ela se dedique mais à atividade. Os cestos de Cláudio são vendidos exclusivamente por dinheiro e têm preço fixo. A procura é tão grande que muitas vezes o pagamento é adiantado, para evitar que depois de pronta a encomenda seja vendida a um eventual visitante, porque é comum, principalmente nos fins de semana, que militares do 5º Pelotão de Fronteira, localizado na cabeceira da pista de pouso, na outra margem do rio, façam visitas à comunidade em busca de artesanato para presentear parentes e amigos em Boa Vista.

Ao contrário dos Sanumá, que costumam visitar o quartel, o posto da Funasa e a casa dos missionários levando produtos de artesanato ou cachos de banana para vender, os Ye'kuana preferem trabalhar com o sistema de encomendas. Apesar de seu interesse comercial, os Ye'kuana condenam o assédio aos brancos, marcando assim, mais uma vez, a diferença entre eles e seus vizinhos Sanumá. Com o contato entre as duas etnias,

os Sanumá acabaram aprendendo a tecer *wajaa* e cestos artesanais, mas os Ye'kuana não perdem a oportunidade de apontar defeitos na qualidade desses trabalhos (sobre isso afirmou Koch-Grünberg, “Nenhum historiador, nenhum etnólogo desconhece o ardor ao trabalho bem realizado dos índios Makiritare”). Isso não se dá apenas com o artesanato sanumá, mas também entre os próprios artesãos ye'kuana. O perfeccionismo certamente é um ideal do trabalho ye'kuana e os próprios artesãos reconhecem aqueles que têm a capacidade de produzir um trabalho de qualidade superior. Muitas vezes ouvi de rapazes a frase “eu não sei fazer *wajaa*”, mesmo diante de um trabalho pronto, executado por eles mesmos. Só se *sabe* fazer algo quando se considera que o produto final é aprovado pela qualidade, e os Ye'kuana são bastante exigentes nesse sentido. Isso vale também para outros tipos de habilidade, como o conhecimento de *wätunnä* ou mesmo a fluência em português⁶⁴. Várias vezes também vi mulheres desmanchando belos colares de miçanga porque não estavam adequados ao padrão de qualidade esperado. Esse perfeccionismo está de acordo com a ética ascética do trabalho permanente, incessante. Os Ye'kuana acreditam que, graças a esse perfeccionismo, os brancos procuram seus produtos. O mesmo acontece com a farinha e a goma de tapioca. Assim como os cestos, os funcionários da saúde costumam encomendar grandes quantidades de farinha (em geral, as encomendas são de dez quilos cada) para levar para Boa Vista. Os Ye'kuana fazem um tipo de farinha leve, crocante e saborosa, vendida como iguaria.

Embora a venda dos produtos aos brancos em área seja muitas vezes efetuada em dinheiro, alguns Ye'kuana, entretanto, preferem trocar por produtos industrializados, principalmente no caso das mulheres, que costumam trocar os cestos por miçangas.

⁶⁴ Fui surpreendida várias vezes com a afirmação de diversos Ye'kuana que me diziam “não, eu não sei falar português, não”, mesmo quando falavam com fluência, sem cometer muitos dos erros de conjugação comumente cometidos por brasileiros. Então, completavam a frase, dizendo “quem sabe português é Henrique, Reinaldo...”, professores ye'kuana que completaram o magistério em Boa Vista e hoje cursam a Licenciatura Intercultural na Universidade Federal de Roraima, parte de um núcleo criado para capacitar professores indígenas, de nível superior, que poderão ministrar aulas de 2º grau nas escolas indígenas.

Nesses casos, quando se trata de funcionários da Funasa, elas vendem o cesto, o funcionário anota os produtos pedidos em pagamento, que trará na sua próxima entrada em área.

O comércio entre os Ye'kuana

As relações comerciais entre os próprios Ye'kuana ganharam novos contornos com a dispersão pós-contato. A tradição oral ye'kuana nos diz, como vimos, que no passado, todos os ye'kuana viviam no coração do território tradicional, nas cabeceiras dos rios que formam a bacia do Orenoco. Com a chegada dos colonizadores, a dispersão se iniciou e ganhou fôlego com as investidas de Funes na busca de mão-de-obra escrava para o trabalho nos seringais. Apesar da dispersão, os elos que unem as comunidades ye'kuana não foram quebrados. Com uma mesma língua e um conjunto de narrativas histórico-cosmológicas, os Ye'kuana continuaram partilhando também o sentimento de pertença a um mesmo grupo. Isso não impediu, todavia, que algumas diferenciações surgissem entre as comunidades agora espalhadas por um território consideravelmente amplo, no Brasil e na Venezuela. Em linhas gerais, as comunidades que permaneceram nas cabeceiras vêm a si mesmas como seguidoras do verdadeiro modo de vida tradicional e as demais, especialmente aquelas mais próximas das cidades, como aculturadas. Por sua vez, as comunidades que desceram o rio consideram-se abertas às mudanças, mas sem perder sua marca étnica, seus valores culturais, ao contrário do que pensam seus parentes das cabeceiras, que resistem às mudanças trazidas por uma nova realidade com a qual é preciso saber lidar. As comunidades das cabeceiras tentam preservar seu modo de vida tradicional isolando-se do contato com os brancos. Diante da necessidade de adquirir bens industrializados, elas mantêm relações de trocas comerciais com os próprios parentes das outras comunidades. Além da rede de trocas

intertribal e da rede de trocas com os brancos, uma outra rede envolve as comunidades ye'kuana, fazendo circular os bens e a riqueza adquirida de outros povos, principalmente dos brancos.

No passado, quando havia ainda uma intensa mobilidade⁶⁵, os ye'kuana visitavam outras comunidades levando notícias, bens e conhecimento ritual. Nessas visitas, que invariavelmente eram encabeçadas pelo tuxaua, a comunidade anfitriã preparava uma grande festa para receber os parentes que vinham de longe. Estes traziam carne de caça de presente e eram recebidos com muito caxiri. Durante dois ou três dias, os tuxauas das duas comunidades se reuniam para trocar notícias, informações e também conhecimento tradicional, sobre *a'chudi*, as canções sagradas. Também nessas ocasiões aconteciam os famosos diálogos cerimoniais, de que ninguém mais tem conhecimento e apenas os mais velhos têm uma vaga lembrança do que ouviram quando crianças. Com o contato, as visitas a outras comunidades ye'kuana continuam tendo como base a troca, mas com outro conteúdo.

Com a descoberta dos produtos industrializados, os Ye'kuana trataram de encaixá-los na rede de trocas. Inicialmente a sistemática das trocas intra-tribais não se modificou, pois aqueles que viajavam para fazer comércio passavam adiante, ao retornar das viagens, parte dos produtos adquiridos diretamente dos brancos ou indiretamente de um dos parceiros de comércio (por exemplo, dos Macuxi). A demanda por produtos industrializados cresceu cada vez mais não só entre os Ye'kuana, mas na maioria dos povos indígenas, incluindo aí seus parceiros de comércio. Simultaneamente a este aumento da demanda houve uma aproximação maior entre vilas e povoados brancos e aldeias ye'kuana venezuelanas, seja pela própria fundação de tais vilas e

⁶⁵ A mobilidade ye'kuana sofreu grande impacto com a sedentarização da população. Não só as expedições comerciais entraram em decadência, como vimos, mas a mobilidade de indivíduos que circulavam pelo território ye'kuana, visitando parentes que viviam em outras comunidades, caiu vertiginosamente com a implantação das escolas nas aldeias. Essa questão será examinada no próximo capítulo.

povoados na região do território tradicional, seja pela fundação de missões como foi o caso das aldeias ye'kuana de Jiwitiña e La Esmeralda (Barandiarán 1981; Coppens 1981). Foi esse conjunto de fatores que trouxe algumas pequenas mudanças no comércio inter-aldeia.

As comunidades tradicionais das cabeceiras desejam ter os bens industrializados, porém, sem passar pela incômoda convivência com os brancos. Por causa disso, adquirem esses bens, principalmente, através da troca com as aldeias ye'kuana que têm relações estreitas com os brancos. A questão é: o que essas comunidades tradicionais têm para oferecer em pagamento pelos bens industrializados? Se as aldeias das cabeceiras têm acesso a matérias-primas escassas, são estas a moeda de troca. Entretanto, muitas vezes, o meio ambiente em que vivem não é diferente daquele onde estão as aldeias dos que desceram o rio, com as quais vão trocar.

Nós trocamos com outros Ye'kuana ralo, remo, rede, corda de rede. Até ralo tem que trocar, porque ralo é como o dinheiro ye'kuana, não pode dizer que não quer. Se não for Ye'kuana, se for outro índio o dono da mercadoria só troca se quiser. Não se negocia com outro Ye'kuana, não tem troco. Quando um Ye'kuana propõe negócio a outro, ele aceita. Quando vem muita gente da Venezuela aqui eles querem levar terçado, rede, machado, pólvora, pagam com artesanato, cesto, remo. Tem comunidade lá que fica muito longe da cidade.

Às vezes alguns pagam com lanterna daquelas que amarra na cabeça, ou mosquiteiro da Colômbia, que é muito bom. Motor de popa e painel solar também é mais barato lá na Venezuela do que em Boa Vista, às vezes uma pessoa daqui pode viajar lá pra trocar.

A profecia de wätunnä leva os Ye'kuana a desenvolver seu espírito empresarial através das trocas comerciais, buscando adquirir o conhecimento dos brancos para que assumam seu lugar no próximo ciclo. Essa mesma ética descrita em wätunnä determina que é preciso compartilhar esse conhecimento com todos os

Ye'kuana, ao contrário do que fazem os brancos, que são avaros com os seus próprios semelhantes.

Cada comunidade Ye'kuana assumiu uma posição na rede de trocas entre as aldeias. Algumas aldeias mais próximas das cidades na Venezuela, tendo fácil acesso aos bens industrializados, atuam como intermediárias nas trocas desses bens com as comunidades mais isoladas. Em outros casos, pode haver uma especialização em determinado produto a que se tem acesso – painéis solares ou mosquiteiros colombianos. A rede de trocas e o papel de cada comunidade nela imersa são construídos de forma a fazer circular por todas as aldeias os diversos tipos de bens. Aqueles oferecidos como pagamento pelas comunidades mais isoladas podem variar, como vimos, desde matéria-prima escassa (há, por exemplo, uma planta mágica que só cresce no fundo de um trecho do Rio Cunucunuma) a bens adquiridos de outras etnias indígenas (caso de comunidades do Rio Ventuari que trocam com outras aldeias ye'kuana curare e resina adquiridos dos Piaroa) ou simplesmente bens tradicionais, como os ralos.

Coppens (1981) analisa as relações comerciais da comunidade ye'kuana Jiwitiña (Santa Maria de Erebató), na margem esquerda do Rio Erebató, afluente do Rio Caura, fundada em 1959 junto aos missionários da Congregação Católica Fraternidade de Foucauld. O autor traz dados que ilustram bem essa questão:

Hemos podido corroborar repetidamente en esta área que el intercambio de bienes no se efectúa siempre en términos de disponibilidad complementaria de materia prima. Si bien es comercialmente previsible que los Ye'kuana de Lapasodiña acepten rallo de yuca a guisa de pago, ya que la madera apropiada para la fabricación de este artículo no se encuentra en las inmediaciones del pueblo, es menos comprensible – por lo menos desde un punto de vista estrictamente mercantil – que aun los de Jiwitiña se hagan pagar con rallo en compensación para productos que

ellos venden a Asaduña, otro pueblo Ye'kuana del Paragua. Es de advertir que los hombres de Jiwitiña no tratan de revender estos rallo a sus clientes Pemón, sino que los llevan a Jiwitiña donde no hay ninguna escasez de madera de cedro.

Cuando ciertas transacciones no se orientan hacia el intercambio de bienes escasos, puede conjeturarse que el criterio social es determinante para que los respectivos partidos entablen relaciones comerciales (...)

Sugerimos que aquellas transacciones en que uno de los partidos se muestra dispuesto a recibir artículos duplicados y, en cierto sentido, económicamente superfluos, constituyen una de las posibles manifestaciones de la política intratribal por la cual el intercambio de bienes puede incidir directamente en el intercambio de esposos. Dicho de otra manera: las relaciones de parentesco pueden funcionar como relaciones de producción económica (Coppens 1981: 66).

Embora a questão do parentesco possa ter influência notável nas relações comerciais entre aldeias, não é só ele que leva ao tipo de comércio descrito por Coppens. Na realidade, as próprias alianças de parentesco são uma atualização do código moral que, assim como dita casamentos, também rege as relações comerciais. Em última instância, são as histórias *wätunnä* o laço mais forte que une todos os Ye'kuana, pois aí estão contemplados todos os mecanismos de coesão social existentes (relações de parentesco/aliança, unidade lingüística, valores morais, relações comerciais), que funcionam como estratégias, como ferramentas que transformam em prática cotidiana os princípios da ética *so'to*. É *wätunnä* que instiga e regula ao mesmo tempo o comércio entre as aldeias ye'kuana, fazendo circular bens e saberes.

Circulação de bens dentro da aldeia

A família extensa forma a unidade doméstica e produtiva da aldeia. Até fins dos anos 1960, vivia-se em uma grande casa comunal em Auaris, a *attä*, uma construção cônico-circular dividida internamente em “apartamentos” onde viviam as famílias extensas, com paredes feitas de entrecasca. Com o crescimento da população, os Ye’kuana passaram a construir várias casas separadas umas das outras. Hoje existem 26 habitações desse tipo em Auaris que abrigam 272 pessoas⁶⁶. Cada casa é, em geral, composta por um casal, seus filhos e filhas solteiros, as filhas casadas e suas respectivas famílias (conferir esboço de uma residência no Anexo 2). Todos os que vivem em uma mesma unidade habitacional fazem suas refeições juntos e se servem das mesmas roças. Via de regra, cada mulher casada tem sua própria roça, mesmo vivendo junto com os pais e outras irmãs casadas. Na refeição da família extensa, cada uma delas contribui com parte do que será consumido por todos. Os homens co-residentes, filhos solteiros e genros do cabeça da família, saem para caçar juntos ou se revezam. Quanto à produção de bens, podemos diferenciar duas modalidades de cooperação: o trabalho comunitário e o trabalho dos co-residentes.

Apesar das mudanças recentes do padrão de assentamento na aldeia de Auaris, o trabalho comunal continua sendo praticado em larga escala, mobilizando todos os moradores da aldeia e servindo como fator crucial de manutenção da coesão social. Os líderes locais têm papel de destaque na organização dos trabalhos comunais, pois decidem quando o trabalho começa e quando termina e de que maneira será realizado. O trabalho comunitário é recrutado tanto para a execução de atividades mais simples, como a limpeza do gramado que circunda a aldeia, quanto para atividades mais trabalhosas, como a derrubada da mata para o plantio de novas roças.

⁶⁶ Censo realizado por mim, atualizado em dezembro de 2006.

O primeiro passo para a execução de um trabalho comunitário é dado dentro da casa comunal, onde os homens se encontram todas as noites para fumar e conversar. Por volta das sete e meia da noite, depois do jantar, é possível ver a movimentação de lanternas em direção à casa comunal. Os primeiros a chegar sentam-se ao redor da grande mesa que fica num dos cantos e começam a enrolar um cigarro. Logo outros entram, balbuciam a saudação inicial e tomam assento. A princípio as conversas são tímidas; alguns homens dormitam nos bancos espalhados ao redor da mesa, os mais jovens organizam partidas de baralho. Pouco depois das oito, a maioria dos homens já chegou, a conversa prossegue quase sempre no mesmo ritmo sonolento, entrecortada pelas pilhérias dos mais jovens, que não perdem a oportunidade de trocar uns com os outros. Comentam-se os acontecimentos do dia e as notícias de Boa Vista e das outras comunidades ye'kuana ouvidas pelo rádio à tardinha. Então, quase de maneira displicente, um dos homens comenta que a canoa que está fazendo há semanas, na mata, está pronta para ser arrastada para a beira do rio, onde será finalizado o processo de fabricação. Imediatamente o assunto passa a ser discutido, e ao final da noite, provavelmente, já há um acordo sobre quem e quando auxiliará o dono da canoa.

Outro tipo de situação envolve os trabalhos sazonais, como a limpeza da trilha dos postes que trazem energia da micro-usina construída pelo Exército, ou a derrubada da mata para plantio de novas roças. Nesses casos, o assunto é discutido por semanas. No caso das roças novas, primeiro é feita uma lista de quais chefes de família desejam abrir novas roças (nesse momento, a roça é assunto masculino). Depois, decide-se que pedaço de mata será derrubado para cada homem – dentro do consenso de que as novas roças são pedaços da mata adjacentes às roças mais antigas daquela mesma família. É estabelecida uma data para o início da derrubada e, a partir de então, o responsável pela direção dos trabalhos toma a iniciativa, comunicando a todos os envolvidos o que foi

decidido e supervisionando os serviços. Há em Auaris um líder designado para os trabalhos comunais. No caso da limpeza da trilha de postes de energia, por exemplo, é ele que negocia com o comandante do pelotão os detalhes do trabalho. Todo o trajeto da trilha é dividido entre os beneficiários da energia gerada pela micro-usina: os Sanumá, os Ye'kuana, os missionários, Funai, Funasa e Exército. A divisão é feita de acordo com o número de beneficiários e os Ye'kuana, sendo mais numerosos, ficam com o maior e mais perigoso trecho, em que os postes estão situados em barrancos de terra onde o perigo de queda é constante, o que dá margem a enormes discussões e tensas negociações com os outros beneficiários.

As mulheres, por sua vez, também organizam trabalhos comunais, mas de outra maneira. Uma determinada mulher pode convidar outras para auxiliá-la na limpeza de sua roça. Em geral, ela começa convidando suas irmãs e cunhadas que, por sua vez, estendem o convite a outras.

Acompanhei a convocação para o trabalho comunitário nas seguintes tarefas: arrastar canoa, abrir e plantar novas roças, construir uma casa, podar a grama que circunda a aldeia, limpar a trilha dos postes, pescar com timbó, capinar as roças. Nos trabalhos masculinos, as mulheres participam como coadjuvantes, levando comida aos trabalhadores. Os reparos no prédio da escola também foram feitos em mutirão: os professores compraram cimento com parte de seus salários, um grupo de homens fez os bancos novos, outro grupo, as mesas.

É a certeza da contrapartida que mobiliza os Ye'kuana para o trabalho comunitário. Em outubro de 2005, na época da derrubada anual das novas roças, logo cedo os rapazes reuniam-se com grande algazarra, chamando uns aos outros por alegres assovios. Pintavam os rostos antes de partir para a mata e enfeitavam-se com miçangas como proteção contra acidentes, e, alegres, agiam como se fossem para uma festa. Ao

longo de todo o dia na mata, as mulheres serviam caxiri e xibé, o que, segundo os homens, faz com que trabalhem com mais disposição. O caxiri é a compensação imediata do esforço empreendido; o maior conforto é saber-se beneficiado pela ajuda dos outros, quando chegar a sua vez.

O resultado do trabalho comunitário beneficiará imediatamente apenas o dono, como no caso de uma canoa que será vendida, e aqueles que trabalharam não receberão parte do pagamento, porque a ênfase está na troca de favores a médio e longo prazo, não em ganhos imediatos. No passado, quando se decidia construir uma nova casa comunitária, era comum convidar pessoas que residiam em outras comunidades ye'kuana mais próximas, na Venezuela⁶⁷, principalmente, quando existiam laços de parentesco com elas. Da mesma maneira, quando há visitantes na comunidade e algum trabalho comunal for organizado, estes também tomam parte, retribuindo a gentileza de seus anfitriões. Certa feita, ouvi de um dos meus informantes, um velho líder de Auaris: “Não se deve cobrar ajuda entre *so'to*, é proibido, do mesmo jeito que é proibido cobrar comida e hospedagem dos visitantes, como fazem os brancos na cidade, mesmo que não sejam parentes mesmo [*fömma neene*, parentes de verdade, consangüíneos], porque na verdade todos os *so'to* são parentes [*fömma*, parentes, grupo formado por todos os Ye'kuana] são gente de Wanaadi”. A falta de hospitalidade dos brancos é vista por esse homem como algo sem sentido. Na cidade, até mesmo os outros brancos precisam pagar por comida e um lugar para dormir.

No âmbito da família extensa, as tarefas cotidianas são divididas entre os sexos e a produção e consumo de alimentos é conjunta. No passado, quando viviam em uma casa comunal, toda a aldeia formava uma só unidade de produção e consumo, e as refeições eram comunais. Mas, com a adoção do novo padrão de residência e o

⁶⁷ Uma das comunidades venezuelanas fica a apenas um dia de caminhada de Auaris.

crescimento demográfico, cada casa constitui-se em uma destas unidades e o laço que une as unidades hoje é o trabalho comunitário.

Com relação à aquisição e distribuição dos bens industrializados, a lógica é a mesma: os membros da família extensa que têm salário, aposentadoria⁶⁸ ou ganham dinheiro com o comércio, adquirem tanto bens de uso comum (combustível para os motores de popa, ferramentas usadas nas roças, utensílios domésticos, munição, anzóis, etc.) quanto bens pessoais (roupas e miçangas, por exemplo) para os demais.

A LINGUAGEM DAS RELAÇÕES COMERCIAIS

Até aqui, não tive a preocupação de distinguir relações de ‘comércio’ de relações de ‘troca’. Entretanto, os Ye’kuana usam verbos distintos para cada uma dessas operações, produzindo um vocabulário próprio para esse campo econômico. Primeiro, temos o verbo *ejeemadö*, usado em operações nas quais mercadorias fabricadas com fins comerciais servem de pagamento, por exemplo, quando viajavam em expedições comerciais levando ralos e *wajaa* (balaies) para trocar, ou quando se aceitava a encomenda de uma canoa. Atualmente, *ejeemadö* é o verbo que se usa nas transações que envolvem dinheiro; podemos traduzí-lo como ‘comprar’ e ele se aplica, portanto, às transações que envolvem barganha e desejo de lucro – ou seja, ao comércio. Diz-se de algo feito para vender que é *täjemajonö* (lit. ‘para vender’), e a ação de vender, *tu’wemö*.

⁶⁸ Alguns Ye’kuana em Auaris têm aposentadoria rural.

Segundo, as operações que ocorrem entre os próprios Ye'kuana, que não põem o lucro em primeiro plano, são *kiamjiakadö* (ou *innwakamadö*, menos usual), em que tanto aquele que propôs a troca quanto o que aceitou, oferecendo o produto desejado, usam o mesmo verbo para descrever a relação – que chamarei aqui de troca.

Sahlins (1974) oferece uma tipologia das relações de troca em termos de reciprocidade que ajuda a entender a situação ye'kuana. A *reciprocidade generalizada*, em que as relações são baseadas em linhas de assistência gratuita e, se possível, retribuída, engloba os presentes obrigatórios a chefes e parentes, em que a expectativa de retribuição não é especificada. Seria, para Sahlins, uma forma extrema de dádiva, que somente ocorre entre parentes próximos ou com os chefes. A *reciprocidade equilibrada* envolve as trocas diretas, em que há uma retribuição imediata e equivalente dos bens recebidos. Em sua forma mais flexível, pode ser aplicada a pagamentos de curto prazo. Entre os Ye'kuana, ambas as formas de reciprocidade ocorrem em situações de *kiamjiakadö* e dependendo do contexto e dos indivíduos que dela tomam parte.

No próprio léxico, os Ye'kuana diferenciam as relações de intercâmbio nas quais se envolvem, dados os diferentes propósitos de cada uma delas. O idioma da dádiva é empregado no contexto da família, do parentesco (ou seja, na unidade de produção e consumo), mas também nas relações interaldeias. Enquanto, no primeiro caso, há uma reciprocidade generalizada, no segundo, que abarca as trocas entre aldeias ye'kuana, podemos afirmar que há reciprocidade equilibrada, em que, muitas vezes, se aceita como pagamento coisas das quais não se necessita. Aqui não há espaço para barganha, “*não tem troco*”, como vimos um homem afirmar, ou ainda nas palavras de um outro ye'kuana sobre o tuxaua de Auaris, “*Néri diz, vocês têm que trocar com eles [outros Ye'kuana que visitam Auaris], são nossos amigos, nossa gente. Se você não tiver o que*

ele precisa, você paga outro dia, ele espera”. Nesse tipo de troca, naturalmente, não se paga com dinheiro. Além disso, o tempo é fator importante; não se quita uma dívida nem tão rápido nem tão devagar; as trocas a prazo (*delayed exchange*, nos termos de Sahlins) seguem um ritmo próprio de forma a manter os laços entre as aldeias envolvidas.

Já a *reciprocidade negativa* proposta por Sahlins abarca as transações em que há a tentativa de obter algo sem dar nada em troca ou oferecendo o mínimo possível. A barganha, neste caso, é a forma mais sociável deste tipo de relação, em que a melhor chance, o melhor negócio é procurado. Este tipo de relação só ocorre com estrangeiros, pois somente destes é possível tirar proveito sem que haja uma sanção moral. Essa modalidade equivale ao *ejeemadö* ye’kuana.

Embora autores como Marilyn Strathern (1992) e Humphrey & Hugh-Jones (1992) tenham razão em aconselhar cautela contra uma rígida separação conceitual entre a economia da dádiva (*gift*) e da mercadoria (*commodity*) e propor maior atenção a análises contextuais, o material ye’kuana aponta para uma fronteira bem delineada entre estas duas modalidades de intercâmbio. O fato de os Ye’kuana terem elaborado dois conceitos bem definidos – *ejeemadö* (comércio) e seus correlatos (*ejeemane*, eu comprei, *tu’wemö*, vender ou *täjemajonö*, para vender), e *kiamjiakadö* (troca) – torna evidente que há, sim, uma divisão entre objetos e seu destino: os primeiros são para lucro, os segundos são para lubrificar os laços sociais internos à própria sociedade ye’kuana.

Os dados sobre as relações comerciais ye’kuana mostram que, muito antes do contato com os brancos, já existia o conceito de dinheiro, embora este ainda não existisse enquanto objeto. A tradição das viagens nas quais se engajavam em relações econômicas com outros povos, que não se caracterizavam, em hipótese alguma, como

dádiva, mostram que os Ye'kuana há muito praticam o comércio, no sentido mercantil do termo, ou seja, para obter lucro com o menor custo possível. A preferência pela quitação imediata da compra e o uso dos ralos como moeda de troca apontam nessa direção. É o resultado daquele comércio que dá o tom desse 'capitalismo a la ye'kuana', pois ao mesmo tempo em que se busca o lucro, a acumulação resultante não reverte em riqueza individual, mas prosperidade coletiva: os beneficiários são todos os Ye'kuana, ou seja, o bem maior não é o próprio capital, mas a rede humana que o gera.

Tanto as relações comerciais quanto as relações de troca sempre estiveram informadas pela ética de *wätunnä*. Henrique, professor ye'kuana, afirmou certa vez: "*Sempre fomos comerciantes, por isso somos bons de troca*". Quando os brancos surgem em cena, os Ye'kuana encaixam-nos na rede de relações comerciais, como todos os outros povos estrangeiros com os quais tinham contato. Tanto os brancos quanto o seu dinheiro são, portanto, inseridos em um nicho cultural pré-existente. A grande tradição comercial, o 'espírito empreendedor' ye'kuana garantiu o sucesso de suas incursões no mundo capitalista. Na época do ouro garimpeiro, enquanto sanumás usavam ouro para reforçar relações sociais, garimpeiros dissipavam-no nos bordéis e os empresários do garimpo igualmente esbanjavam a riqueza fácil, eram os Ye'kuana que o aplicavam em investimentos comunitários de longo prazo: compra de casa e outros bens estratégicos para a sua economia, saúde e educação. É essa grande tradição comercial que explica o sucesso dos Ye'kuana no campo dos empreendimentos sociais.

Cabe aqui um parêntesis para uma breve discussão sobre a falácia da divisão entre grande e pequena tradição que surgiu na antropologia norte-americana dos anos 50, tendo como principal proponente Robert Redfield (em seu texto *Peasant Society and Culture* de 1956, publicado em 1960). Uma grande tradição seria aquela pertencente a uma "civilização" (: 41) que deixou documentada sua grande profundidade histórica ou

arqueológica (por exemplo, as civilizações da Índia, da China, do Oriente Médio e, talvez, da América Central). Uma pequena tradição seria aquela de uma “gente pequena”, auto-suficiente e basicamente isolada que carece de uma tradição “cultivada em escolas e templos” (: 42).

No fundo, essa classificação revela, acima de tudo, que “não podemos saber muito sobre a história” da cultura de “uma sociedade primitiva e ágrafa” (: 59), simplesmente, porque não deixam registros escritos em papel ou pedra. Revela também a resistência dos estudiosos ocidentais a admitir sua própria ignorância por incapacidade de alcançar passados que não se deixam revelar facilmente. É como se, não sendo apreensíveis de imediato, esses passados não existissem. O exemplo ye’kuana faz-nos refletir sobre a impropriedade de tal posição e sobre a força das idéias recebidas que nos cobrem os olhos com viseiras pseudo teóricas.

Determinada a esquadrihar o passado das relações intertribais da região do alto Orenoco, Nelly Arvelo-Jiménez, ao abrir a caixa de Pandora que ela chamou de SIRO (Sistema de Interdependência Regional do Orenoco), pôs o dedo diretamente nessa ferida antropológica: trouxe ao presente uma realidade histórica que confere aos Ye’kuana um status de grande tradição tão sólido como o de outros casos inquestionáveis por Redfield. O SIRO revelou que, já no século XVIII, não só não havia aldeias isoladas, auto-contidas naquela imensa região amazônica, como se alastrava por ela um imenso sistema de intercâmbios sob a hegemonia dos próprios Ye’kuana.

Não é coincidência, portanto, que, com esse passado de “grande tradição”, os Ye’kuana sejam hoje capazes de navegar com alguma facilidade pelo sistema capitalista que, de forma capilar, alcança as suas comunidades, sem perder o controle do contato interétnico e, ainda por cima, tirando o máximo proveito dele. Sem a sua “grande

tradição” de navegadores e comerciantes, dificilmente, teriam hoje os instrumentos adequados para fazer frente à rapacidade dos brancos.

A ÉTICA YE’KUANA E O ESPÍRITO EMPRESARIAL

Recapitulando, vimos que os principais valores que compõem a ética ye’kuana são a contenção, o pacifismo e o trabalho ascético, que se desenvolve a partir da idéia de que os corpos precisam ser humanizados, construídos socialmente através dos rituais, da alimentação adequada e do trabalho incessante. Os valores últimos da cultura ye’kuana, condensados em *wätunnä*, impulsionam os indivíduos não apenas a trabalhar incessantemente, mas a transformar o trabalho em instrumento para acumular conhecimento, preparando-se para o ciclo que está por vir. Há que resgatar o conhecimento que está disperso pelos povos estrangeiros, conhecimentos que não se tem tradicionalmente e é preciso acumular. No passado, conquistou-se o conhecimento dos animais, retirando-lhes a condição de humanidade da qual os homens então se apoderaram com exclusividade, usando truques ou mesmo a força. Agora, é necessário conquistar o conhecimento que não se tem, mas de maneira pacífica. Foi o ideal pacifista que fez com que os Ye’kuana embarcassem em suas canoas para comerciar com outros povos. O resultado do acúmulo de conhecimento e bens adquiridos através do comércio deve ser acessível a todos. A lição de Wanaadi é clara: no ciclo vindouro, os Ye’kuana terão todo o conhecimento e bens a seu serviço, assim como os brancos têm no presente; entretanto, comportando-se de forma avara com seus semelhantes, como fazem os brancos, os Ye’kuana perderão tudo, pois Wanaadi não hesitaria em

encerrar mais uma vez o ciclo, por isso, esses bens e conhecimento devem ser usados em benefício de todos.

As relações com outros povos e o modo como os Ye'kuana conduzem seu destino só podem, pois, ser interpretados à luz de *wätunnä*. No momento em que as trocas tradicionais perdem espaço para outras formas de geração de renda e riqueza, é preciso analisar o significado destas novas fontes na tradição moral. Cada vez mais em Auaris, e em outras comunidades da Venezuela, tem-se buscado uma inserção no mundo das profissões ocidentais, com remuneração assalariada, em substituição às antigas expedições comerciais enquanto fonte geradora de conhecimento adquirido dos brancos. É uma tendência que está em curso, mas nem todos estão prontos para ingressar nesta nova etapa; muitas famílias ainda se dedicam ao comércio como fonte privilegiada de riqueza; entretanto, o número de famílias em que há assalariados cresce a cada dia, a ponto de que, em algumas residências, diversos homens trabalham em profissões mediante salário. Por ora, são três as possibilidades de escolher uma profissão sem deixar Auaris: o trabalho na saúde, na escola e no Exército. Mas, qual é o sentido de buscar uma profissão que exige uma formação escolar que, por sua vez, acarreta em todos os sinais da destruição e morte cultural, condensados na presença do branco? Para tentar entender esse aparente paradoxo, lanço mão da comparação para, por contraste, entender alguns aspectos cruciais dessa questão.

A crescente demanda dos povos indígenas por bens industrializados não é novidade na literatura etnográfica (Ramos 1990; Howard 2000). Entretanto, cada povo imprime a essa demanda um sentido próprio, através dos significados que assumem os bens e a riqueza postos em circulação. Gordon (2006) analisa o fenômeno que chama de 'consumismo' Xikrin a partir dos dados de sua pesquisa entre os Xikrin-Mebêngôkre do Cateté, no sudeste do Pará, com os quais podemos estabelecer um interessante

contraponto. O autor investiga o sentido que os Xikrin imprimem às mercadorias industrializadas que circulam em enorme (e crescente) quantidade, adquiridas majoritariamente com o dinheiro advindo do convênio com a mineradora Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) para retirar minério na área de sua reserva. Uma das conclusões de Gordon é que, para os Xikrin a forma de controlar o branco é incorporar seus bens e mercadorias, assim como no passado suas incursões bélicas a outros povos eram motivadas pela aquisição de bens materiais e imateriais. Embora no passado os Xikrin tenham atacado os brancos para tomar-lhes os bens, logo perceberam que essa não era a maneira mais eficaz de obter o que queriam e aceitaram o acordo de paz que lhes foi proposto. Hoje, vivendo sob um ‘pacifismo oficial’ tanto com outras etnias indígenas quanto com os brancos, os Xikrin continuam exercitando sua habilidade de incorporar bens.

O modo Ye’kuana de interagir com o Outro é também incorporando seus bens materiais (mercadorias) e imateriais (conhecimento). Assim como ocorre entre os Xikrin, as trocas e aquisição desses bens não se dão para suprir necessidades de subsistência, mas vão muito além. Para os Ye’kuana, é preciso apropriar-se do saber branco para tomar seu lugar no futuro, como um dia fizeram com os animais. O pacifismo através do qual se dá essa apropriação evoca, não a humanidade compartilhada entre os povos, mas a humanidade exclusiva dos Ye’kuana, pois apenas animais ou semi-humanos comportam-se agressivamente (gente de Odo’sha, Sanumá e os demais Yanomami e Mawiisha). A guerra com esses seres era justificada, justamente, pelo fato de não serem considerados completamente humanos. O mesmo ocorreu mais tarde com os Fañudu, espanhóis que se deixaram corromper por Odo’sha.

Em um dos trabalhos fundamentais para a elaboração do projeto de pesquisa que resultou nesta tese e inspirou toda a reflexão posterior à coleta de dados, Ramos (1996)

analisa um conflito armado ocorrido entre índios e garimpeiros na comunidade de Olomai, no médio Rio Auaris, conflito esse resultante de um mal-entendido entre as partes, com vítimas de ambos os lados. A autora mostra que essa situação só pode ser de fato compreendida quando se entende o que exatamente estava em jogo – e para isso volta-se à análise das relações de cada um dos atores envolvidos com o garimpo e a riqueza por este produzida (Ye'kuana, Sanumá, empresários do garimpo e garimpeiros). Analisando o que cada um deles faz com o ouro, a autora conclui que são os Ye'kuana que com maior racionalidade empregam essa riqueza. Enquanto os Sanumá vêm no ouro a possibilidade de reforçar suas relações sociais através das trocas do tipo dádiva, os garimpeiros o usam para esbanjar na cidade, e os empresários, de maneira igualmente perdulária, investem em riqueza fácil e rápida, os Ye'kuana acumulam-no para investir em educação, saúde e conforto dos membros de suas comunidades.

O que nos interessa aqui é a relação dos Ye'kuana com o dinheiro adquirido através do garimpo. Embora parte de todo bem produzido seja empregado em benefício da família extensa, seja ele tradicional (alimentos, conhecimento ritual, comércio com outras etnias) ou não (dinheiro e bens industrializados), há a produção voltada para o consumo e benefício de toda a comunidade. Com o garimpo não foi diferente. Alguns Ye'kuana trabalharam individualmente para os garimpeiros como guias, barqueiros e fornecedores de carne de caça, e o dinheiro e bens obtidos eram revertidos em benefício de suas próprias famílias. Entretanto, o dinheiro ganho com a cobrança de pedágio pelo pouso dos aviões e pelas balsas, foi usado para finalidades tais como a compra de uma casa em Boa Vista e uma quantidade de bens para uso das aldeias (motores de popa, microscópios, espingardas, máquinas de costura, de ralar mandioca, etc.), ou seja, bens de uso coletivo. A ética ye'kuana levou-os – e ainda leva – a investir o dinheiro obtido através do comércio, do garimpo e, mais tarde, do trabalho remunerado, não só no bem-

estar da comunidade, mas em instrumentos que possibilitem a aquisição de conhecimento. Veremos no próximo capítulo como a comunidade trabalhou para, no início, enviar seus jovens a Boa Vista e depois para trazer a escola até a aldeia sem que seus filhos tivessem que sair para estudar e levar o projeto adiante.

A distribuição e consumo dos bens, portanto, se dá de duas formas: determinados bens são distribuídos e consumidos pela família extensa, enquanto outros são revertidos em benefício de toda a comunidade. O mesmo vale para os Xikrin, de acordo com a descrição de Gordon. Os salários, pagos com o dinheiro do convênio com a CVRD (e também aposentadorias pagas pelo governo) e recebidos pelos líderes da comunidade, são revertidos em benefício de suas famílias, enquanto parte da verba do convênio é usada para a aquisição bens comunitários (como caminhões) ou mesmo distribuição de bens às famílias em que não há assalariados, de acordo com a necessidade de cada uma. A diferença é que, para os Xikrin, os bens também servem para marcar as diferenças hierárquicas internas que caracterizam essa sociedade. O “consumo diferencial” é prerrogativa dos chefes que têm acesso privilegiado aos recursos e adquirem constantemente bens que são novidades na aldeia, de forma a marcar seu status. Isto não ocorre entre os Ye’kuana, não só pela natureza distinta da chefia (Arvelo-Jiménez afirma com precisão que o chefe ye’kuana é um líder sem poder que, na realidade, está nas mãos do conselho de anciãos), mas devido à ética própria que prescreve a contenção e condena a posse exclusiva e exagerada de recursos materiais.

Ao contrário dos Xikrin, cujo ‘consumismo’ os leva a contrair dívidas com comerciantes para suprir a crescente demanda por mercadorias, os Ye’kuana acumulam primeiro para comprar depois. Até mesmo nas trocas tradicionais com outros povos, em geral, os homens partiam nas expedições com produtos que haviam sido fabricados com a finalidade comercial e pagavam geralmente à vista os produtos que adquiriam.

Sistematizando as semelhanças e diferenças no consumo de bens entre Xikrin e Ye'kuana, temos:

Tipo de bem	Xikrin	Ye'kuana
Salários:		
Procedência	Convênio CVRD e aposentadorias.	Salários da Secretaria de Educação de Roraima e Funasa, aposentadorias do INSS.
Distribuição e consumo	Família extensa	Família extensa
Benefícios:		
Procedência	Convênio CVRD	Trabalho comunitário, pedágios de garimpo (no passado), transações comerciais.
Distribuição e consumo	Comunidade	Comunidade
Forma de aquisição	Compras com crédito informal (“fiado”).	Poupança e compras à vista.

A pergunta que cabe, ao final é: tendo em vista que a lógica de distribuição e consumo dos bens entre Xikrin e Ye'kuana é similar, qual o objetivo do consumo de tais bens? Para os Xikrin, eles marcam as diferenças previamente existentes no interior da organização social, com o consumo diferenciado reforçando o status das chefias. O consumo dos bens é um fim em si mesmo, o que leva Gordon a descrevê-lo como ‘consumismo’, e a demanda por bens cresce conforme cresce a sua oferta: quanto mais

bens se tem, mais bens se deseja. Já para os Ye'kuana, o consumo é o meio para chegar a um fim: preparar-se para o ciclo futuro, profetizado por *wätunnä*. Como? Adquirindo o poder dos brancos que se manifesta no acúmulo de bens. Para os Ye'kuana, a aquisição de bens e perspectiva de reinar no próximo ciclo pela apropriação do poder dos brancos só é possível com o acúmulo de conhecimento, aliado ao trabalho. Sobre tais questões, afirmou um dos professores de Auaris:

Desde o começo, desde o primeiro homem, os Ye'kuana sempre procuraram ser inteligentes e desenvolver a comunidade. Ser inteligente é desenvolver habilidades é saber fazer as coisas, construir sua casa, suas roças, sua canoa. Sempre fomos comerciantes, por isso somos bons de troca. Os antigos andaram muito, aprenderam muito, eles que começaram tudo. O valor do trabalho é importante pra nós, quem não tem canoa não vai pra frente! Antes um jovem não podia casar por causa disso, se ele não soubesse fazer tudo, trabalhar bem, não casava. Ninguém casava muito novinho, porque o pai da moça pegava no corpo do rapaz e dizia, não, esse aqui não está pronto, precisa ficar mais forte, precisa trabalhar.

Creio que é na valorização do conhecimento, seja ele o conhecimento tradicional ou o adquirido na relação com outros povos, que a ética ye'kuana se baseia. Ninguém sabe tudo e todos sabem alguma coisa, o que fornece status a todos os homens, ou a todos os que trabalham e procuram o conhecimento. É por isso que ter o conhecimento dos brancos não confere status maior aos jovens professores do que os velhos líderes detentores do saber tradicional. Na medida em que os jovens professores se dedicaram a aprender as coisas dos brancos, não puderam se aprofundar no conhecimento tradicional, resguardado pelos velhos sábios. Os jovens dedicam-se à aprendizagem do conhecimento necessário ao próximo ciclo, mas, ao mesmo tempo, para levar adiante tal

empresa, tornam-se portadores dos sinais da morte cultural: especialmente através das escolas. Para retardar a morte iminente, os jovens aprendizes precisam do conhecimento tradicional dos anciãos. As duas metades complementam-se, necessitam uma da outra para sobreviver como verdadeiros Ye'kuana, antes que *Wanaadi* ponha fim ao ciclo atual.

No próximo capítulo examinaremos as estratégias dos Ye'kuana para obter o conhecimento ocidental que não está incorporado nas mercadorias a que têm acesso através do seu sistema de comércio.



Ralando mandioca

Ralo em processo de fabricação





Mulher ye'kuana confeccionando cesto para ser vendido



Trabalho comunitário: rapazes arrastam canoa para a beira do rio, onde será terminado seu fabrico.



Trabalho comunitário: homens derrubam novas roças.



Trabalho comunitário: plantio de uma nova roça de mandioca. Os homens semeiam e as mulheres servem caxiri.



Pescaria comunitária com timbó: rapazes maceram veneno na água.



As famosas canoas ye'kuana



Limpendo *kudu* na beira do rio





Residências ye'kuana



Em primeiro plano, casa ye'kuana; ao fundo, casa de farinha.



Cada uma das portas corresponde a uma das divisões internas, onde residem famílias nucleares.



Uma das únicas residências de Auaris sem divisões internas; nela vivem uma mulher separada, cujos pais faleceram, e suas filhas solteiras.



Residência de uma família nuclear no estilo tradicional cônico-circular



A casa comunal



Kanwa, as caixas tradicionais



Cestos Ye'kuana





Cesto decorado com macacos, *iadakaadu*, e tatus, *kajau*



Remos trabalhados com desenho de mutuns, *fawii*, em alto relevo



Pequeno tatu de madeira



Colares de miçanga ornados com sementes e desenhos de borboleta, *matutu*, arara, *kaduuwai* e macaco, *iadakaadu*, e rã, *kötto*



Tadaade, ralo em miniatura



Pulseiras feitas à época da Copa do mundo de futebol



Wajaa, padrões de desenho: ao lado *Mawaadi e'sadö* e *iadakaadu* (macaco), abaixo *Wanaadi motai* (ombros de *Wanaadi*, o pica-pau) e *Ke'kwe* (a rã)



CAPÍTULO IV – A VONTADE DE SABER

W*anaadi*, ao partir deste mundo, enganou *Odo'sha* de várias maneiras para que este não o seguisse até o céu, onde se refugiou (Cf. Cap. 1).

Wanaadi criou, dentre outras coisas, o papel e a escrita, deixando um exemplar da Bíblia para que *Odo'sha* lesse. A escrita, o papel e os livros, portanto, nada mais são que truques para enganar *Odo'sha*. Talvez por essa razão a chegada destes símbolos na cultura ye'kuana preconize a morte cultural.

Os brancos herdaram de *Odo'sha* a escrita e com ela foram capazes de produzir e acumular conhecimento ao longo de sua história. Os antigos *föwai*, os poderosos pajés, diziam que quando os brancos chegassem ao território ye'kuana trazendo seus carros, aviões, armas, papel e livros, começaria o processo irreversível que culminaria com o fim da cultura ye'kuana, primeiro estágio do encerramento deste ciclo de vida na Terra. Por que motivos, então, os Ye'kuana adotaram tais símbolos, através de um processo que lhes custou muito investimento? As respostas a esta questão serão elaboradas ao longo deste capítulo, ao analisar a busca ye'kuana pelo conhecimento dos brancos através da escola.

A descoberta da escrita

Os Ye'kuana tiveram contato pela primeira vez com o homem branco e com sua parafernália cultural no território venezuelano, conforme vimos no capítulo anterior. Com a presença constante dos missionários em área e a fundação de novas aldeias que abrigavam a missão, os Ye'kuana começaram a ter contato mais íntimo com a cultura

ocidental e o saber dos brancos. Os missionários trataram de fundar escolas nas aldeias para ensinar espanhol aos índios e também aprender sua língua. Assim surgem as primeiras cartilhas em ye'kuana e, mais tarde, uma tradução da Bíblia.

Na Venezuela, em princípios dos anos 1950, a Missão Evangélica Novas Tribos (MNT) instalou-se no Território Federal Amazonas, incluindo algumas aldeias ye'kuana. Os missionários católicos, por sua vez, concentraram-se também no sul da Venezuela, tanto no Território Federal Amazonas quanto no Estado Bolívar. No território ye'kuana os evangélicos se estabeleceram primeiro no Cunucunuma e depois no Alto Orenoco. Acanaña, aldeia localizada no Rio Cunucunuma, a princípio não recebeu bem os missionários (mais tarde se converteria) que, em 1958, fundaram missões no Cunucunuma, em Wedeiña e Mawishiña. No Rio Orenoco, estabeleceram missão em Tamatama; no Rio Padamo, em Tokishanamaña e Mudeshijaña – em Tokishanamaña apenas parte da população se converteu. Os católicos se estabeleceram primeiro em Santa Maria do Erebató (Jiwitiña), La Esmeralda (Medadãha) e no Cacuri (Lauer 2005).⁶⁹

Em Auaris, bem como em todas as demais aldeias ye'kuana, circularam notícias sobre a presença dos missionários. Essa nova categoria de brancos, que instalavam residência nas aldeias, logo ficou conhecida dos Ye'kuana e despertou diferentes tipos de sentimento à medida que a proposta de evangelização foi se tornando conhecida dos índios. Enquanto aldeias inteiras se convertiam à religião dos brancos, outras condenavam tal atitude; houve casos de aldeias que ficaram divididas entre convertidos e não-convertidos (Coppens 1981; Frechione, 1981). Os missionários logo iniciavam o estudo da língua ye'kuana e preparavam material para alfabetizar a população. Mais tarde, aparecem as primeiras traduções da Bíblia para a língua ye'kuana (vi um

⁶⁹ Vários homens me disseram que algumas aldeias na Venezuela que eram convertidas estão mudando de postura a abandonando a religião dos brancos. Lauer (2005) traz alguns dados sobre essa questão.

exemplar em Auaris, chamado *Wanaadi A'deddu*, Palavras de Wanaadi, uma edição bilíngüe Espanhol-Ye'kuana. Não há tradução portuguesa).

Os Ye'kuana estavam envolvidos em uma rede na qual havia intensa mobilidade, que decaiu após a sedentarização da população. Os homens de Auaris visitaram as aldeias venezuelanas e tiveram contato com as escolas fundadas pelas missões. Um deles, Raimundo, viveu alguns anos em Medadänha (La Esmeralda) no início dos anos 1960, conta que já havia um professor ye'kuana que havia sido treinado por missionários.

Os missionários começaram a ensinar o pessoal na Venezuela a ler e escrever e o pessoal daqui viu quando foi lá, ficou sabendo. Eu fui com meu tio, que era pajé, ele estava doente e queria se tratar lá com outros pajés, pois aqui já não tinha pajé, então eu fui junto. Um Ye'kuana chamado Carlos começou a ensinar o pessoal a escrever. Os soldados da guarda venezuelana contaram lá em Caracas, olha, tem professor lá, ele está sofrendo, sem caderno, sem nada, ensinando o pessoal. O governo resolveu ajudar, mandou material, foi aberta uma pista de pouso, então chegava material, o professor fez curso. Era o exército, os soldados da guarda que levavam material para a escola. Ele [o professor] recebia salário, ficou dezenove anos ensinando, ele já morreu. Quando eu cheguei lá ainda não tinha ajuda do governo, Carlos ensinava na sala da casa comunal mesmo. Quando voltei para Auaris, em 1966, só João, Albertino, Chico e Peri falavam um pouco de português. Eu tinha aprendido espanhol lá na Venezuela e quando cheguei aqui tinha uma enfermeira da MEVA. Eu tinha recebido recado do pessoal daqui lá na Venezuela que tinham feito pista, os missionários tinham chegado, por isso eu voltei. A enfermeira da MEVA se chamava Julieta, ela ficou vários anos aqui, junto com Donaldo [Donald Borgman]. Eu ajudei Julieta no atendimento de saúde, aprendi um pouco de português com ela. Mas o pessoal queria mesmo fazer uma escola aqui, como eu tinha visto lá na Venezuela.

Embora condenassem a conversão à religião dos brancos, logo os líderes ficaram interessados em aprender o sistema de escrita. A princípio, mais do que aprender a escrever em ye'kuana, era o desejo de aprender a escrever a língua dos brancos que interessava. Tomé, um dos homens de Auaris, viajou até a Venezuela e lá permaneceu por algum tempo. Quando retornou, trouxe algumas cartilhas e após a aprovação dos líderes locais, começou a ensinar aos jovens o que havia aprendido. Tornou-se um hábito trazer cartilhas adquiridas nas viagens comerciais, inclusive em português. “A gente via o desenho e tinha o nome escrito do lado da figura. Era assim que a gente ia tentando aprender”, conta Tomé. As dificuldades desse sistema de aprendizagem logo se apresentaram e os Ye'kuana perceberam que era necessária a presença de um branco para ensiná-los.

Missionários em Auaris

A Missão Evangélica da Amazônia (MEVA), ramo brasileiro da Unevangelized Fields Mission (assim como a Misiones Nuevas Tribus na Venezuela), estabeleceu-se em Auaris nos anos 1960, logo após a abertura da pista de pouso. Depois do encontro da expedição comercial ye'kuana com militares e missionários no Uraricoera, quando foram contratados para construir uma pista de pouso (onde hoje está localizada a missão conhecida como Palimiú), os Ye'kuana trabalharam em várias outras pistas (inclusive Surucucus, a maior delas) e ficou combinada a abertura de uma pista em Auaris, depois de um sobrevôo da FAB sobre a região, guiado pelo Ye'kuana Albertino (Cap. 1). Pouco tempo depois que a pista ficou pronta, chegaram missionários da MEVA a Auaris. Embora não tenham demonstrado nenhum tipo de hostilidade com relação aos missionários, os Ye'kuana deixaram claro que não se converteriam à religião dos brancos, o que levou os missionários a se concentrar no trabalho com a população

Sanumá. Donald Borgman, um dos primeiros missionários a viver em Auaris, lingüista, dedicou-se ao estudo da língua Sanumá, cuja população crescia em Auaris com a chegada dos brancos. Naquele momento, a principal aldeia Sanumá localizava-se logo ao lado da aldeia Ye'kuana, próximo à pista de pouso recém-aberta (Ramos 1990). No final da década de 1970, entretanto, os Ye'kuana decidiram mudar-se, construindo não mais uma única casa redonda, mas várias casas retangulares, a cerca de vinte minutos de caminhada da missão. Não só o desejo de se afastar dos Sanumá, mas a chegada de trabalhadores da COMARA e a iminente chegada de mais militares (nos anos 1980 foi construída a primeira base militar em Auaris) foi decisiva para a mudança.

Em 1980, chegou a Auaris um casal de missionários para trabalhar com os Ye'kuana. Embora tivessem um bom relacionamento com 'Donaldo' [Donald Borgman], os Ye'kuana guardavam uma atitude de reserva com relação à missão e ao fato de que somente se interessavam pela língua sanumá. O novo casal de missionários ficou apenas dois anos e existem duas versões para sua saída (Lauriola 2004): segundo a MEVA, o motivo foi a dificuldade de adaptação em Auaris, região muito isolada; segundo os Ye'kuana, o problema começou quando em 1981 missionários da MNT afirmaram na Venezuela que os não-convertidos “queimariam no inferno”, chocando a população ye'kuana. Decidiu-se por um debate, organizado pelos evangélicos, em Mudeshijaña, comunidade do Rio Padamo, da qual participaram alguns homens de Auaris. Como analisou Lauriola (2004), a questão para os tradicionalistas era “qual seria o caminho certo para nos salvar?” e para os convertidos, “onde watunna (sic) fala do surgimento dos crentes?”. Chegou-se à conclusão de que *wätunnä* não fala sobre o surgimento dos crentes, que só podem ser descendentes de Fañudu. Os convertidos perderam o debate; os homens voltaram a Auaris onde uma grande festa foi organizada,

com muito caxiri (*yadaaki*) e tabaco (*kawai*) por três dias. Os missionários, descontentes com o que viram, decidiram ir embora.

Os Ye'kuana não desejavam conhecer a religião dos brancos, queriam, sim, um professor, alguém que ensinasse a língua e o sistema de escrita. Do que haviam visto na Venezuela, apenas isso lhes interessava, pois a conversão significava abster-se de caxiri (*yadaaki*) e tabaco (*kawai*), e ainda renegar o conhecimento de *wätunnä*, o verdadeiro conhecimento. Um dos meus instrutores de *wätunnä* me disse, “quando os crentes chegam dizendo que o mundo vai acabar, vai ter julgamento e só quem acredita em Deus vai se salvar e os outros vão queimar, a gente sabe que não é verdade. Não é assim que o mundo vai acabar, vai ser devagar, aos poucos, vão acontecer muitas tragédias, como já tem furacão, terremoto. Só depois que acabar Ye'kuana é que a Terra vai queimar . Os pajés nos ensinaram assim, eles viram tudo, eles sabiam”. Ou ainda nas palavras de Peri, líder de Auaris, com o irmão Néri, “quando os missionários vieram e contaram essa história, vocês vão morrer assim, o pessoal se convertia porque tinha medo. Os velhos, que sabiam *wätunnä*, não acreditavam no que os missionários diziam e não se convertiam, eles sabiam que era mentira, sabiam que depois que este mundo acabar vai começar outro e então será a vez dos Ye'kuana”.

Em 1983 chegou a Auaris uma missionária com grande experiência em alfabetização (fora professora do Estado de Santa Catarina durante muitos anos) e também no trabalho com povos indígenas. Donald Borgman disse aos Ye'kuana que a nova missionária era professora, como eles haviam pedido. Os líderes aceitaram sua permanência, mas continuaram firmes no propósito de não-conversão. Ficou acertado que na escola a missionária teria liberdade para “contar suas histórias”, enquanto os Ye'kuana também “contariam as deles” (Lauriola 2004). Quando a missionária chegou, Albertino, um dos líderes de Auaris, convidou-a a ensinar os jovens. Em maio de 1983

começaram as aulas para o primeiro grupo, composto por quatro adultos (Eduardo, hoje tuxaua da comunidade ye'kuana do Uraricoera; Henrique, um dos professores que cursa a Licenciatura Intercultural em Boa Vista; Raimundo e Tomé) e seis adolescentes (Camilo, que serviu no Pelotão de Auaris durante sete anos e hoje mora em Waikás; Elias, Marcos Alexandre, professor em Auaris; Xavier, microscopista da Funasa, Raul e Reinaldo, ambos os professores em Auaris e alunos da Licenciatura Intercultural. Reinaldo é o atual diretor da escola). Segundo a missionária, “a vontade de aprender deles era extraordinária” e no ano seguinte ela começou a 1ª série, com oito alunos: Camilo, Elias, Marco Alexandre, Raul, Reinaldo, Xavier, Castro e Hugo (os dois últimos também se tornaram professores). Tomé seguia no trabalho como intérprete e ficou responsável pela recém-criada turma de pré-escolar, com novos alunos. Uma pequena casa foi construída para abrigar a escola. Em 1986, foi concluída a primeira etapa do curso fundamental, mas a escola não era vinculada à Secretaria de Educação de Roraima e não tinha, portanto, reconhecimento, mas já se sabia do trabalho desenvolvido pela missionária. Para que os alunos que terminaram a 4ª série tivessem um diploma (alguns prosseguiriam os estudos em Boa Vista), foram considerados alunos por extensão da Escola Batista Boas Novas. A missionária assinou documentos exigidos pela Secretaria de Educação e os alunos eram avaliados através de provas que chegavam de Boa Vista.

O primeiro ye'kuana a ajudar a missionária na escola, além de Tomé, foi Nilo (Cap.3), que tinha estudado em Boa Vista. Depois, outros rapazes foram treinados por ela para auxiliar as turmas menores e Nilo foi trabalhar na saúde. Enquanto isso, alguns jovens que tinham concluído a 4ª série estavam estudando em Boa Vista (Elias, Castro, Reinaldo, Henrique, Raul, dentre outros). Henrique e Reinaldo foram os primeiros a retornar de Boa Vista após a conclusão do ensino fundamental (o antigo 1º grau) e

começaram a trabalhar como professores na escola. Na década de 1990 a escola foi reconhecida pela Secretaria de Educação, passando a se chamar Escola Estadual Indígena Apolinário Gimenez. Henrique foi contratado em 1991 como professor e Reinaldo em 1994, ambos remunerados conforme uma tabela especial da Secretaria. Anos mais tarde, quando foi criado o magistério indígena, ambos matricularam-se na primeira turma. Além deles, mais três professores também cursaram o magistério indígena em turmas seguintes, Martim e Felipe (professores em Auaris) e Osmar (professor em Waikás). Uma nova turma iniciou suas aulas em Boa Vista em setembro de 2007, onde estão matriculados cinco jovens ye'kuana que já são professores. A Escola tem hoje turmas de maternal a 8ª série, e espera-se que em breve, com a conclusão da Licenciatura dos professores, a Secretaria de Educação autorize a abertura do 2º grau.

Jandyra Dominoni, a professora Jandyra, como é chamada por todos, permanece ainda hoje em Auaris, trabalhando na escola que ajudou a criar. Desde 2000 já não é mais diretora da escola – o primeiro diretor foi Henrique, o atual é Reinaldo – e ministra apenas as aulas de religião, sempre auxiliada por um dos professores para fazer a tradução simultânea para o ye'kuana, ajudando os professores mais inexperientes na preparação das aulas. Todas as aulas são ministradas em ye'kuana e os alunos seguem o mesmo programa de qualquer outra escola estadual, excetuando-se duas matérias: ao invés de terem aulas de Língua Inglesa têm aulas de Língua Portuguesa (como 'língua estrangeira') e de Língua Materna. Jandyra leciona apenas durante o período em que os professores que cursam a Licenciatura Intercultural têm aulas na Universidade Federal de Boa Vista. Embora as atividades deles em Boa Vista se concentrem nos meses de férias escolares (dezembro a fevereiro e julho a setembro), sempre há, em cada período, um choque nos calendários que pode se estender até por um mês, período em que

Jandyrá assume as aulas com a ajuda dos professores que permanecem em Auari. Como os que ficam são justamente aqueles que não têm magistério, eles não podem assumir as turmas de 5ª a 8ª série. Ao longo do ano que passei em campo, assumi nestes dois períodos, a pedido dos professores ausentes, as aulas da 7ª e 8ª série, transformadas em turma única, enquanto Jandyrá ficava com a 5ª e 6ª série. Os alunos mais velhos, sob minha responsabilidade, tinham boa compreensão do Português e por isso ficaram comigo. Um outro professor, Marcelo, permaneceu auxiliando Jandyrá e ministrando as aulas da tarde, na turma da 4ª série (Marcelo não cursa a Licenciatura ainda, ele está aguardando que uma nova seleção seja aberta, pois terminou o 2º grau em Boa Vista há cerca de dois anos). Minha participação nas aulas colocou-me em contato próximo com os adolescentes, em um ambiente em que pude ter acesso às suas expectativas com relação ao seu futuro.

Trabalhando na escola

O prédio onde hoje funciona a escola é uma construção espaçosa, com quatro salas de aula, biblioteca e secretaria, onde ficam os dois computadores e impressora. Foi construído ainda um anexo onde há um refeitório, também usado para reuniões e eventos (nas formaturas de final de ano, por exemplo), a cozinha, onde é preparada a merenda escolar, duas salas onde estudam os pequenos que cursam jardim e maternal e um depósito de material escolar. A construção do prédio seguiu ao estilo tradicional ye'kuana, através do trabalho comunitário.

Toda a comunidade está envolvida, em alguma medida, com a escola. O número de alunos cresce a cada ano, pois, se no início os pais selecionavam dentre sua prole aquele que seria enviado à escola, hoje praticamente todas as crianças estudam. Nas datas comemorativas, todos são convidados a participar dos eventos promovidos pela

escola, como veremos a seguir. Pais dos alunos contribuem de forma ativa, fabricando, por exemplo, bancos e mesas para as crianças ou ajudando nos reparos e reformas do edifício e anexo.

Os professores estão ativamente envolvidos no trabalho em prol da comunidade. Não apenas Henrique e Reinaldo, os primeiros professores, trabalharam sem remuneração, mas existem atualmente professores que trabalham voluntariamente, enquanto aguardam futura contratação ou o início da nova turma de magistério. Os professores remunerados contribuem também na compra de materiais e equipamentos; os computadores, por exemplo, foram adquiridos com recursos dos próprios professores, que também compraram placas solares e baterias que possibilitaram a implantação do curso de alfabetização dos adultos, o EJA (Educação de Jovens e Adultos), cujas aulas eram ministradas à noite (com a alfabetização de todos os adultos da aldeia, o EJA foi encerrado). Praticamente todos os adultos e velhos de Auaris (inclusive mulheres) são alfabetizados em sua própria língua.

Ao analisarmos a trajetória dos professores e a sua visão sobre o trabalho na escola, vê-se claramente a influência da ética ye'kuana calcada no ideal ascético do trabalho e na busca pelo conhecimento em sua formação. Vejamos o perfil dos professores que fazem parte de uma primeira geração de jovens ye'kuana que foram preparados para introduzir seu povo nesse mundo a decifrar.

Reinaldo

Terceiro dos sete filhos de João e Lúcia, Reinaldo fez parte da turma de jovens cujas primeiras lições foram dadas por Tomé, com das cartilhas trazidas da Venezuela. Quando a missionária chegou, ele freqüentou as aulas desde o início e concluiu a 4ª série na primeira turma formada. Pelo esforço nas aulas e por apresentar um dos

melhores resultados dentre os alunos da turma, Reinaldo foi escolhido, junto com mais um dos meninos daquela turma, Castro, para estudar em Alto Alegre, município próximo a Boa Vista. A missionária entrara em contato com um pastor em Boa Vista e os meninos iriam morar na fazenda do sogro desse pastor, onde trabalhariam e poderiam estudar. Entretanto, quando chegaram à fazenda, encontraram uma outra realidade. Havia muito trabalho e eles só podiam freqüentar a escola depois de terminar todas as tarefas diárias. Depois de uma discussão com o patrão, foram mandados de volta a Boa Vista. Após uma breve estadia na casa de um conhecido do pai, retornaram a Auaris. Era o ano de 1987 e os garimpeiros haviam invadido Waikás. Reinaldo e o pai foram trabalhar no garimpo e só voltaram a Auaris no ano seguinte. Somente em 1988 Reinaldo conseguiu retomar os estudos, matriculando-se em uma escola de Boa Vista:

Xavier e Henrique já estavam em Boa Vista, fazendo supletivo e servindo o Exército. Então, eu, Raul e depois Castro fomos nos juntar a eles. Fiquei quatro anos estudando lá, até a 8ª série; no último ano passei na prova do magistério. Cursei durante seis meses, mas era muito difícil e os livros eram caros, eu tive que deixar o curso. Nesse período a casa de apoio já havia sido comprada e todos nós morávamos lá. Em 1993 fui encontrar Peri em uma fazenda em Mucajaí, eu tinha deixado o magistério e fiquei trabalhando com ele nessa fazenda. De lá, voltamos para Auaris. Chegando aqui, comecei a trabalhar na escola como voluntário. Eu tinha casado no ano anterior, quando ainda estava em Boa Vista, e Rute [a esposa, que vivia em Waikás, sua prima cruzada paterna] chegou a morar lá comigo. Em 1994 foi criado o magistério indígena parcelado e eu e Henrique, recém-contratados pela Secretaria de Educação, nos matriculamos. Terminei o curso em 1996. Nas assembléias de professores indígenas, que eu sempre acompanhava, discutia-se a proposta de criação de um curso de licenciatura para nós. Eu achei que nunca ia acontecer, mas em 2003 a promessa se concretizou. Eu, Martim, Osmar, Fernando, Henrique, Felipe e Raul [todos já haviam terminado o magistério indígena parcelado] nos matriculamos, fizemos cursos de

extensão preparatórios. Eu pensava, naquele tempo, que os Macuxi eram muito mais inteligentes que nós, eles dominavam o português. Mas, com nossa dedicação e vontade, hoje estamos na Licenciatura.

Quando eu era muito jovem eu acompanhava meu pai e os outros nas viagens, sofria junto com eles. Tomé dizia, eu não estudei, mas vocês deviam estudar para ter vida melhor, aprender as coisas. Ele tinha visto escola na Venezuela. Os velhos nos diziam, nós vamos perder nossa cultura, é preciso que os jovens estudem, aprendam a ler e escrever. Eu ficava com aquilo na cabeça, então eu queria estudar, não queria perder minha cultura, ficar sem nada.

Castro

Mais velho dos sete filhos de Barradas e Duana, Castro também foi um dos alunos da primeira turma de Jandyrá que concluiu a 4ª série em Auaris. Ele conta que mesmo antes da chegada dela, uma missionária havia ministrado algumas aulas. No dia da seleção, ele estava na roça com a mãe e não foi escolhido. Quando as aulas começaram, ficava nas proximidades, querendo aprender, mas acabava sempre expulso de lá. A missionária foi embora e as aulas acabaram. Tomé, tempos depois, começou a alfabetização em Ye'kuana das mesmas crianças e mais uma vez ele ficou de fora, pois diziam que ele ainda era muito pequeno⁷⁰. Quando Jandyrá veio ele insistiu e conseguiu cursar as aulas, sendo um dos alunos que mais se destacou, junto com Reinaldo, e foi enviado para continuar os estudos em Alto Alegre:

Eu e Reinaldo fomos em dezembro para o sítio em Alto Alegre e as aulas começariam em março. Nós trabalhamos lá quase como escravos, não recebíamos nada e o patrão não queria que a gente estudasse. Um dia, o

⁷⁰ Reinaldo tem hoje 38 anos, Castro tem 35 e Henrique é o professor mais velho, com 41 anos. Os outros professores, Raul, Martim, Fernando, têm cerca de 35 anos. Já há uma geração mais jovem de professores, formada em Auaris, que irá cursar a turma de magistério que se inicia em setembro deste ano, todos na casa dos 20 anos.

patrão mandou a gente levar um boi para o pasto bem na hora da aula. Eu fui, mas Reinaldo foi direto para a escola. Eu fui depois e cheguei atrasado na aula. O patrão soube, ficou muito zangado, chamou a polícia e foi falar com o diretor da escola, queria nos prender! O diretor então mandou nos chamar, queria falar com a gente. Ele perguntou, quem são vocês, o que vocês querem. Reinaldo respondeu, nós queremos estudar. O diretor disse que nosso patrão queria mandar a gente embora já que não iam nos prender, mas que se a gente quisesse mesmo estudar ele [o diretor] ia deixar a gente morar na casa dele e nós aceitamos. Então o diretor combinou de ir lá no sítio buscar a gente e nós fomos embora. Ainda tivemos que falar com o policial na saída, que nos aconselhou a não desobedecer nosso patrão. Quando chegamos no sítio, o homem já tinha chamado um carro para nos levar de volta a Boa Vista e não deixou que a gente esperasse o diretor nos buscar, fomos mandados de volta na mesma hora. Em Boa Vista, ficamos dois dias na casa da filha desse homem, que nos levou lá na MEVA. Lá, contaram mentiras ao pessoal da MEVA, disseram que nós éramos cachaceiros. O vôo da MEVA para Auaris ainda ia demorar quase um mês, então nós fomos esperar na casa do Nestor, que tinha fazenda onde o pessoal daqui já tinha trabalhado, era conhecido da gente. No dia do vôo já tinha outra versão, que os padres queriam que a gente assinasse um documento para tirar a MEVA de Auaris, por isso acharam melhor mandar a gente de volta. Fomos tão humilhados, voltamos a Auaris e eu desisti de estudar. O tempo passou, Reinaldo e Henrique já estavam em Boa Vista estudando e Jandyra insistia para que eu fosse também, ela me animava. Então eu fui, nós morávamos juntos, Xavier também estava lá. Nós ficamos morando na casa do Nestor, mas depois ele precisou vender a casa. Aí, Henrique conseguiu alugar uma casa pequena. Eles trabalhavam, mas eu só conseguia bicos, limpava quintal, essas coisas. Em 1989 o pessoal comprou a casa de apoio, que era do patrão do Xavier, ele até deixou que a gente fosse pra lá antes de pagar a casa. Raul e Valter foram morar conosco também. Em 1991 eu fui servir o Exército e parei de estudar. Eu tinha terminado a 7ª série, mas os mais velhos me diziam para que eu não me engajassem no Exército e voltasse a estudar. O tuxaua Eduardo dizia

para que eu pedisse baixa, então eu saí depois de um ano e me matriculei na escola de novo, terminei a 8ª série. Tentei o supletivo, mas não consegui acompanhar o ritmo, então decidi fazer o segundo grau mesmo. Em 1995, quando eu estava fazendo o último ano, comecei a ter dificuldades, perdi algumas aulas, fui para Waikás e acabei desistindo e resolvi voltar para Auaris, já estava longe há muitos anos. No ano seguinte fui a Boa Vista e lá fiquei sabendo de um concurso de redações sobre povos indígenas da Secretaria de Cultura, porque eu conhecia uma pessoa que trabalhava lá. Eu mandei uma redação e fui premiado. Um dos jurados era diretor de escola e soube que eu não estava estudando. Ele mandou me chamar e me disse que havia uma escola que ainda tinha vaga, então eu me matriculei e terminei o segundo grau. Uma das minhas professoras pagou minha inscrição para o vestibular, mas eu não passei. Nessa época a Funasa estava com problemas porque a Terra Yanomami estava infestada de malária, inclusive Auaris, e muitos funcionários não queriam entrar em área. Eu conversei com o chefe do Distrito Sanitário Yanomami (DSEY) e ele arranhou uma vaga para mim no curso de formação de microscopistas. O curso durou três meses e logo depois fui contratado como colaborador, trabalhei em vários pólos, viajava para onde precisassem. Quando a Urihi⁷¹ assumiu o atendimento de saúde, fui contratado como microscopista e fiquei até o fim de 2000. No ano seguinte, fui contratado como secretário da escola aqui em Auaris. Eu viajava muito e ficava longe da comunidade muito tempo, trabalhando na saúde, por isso resolvi ficar na escola [Castro casou-se nesse período com uma jovem de Auaris]. Em 2004, quando acabou o convênio com a Urihi e a Funasa assumiu o atendimento outra vez, me chamaram, eles estavam precisando de microscopista. Eu fiquei um ano, mas aí houve seleção para professor, eu fiz, passei e acabei escolhendo o trabalho na escola mais uma vez.

⁷¹ Em 1999 foi firmado convênio entre a Funasa e a ONG Urihi, criada como desdobramento da CCPY (Comissão Pró-Yanomami), para atendimento de saúde na área Yanomami (Biserra 2006).

Henrique

É filho e neto de importantes líderes, (Albertino, o pai, e Apolinário, o avô). Segundo ele, Albertino era muito preocupado em desenvolver a comunidade e seguiu os passos do pai, Apolinário. Albertino queria que os jovens estudassem, e aprendessem a língua dos brancos. Henrique foi levado por ele em 1978 para Boa Vista, para que morasse na casa de um conhecido, mas não pôde matricular-se na escola porque não tinha certidão de nascimento, ficando lá apenas para aprender português. Albertino foi para o Catrimani fazer canoas que haviam sido encomendadas pelos padres da missão católica e ficou sabendo da escola de Surumu⁷². Ele resolveu buscar Henrique em Boa Vista e levá-lo até os padres, que o enviaram para estudar em Surumu em 1979. Mais dois Ye'kuana foram enviados para lá também, Marco Antônio e Eduardo.

Os padres nos orientavam, aconselhavam. Nós frequentávamos a igreja – era obrigatório – e rezávamos antes de comer, mas a gente não gostava dessa parte. Fiquei lá até terminar a 4ª série e depois de um tempo em Auaris, fui para Boa Vista e entrei para o Exército, onde servi dois anos. Não conseguia estudar enquanto estava no quartel, por isso resolvi sair, porque eu queria estudar, como meu pai me aconselhou. Reinaldo e Castro já estavam em Boa Vista, depois vieram Jaime e Xavier. Eu trabalhava e estudava à noite. Quando os garimpeiros tinham invadido Waikás, eu fui trabalhar no garimpo. Tinha muito garimpeiro em área, o garimpo de Waikás parecia uma cidade, os garimpeiros bebiam muito, brigavam, se matavam. Tinha muita malária nessa época também, muita mesmo. Aí o pessoal resolveu comprar a casa de Boa Vista, a casa de apoio, e eu voltei para lá, pois fiquei sendo o responsável pela casa. Arranjei um emprego na Tapajós metais, comprando e vendendo ouro, e recomencei a estudar, terminei a 8ª série. Jandyra queria, nessa época, que a escola fosse reconhecida e eu voltei para Auaris para trabalhar com ela, como voluntário no começo, depois fui contratado. Quando criaram o

⁷² Escola-internato criada na década de 1940 por padres católicos, inicialmente tinha como proposta receber órfãos, mas voltou-se para a população indígena do Estado de Roraima, com alunos de várias etnias. Atualmente há um jovem Ye'kuana estudando em Surumu.

magistério parcelado indígena eu me matriculei, fiz o curso, e continuei o trabalho na escola junto com Reinaldo e nunca mais paramos.

A primeira geração de professores, que surgiu da turma alfabetizada por Jandyrá (com exceção de Henrique), ilustra o desejo dos pais de prepará-los para enfrentar o futuro revelado pela profecia de *wätunnä*. Estes homens, que viajaram nas expedições comerciais e trabalharam nas fazendas dos arredores de Boa Vista, sabiam que, a exemplo do que ocorria na Venezuela com seus amigos e parentes, era preciso preparar seus filhos para algo maior do que aquilo que enfrentavam nessa ‘terceira fase’ do contato com os brancos⁷³, em que a duras penas tinham acesso aos bens industrializados e cujo ponto crítico foi o período do garimpo. Na fala de Reinaldo, esse desejo fica explícito ao lembrar do sofrimento das viagens longas e perigosas no acidentado Rio Auaris. O pai de Reinaldo, João, sempre relembra tais viagens como momentos pelos quais os homens passavam por grandes dificuldades, ‘os homens voltavam magrinhos, queimados de tanto sol que tomavam’. Além de desejar um destino menos sofrido para seus descendentes, homens como João, Albertino e tantos outros de sua geração, sabiam da profecia e do que estava por vir – a chegada dos brancos em área, o solapamento da cultura Ye’kuana. Estes homens tinham duas opções: aguardar o destino anunciado ou assumir papel ativo no processo, mesmo sabendo de sua irreversibilidade. Abraçando a segunda opção, solicitaram repetidamente à Funai e à MEVA o envio de um professor a Auaris, pedido atendido com a chegada da missionária. Mais tarde, os jovens que iniciaram os estudos com ela foram estimulados a prosseguir, tanto pelos líderes quanto pela própria missionária. Apesar das dificuldades, essa primeira geração que consegue uma formação escolar, como desejavam seus pais, retorna a Auaris para dar seguimento

⁷³ A primeira fase foi marcada pela mal-sucedida experiência com os colonizadores espanhóis; a segunda fase iniciou-se com a paulatina retomada das relações comerciais com *criollos* e culminou com o drástico *boom* da borracha e posterior dispersão da população em fuga do trabalho escravo. A terceira fase, portanto, se inicia sob o signo das relações comerciais pacíficas com a população local, no Brasil e na Venezuela.

ao projeto de preparar a comunidade, as novas gerações, para o futuro anunciado e aguardado. A segunda geração de professores, quase todos formados em Auaris (um dos professores mais jovens, Marcelo, rapaz de 25 anos, cursou o 2º grau em Boa Vista), é o primeiro resultado do empenho deles no trabalho com a escola – são os jovens que ministram aulas para as turmas de até 4ª série e iniciam o magistério em setembro.

A escola é o primeiro passo na formação dos jovens para esse futuro. O desejo dos professores é que em breve vários alunos prossigam seus estudos em Boa Vista, cursando a Universidade nas mais diversas áreas. “Queremos médico, advogado, dentista, todos Ye’kuana, trabalhando pela comunidade”, confidenciou-me um deles. O processo já está em curso. Flávio, irmão dos professores Henrique e Martim, filhos de Albertino, terminou o curso técnico de Enfermagem em Boa Vista no final do meu trabalho de campo e negocia contratação com a Funasa; Manoel, outro jovem, está terminando também o curso de técnico em Enfermagem; Maurício, filho de Tomé, concluiu o 2º grau em Boa Vista, trabalhou como secretário na escola em Auaris e retornou a Boa Vista para fazer cursos de informática. Assim como aprenderam com os mais velhos, sabem que precisam se preparar para viver no mundo dos brancos, tomar lugar nele até que este ciclo termine e o próximo se inicie. Essa é a realidade com a qual já têm que conviver, embora enfatizem que continuam lutando para manter a cultura Ye’kuana viva na medida do possível: “Eu não acho que a gente vai perder a nossa língua, nós, professores, lutamos para isso, ensinamos os alunos, alfabetizamos primeiro em Ye’kuana. A cultura eu acho que a gente já está perdendo; nós professores, por exemplo, que estudamos em Boa Vista, nós aprendemos as coisas dos brancos, estudamos em escola dos brancos, não sabemos *wätunnä*, não temos o conhecimento tradicional”, diz Reinaldo. Mas é exatamente por reconhecer tal fato, dizem os

professores, que eles têm procurado maneiras de introduzir o conhecimento tradicional na pauta da escola também, como ressalta Henrique

Nas aulas de arte, os alunos aprendem a tocar nossos instrumentos, por exemplo. Com meus alunos de geografia, fiz um mapa da nossa região, com os nomes ye'kuana de cada lugar de Auaris, os territórios de caça e pesca. Depois que comecei o curso na universidade, comecei a pensar que nós temos que produzir o nosso próprio material didático, e não usar só os livros que os brancos fizeram. Eu penso em mudar o pensamento dos nossos jovens que querem ser como os brancos, porque os velhos sofreram muito, até sendo escravizados, por isso eu estudei, para mudar isso. Eu não quero que os jovens estudem só para ganhar dinheiro, quero que eles lutem pelos direitos da comunidade.

Esse sentimento sobre a possibilidade de terem uma fonte não só de bens e riqueza, mas de saber, propiciada pela escola, é resumido nas palavras de Castro:

Antigamente o pessoal sofria trabalhando nas fazendas, para comprar as coisas. Depois veio o garimpo, a corrida do ouro, o pessoal deixou o trabalho para garimpar. Agora houve uma mudança, o pessoal procura emprego fixo, uma profissão mesmo. Eu acho que isso é um benefício, resultado da escola, ninguém sai mais para trabalhar nas fazendas. Mas eu acredito que é preciso valorizar mais a cultura da gente na escola. É importante conhecer outras histórias, mas os alunos precisam aprender a história da comunidade, como começou, como viviam os velhos. Nós, professores, precisamos fazer isso. No futuro, nós vamos precisar de emprego, então é melhor estudar cada vez mais e se preparar.

As profissões surgem como novas fontes de riqueza e saber que substituem paulatinamente o trabalho braçal nas fazendas e as expedições comerciais do passado. A situação idealizada é ter trabalho sem sair de Auaris, e as possibilidades hoje disponíveis além do trabalho na educação são na área da saúde ou alistando-se no Exército.

O trabalho na saúde

Apenas no final dos anos 1990 Auaris passou a contar com assistência regular de saúde, após a epidemia de malária que grassou na Terra Indígena Yanomami, alimentada pelos garimpos. Ramos (1991), em relatório produzido quando acompanhou o trabalho de uma equipe de saúde da Funasa enviada a Auaris em caráter emergencial, já apontava para a necessidade de uma equipe permanente de saúde em área, que oferecesse um tratamento regular, de forma a controlar a epidemia. De 1992 a 1999 a FNS (Fundação Nacional de Saúde) foi responsável pelo atendimento de saúde na área; em 1999 a Ong Urihi, desdobramento da CCPY (Comissão Pró-Yanomami) assumiu o atendimento de saúde na área yanomami, através de convênio firmado com a Funasa (criada para substituir a FNS). Foram formadas equipes para atender na TI Yanomami, dividida em pólos para facilitar a logística do atendimento. O pólo de Auaris passou a contar com uma estrutura permanente e vôos regulares faziam a troca dos funcionários a cada quarenta e cinco dias. O convênio Funasa/Urihi terminou em 2004, quando a Funasa reassumiu o atendimento, contando com um outro convênio firmado com a FUB (Fundação Universidade de Brasília) para manutenção de equipes de atenção básica à saúde e capacitação do controle social. A Funasa permanece responsável pela coordenação do atendimento de saúde em área e cuida de toda a parte logística (Bisserra 2006).

Os vôos em Auaris para troca de equipe passaram a ser quinzenais. Cada funcionário permanece em área trinta dias e quinze dias em Boa Vista, dez dos quais de folga. Os recursos materiais e humanos são os mesmos da época da Urihi: em uma das extremidades da pista de pouso de Auaris, do lado oposto ao Pelotão de Fronteira e próximo ao Posto da Funai, ficam as duas principais construções, a casa-sede dos funcionários e um galpão que faz as vezes de hospital, onde são internados os pacientes

cujo estado de saúde é mais delicado; há ainda um pequeno ambulatório e o laboratório onde trabalham os microscopistas e o técnico que vem de Boa Vista. Na subdivisão da área em pólos, cada subpólo (comunidade) conta com um ou dois funcionários, dependendo do tamanho da população. No posto permanece a enfermeira-chefe da equipe, cerca de quatro técnicos responsáveis pelo atendimento no hospital na comunidade Sanumá mais próxima e os profissionais que eventualmente visitam a área, como o médico responsável pelo atendimento de toda a área ou um dos dentistas.

Em cada subpólo, e a aldeia Ye'kuana é um deles, há uma construção que abriga o funcionário responsável pelo atendimento. Em geral, na mesma construção um espaço é utilizado para o atendimento aos pacientes, servindo ainda de depósito para os medicamentos. Os Ye'kuana orgulham-se de ter boas instalações para os funcionários da Funasa e para o atendimento, ao contrário da maioria dos outros subpólos de Auaris. A casa em que o funcionário fica hospedado é uma construção de um cômodo de pau-a-pique, telhado de zinco, com água encanada (em 2004 a Funasa construiu um poço artesiano na aldeia Ye'kuana. Através de uma bomba a diesel, que é ligada todos os dias, enche-se a caixa d'água que abastece as torneiras localizadas no terreiro de cada casa da comunidade, incluindo a escola, a casa da missão, a farmácia e o alojamento dos funcionários) e vaso sanitário, um luxo somente encontrado na casa-sede próxima à pista de pouso. A farmácia, construção independente ao lado do alojamento, foi construída a pedido da Meva, no começo da década de 1990, época em que uma das missionárias que vivia em Auaris era uma médica. É uma construção espaçosa, com uma varanda onde ficam os pacientes que aguardam atendimento, uma sala onde é feita a consulta e são administradas as medicações, um pequeno depósito onde ficam armazenadas todos os remédios e equipamentos e nos fundos, uma sala reservada, usada para exames ginecológicos, consultório improvisado quando o dentista visita a

comunidade e também quando algum paciente precisa ficar sob observação ou tomando soro, pois há aí uma maca. Cada subpólo tem um aparelho de rádio que o liga com a sede do pólo e com a sede da Funasa em Boa Vista. O rádio é fundamental nas interconsultas com a enfermeira do pólo ou mesmo com o médico, que pode estar em Boa Vista ou em outro pólo da TI, e também para solicitar remoção de pacientes graves para o hospital em Auaris. Na sede do pólo há um barco a motor utilizado para levar os funcionários aos subpólos, levar a enfermeira, médicos e dentistas nas visitas eventuais, abastecer o subpólo com medicação e vacina ao longo da quinzena e resgatar pacientes graves.

Os Ye'kuana estão envolvidos com o trabalho na saúde desde a época em que a Meva era responsável pelo atendimento em área. Raimundo, Tomé e Marco Antônio foram os primeiros a trabalhar junto à enfermeira da Meva, ajudando na administração das medicações. Raimundo optou mais tarde por morar em Boa Vista, onde trabalhou na CPRM (Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais), Tomé e Marco Antônio continuaram trabalhando na saúde. Ambos fizeram cursos de formação, o primeiro com a Meva, depois com a Funasa e Urihi. Tomé hoje trabalha como AIS (Agente de Saúde Indígena), depois de ter trabalhado como barqueiro e intérprete, e Marco Antônio trabalhou como AIS e depois como microscopista até fins de 2005, somando dezesseis anos de trabalho na saúde.

Vários outros homens já trabalharam – ou trabalham ainda – na saúde. Além de Tomé, há mais um AIS em Auaris, Joaquim, que morou em Boa Vista, onde concluiu o 2º grau, retornando a Auaris para o trabalho na saúde. O AIS auxilia o técnico responsável pelo atendimento da quinzena, inclusive como intérprete, e também ministra medicações de horário fixo aos pacientes em tratamento. Com a malária erradicada de Auaris há cerca de cinco anos, os microscopistas ye'kuana são lotados em

outros pólos da TI Yanomami onde os índices de malária voltaram a subir, sobretudo devido a presença de garimpeiros que agem como viveiros humanos do plasmódio, escondidos na mata nos garimpos ilegais. Era possível ouvir no rádio da Funasa funcionários de outros pólos da TI notificando a sede em Boa Vista da chegada de garimpeiros ao posto quase mortos pela malária, buscando atendimento médico, atormentando indígenas e a equipe de saúde, que solicitava um voo para remover os garimpeiros, que não ofereciam resistência, diante da gravidade do estado de saúde em que se encontravam. Na viagem que fiz com os Ye'kuana descendo o Rio Auaris até o Parima, em dezembro de 2005, encontramos um dos microscopistas ye'kuana, Valter, trabalhando no pólo conhecido como Parafuri, onde vivem cerca de 380 Yanomami. Em uma única manhã de trabalho Valter examinou várias lâminas, todas positivas, da comunidade mais próxima do posto da Funasa do Parafuri. Enquanto aguardávamos o voo, que nos levaria a Boa Vista, hospedados durante dois dias no posto, eu e o professor ye'kuana Martim acompanhamos estarecidos o número de casos aumentar todos os dias. Nesse período, seis Yanomami permaneciam internados no posto em tratamento de malária. O caso mais delicado era de uma mulher, grávida de oito meses, que terminou por ter a criança prematuramente quando ainda estávamos lá. Soube já em Boa Vista que a criança passava bem e a mãe seguia com o tratamento. Em 2006, foi produzido relatório técnico mostrando que, se no período de 2000 a 2002 um trabalho intenso reduzira o índice de malária de 80% para 3% (nesse período a malária foi erradicada em Auaris e permanece assim até o momento), a partir do segundo semestre de 2005, a malária voltou a assolar o território Yanomami, devido a uma conjuntura de fatores tais como a presença de garimpos, a instabilidade dos convênios firmados entre Funasa e as Ongs parceiras (a exemplo da FUBRA e SECOYA, esta última responsável por pólos localizados no Estado do Amazonas), com falta de repasse dos recursos e

paralisação dos trabalhos de campo pelos funcionários. De janeiro a junho de 2006, a notificação radiofônica dos casos de malária foi de 2.591 casos, uma incidência de 15% da população, representando um aumento de 470% com relação ao mesmo período de 2005 (Fonte: Pithan 2006).

O fato de serem deslocados para o trabalho em outros pólos foi um dos fatores que levou vários microscopistas ye'kuana a desistir do trabalho na saúde, aliado à falta de cursos de capacitação. A mesma queixa é feita pelos atuais AIS, pois, até dezembro de 2006, apenas um dos vários módulos que compõem o curso de formação havia sido ministrado. O primeiro módulo fora ministrado há mais de um ano e os AIS (a queixa se estende também aos vários AIS sanumá) argumentavam que já estavam esquecendo tudo o que haviam estudado, por causa da falta de continuidade no curso de capacitação. Martim, Castro, e Raul, professores em Auaris, foram todos microscopistas no passado. Atualmente, além de Valter (que mora em Boa Vista), Xavier (que reside em Auaris) também continua trabalhando como microscopista.

As desvantagens apontadas por aqueles que deixaram o trabalho na saúde e também pelos que nele permanecem concentram-se em dois aspectos: falta de capacitação e trabalho para 'outros', ou seja, os Sanumá e demais Yanomami. Tais queixas confirmam o que está explícito no discurso dos professores: as profissões, o trabalho para os brancos, devem ser fonte de conhecimento para os Ye'kuana, conhecimento este a ser aplicado para o bem da própria população. De que vale ter conhecimento para curar doenças e trabalhar em prol de outros povos?

Embora utilizem ervas medicinais e ervas mágicas no tratamento de algumas doenças, os Ye'kuana de Auaris se dizem hoje fragilizados pela ausência de pajés na comunidade, por isso dependem cada vez mais da medicina dos brancos para curar suas doenças. A área de saúde é vista como de grande importância, e os jovens estão sendo

estimulados a fazer cursos nessa área (como é o caso dos já citados Flávio e Manoel, que fizeram o curso técnico de enfermagem); os Ye'kuana sabem que, conforme lhes ensina *wätunnä*, a tendência é que cada vez mais o conhecimento tradicional se perca e só lhes reste o conhecimento dos brancos. Para minimizar os efeitos dessa dependência, é preciso adquirir esse conhecimento.

Soldados para quê?

Na década de 1990 a base militar em Auaris foi transformada no 5º Pelotão de Fronteira (PEF), parte do Programa Calha Norte, que atua na Amazônia setentrional com vistas a desenvolver a região, ao mesmo tempo salvaguardando as fronteiras nacionais (Andrade 2003). Seguindo o exemplo de alguns jovens que haviam servido ao Exército em Boa Vista (como vimos com Henrique e Castro), alguns jovens se candidataram a servir ao PEF em Auaris e foram recrutados. Um dos primeiros foi Jaime, irmão de Reinaldo, que serviu no PEF durante sete anos.

A trajetória de Jaime se confunde com a trajetória dos professores de sua geração (Jaime é apenas quatro anos mais jovem que Reinaldo). Terminou a 4ª série em Auaris, trabalhou no garimpo em Waikás e depois também com a Funai na retirada dos garimpeiros de área durante seis meses. Chegou a trabalhar também na saúde por dois anos. Quando estava no garimpo em Waikás, Marco Antônio, seu cunhado, foi buscá-lo para que fizessem um curso de capacitação promovido pela MEVA na região conhecida como Flechal, área Macuxi. Jaime fez o curso e trabalhou na saúde em Auaris junto com Marco Antônio por dois anos, sem remuneração. Entretanto, acabou retornando ao trabalho no garimpo em Waikás.

Após voltar a Auaris, Jaime foi aconselhado pelo irmão mais velho, Ramiro, a se alistar no PEF de Auaris. Ramiro já era soldado do PEF e Jaime, junto com mais um

jovem ye'kuana, seguiu para Boa Vista para encaminhar a documentação para o alistamento. Em Boa Vista soube da notícia que após uma festa em que consumira grande quantidade de caxiri, Ramiro se suicidara com um tiro de espingarda. Jaime voltou a Auaris e poucos meses depois foi recrutado, partindo para Boa Vista para fazer o curso de formação. Terminado o curso, após três meses servindo na quartel em Boa Vista, Jaime foi transferido para Auaris. Os primeiros anos servindo no PEF foram tranquilos, mas o último, 2004, foi marcado por problemas que culminaram com seu pedido de baixa do Exército. Todos os anos, novos comandante e subcomandante são enviados a Auaris, onde cumprirão um ano de serviço. Naquele ano, conta Jaime, uma discussão com o novo comandante do PEF iniciaria a série de eventos decisivos para sua saída da vida militar.

A micro-usina construída pelos militares para fornecer energia para o quartel, hoje também beneficiando a aldeia ye'kuana e a aldeia sanumá mais próxima à pista, fica a algumas horas de caminhada do quartel, e demanda manutenção constante, pois trabalha no limite de sua capacidade e utiliza maquinário antigo. Segundo Jaime, ele e Camilo, o outro soldado ye'kuana que se alistou junto com ele, eram enviados à usina todos os finais de semana pelo novo comandante. Eles reclamaram e o comandante resolveu formar uma equipe maior, mandando junto com eles outros cinco soldados. Entretanto, Jaime diz que, ao chegar lá, os outros soldados nada faziam e somente ele e Camilo executavam as tarefas necessárias. No retorno, com raiva, disse que um dia derrubaria os postes de energia. O comandante, informado sobre o comentário, ordenou que Jaime fosse detido (os soldados ye'kuana são liberados às 17:00 para retornar a suas casas, voltando ao quartel na manhã seguinte). A comunidade foi informada à noite, na costumeira reunião dos homens na casa comunal, e, no dia seguinte, os homens foram

ao quartel e solicitaram uma reunião com a presença dos representantes da Funai, Funasa e Meva. Jaime conta que a reunião apenas acirrou os ânimos:

O tenente dizia que se a gente quisesse, podia derrubar os postes, porque no quartel tem gerador. Aí Marco Antônio queria bater nele, foi Paulo Silas [missionário] quem segurou o Marco e disse, tem que respeitar o tenente, aí Marco respondeu que índio não tem tenente. O tenente achava que o culpado de tudo era eu e só falou assim ‘recolham esse elemento’. Fui detido e avisei, podem me dar baixa. O sargento me aconselhava, dizia, não faça isso. Camilo [o outro soldado ye’kuana] ficou com raiva e começou a arrumar confusão também, o tenente dizia que nós éramos uns preguiçosos. Fiquei uma semana detido. Depois, o tenente me chamou para perguntar se eu queria dar baixa, eu disse que sim, ele perguntou o motivo, eu falei, porque o senhor é muito ruim. Camilo também não quis mais ficar e pediu baixa.

Apesar do incidente, outros jovens Ye’kuana alistaram-se no ano seguinte, atualmente há três soldados ye’kuana servindo em Auaris. O comandante e o subcomandante na época da pesquisa apoiavam o alistamento indígena e me diziam que os ye’kuana eram os melhores soldados do PEF, por sua disciplina, presteza e por “fazerem o trabalho sempre bem-feito”. A micro-usina, entretanto, segue sendo fonte de conflito até hoje, pois os Ye’kuana, além de reclamar da falta constante de energia, porque a usina quebra seguidamente e é preciso esperar a assistência técnica que vem de Manaus, questionam o fato de a manutenção da trilha de energia, rateada entre os beneficiários (Pelotão, Meva, Funai, Funasa, Sanumá e Ye’kuana) fica sempre a cargo deles, que cobrem a maior e mais perigosa parte, sob o argumento de que a comunidade tem o maior número de residências beneficiadas pela energia. Esse tema é assunto de repetidas reuniões com a presença dos representantes de cada instituição e das duas etnias, mas nunca se chega a um acordo.

Ao comentar o período que passou no Exército, Jaime pondera: “Fiquei lá tanto tempo, parei de estudar e agora não tenho nada”. Esse é o mesmo argumento usado pelos professores ao desaprovarem o alistamento. “Ser soldado pra quê? Olha o Jaime, Camilo. Pararam de estudar, ficaram um tempão trabalhando e agora estão sem emprego, sem dinheiro, sem estudo, sem nada”. Até mesmo os jovens que estão atualmente servindo no PEF ponderam essas questões. Todos os três me disseram que têm planos de pedir baixa e voltar a estudar; um deles quer ser professor, o outro quer fazer um curso na área da saúde e o outro quer terminar o 2º grau e tentar o vestibular em Boa Vista.

A crítica à vida no Exército reflete o ideal ye’kuana construído pela profecia de *wätunnä*: as profissões são a chave para ter acesso ao conhecimento dos brancos. Trabalhar, ter um emprego, sem aprender, sem dominar conhecimento, não compensa o preço de abrir mão do conhecimento tradicional. A escola ainda é o local, por excelência, mais valorizado dentro dessa lógica. Entretanto, sua introdução no mundo ye’kuana, fruto de um paradoxo, traz consigo dilemas intransponíveis.

A S MORTES ANUNCIADAS

O grande paradoxo que a escola representa – por ser um dos signos da destruição e morte da cultura – se reflete nas representações que os Ye’kuana fazem dela. A geração que lutou pela criação da escola em Auaris hoje lamenta as transformações sociais recentes, apontadas como fruto da educação à moda ocidental. A sedentarização

da população, o impacto negativo nas atividades tradicionais e o desrespeito pelos velhos são apontados como os grandes problemas surgidos desse paradoxo, cuja face agonística aparece nos suicídios de jovens, homens e mulheres, que têm assombrado a comunidade nos últimos anos. *“Antes, um filho aprendia tudo com os pais, os conselhos para o futuro. Com a escola, os filhos convivem pouco com os pais e a responsabilidade agora é dos professores. Os jovens não sabem mais nada da cultura. Meu avô já dizia que ia ser assim”*. Esta frase, dita por um Ye’kuana na casa dos quarenta anos, é recorrente no discurso dos homens de sua geração e dos mais velhos. Embora a escola seja fruto de um projeto consciente e intencional para preparar os jovens para o futuro ciclo, os velhos não deixam de se lamentar pelos efeitos desastrosos que creditam ao fato de que os jovens “querem ser como brancos”. Acredita-se que o projeto de educar os jovens se desvirtuou em algum momento. Alguns falam de guerra xamânica, outros, no poder na profecia, que a cada dia se torna mais palpável.

Nós desejávamos, antigamente, aumentar a população da nossa comunidade, ter mais gente para o trabalho. A população cresceu muito, mas com a escola os jovens ficam presos, não têm tempo para o trabalho ou para o aprendizado de nossas histórias, nosso saber. A escola hoje não está boa. Os pajés antigos sabiam que os brancos viriam, que chegaria o papel, a escola, então agora já vivemos este tempo e ninguém mais pode impedir (Peri, vice-tuxaua).

Eu ainda não sei porque a escola se estragou, porque os jovens estudantes estão se matando. Quando a escola começou, pensei que seria bom, que os jovens iam estudar, aprender. Vicente Castro me disse que a escola não é algo certo, não é bom para nós, que está indo por um outro caminho, um caminho ruim. Eu ainda não conversei com ele sobre isso, não sei se ele sonhou e está sabendo alguma coisa, se algum pajé ruim estragou a escola, porque nossos jovens não estão aprendendo nada, estão só morrendo (Néri, tuxaua).

Em 1998 aconteceu o primeiro caso relatado de suicídio em Auaris pelos ye'kuana. Um jovem soldado, que servia no 5º PEF, após uma festa na comunidade em que consumira grande quantidade de caxiri, se matou com um tiro de espingarda. A partir daí, várias mortes e tentativas frustradas de suicídio aterrorizaram a comunidade, todas praticadas por jovens na faixa de 15 a 20 anos. O ano de 2002 marcou o ápice de uma funesta estatística: entre o segundo semestre daquele ano e meados do primeiro semestre do ano seguinte, foram contabilizadas seis mortes por suicídio, além das tentativas mal-sucedidas. Até minha última visita a Fuduwaaduinha, em dezembro de 2006, os Ye'kuana relataram nove mortes por suicídio desde o fatídico ano de 1998. De junho de 2005 a dezembro de 2006, período de meu trabalho de campo, ocorreram duas mortes por suicídio, uma em dezembro de 2005, de uma moça de 19 anos, e outra em maio de 2006, de um rapaz de apenas 14 anos, ambos por enforcamento. Nesse mesmo período ocorreram seis tentativas de suicídio, a maioria por enforcamento, e uma delas por disparo de arma de fogo. Quase inexplicavelmente, o rapaz, que disparou a arma com o cano apontado sob o queixo, sobreviveu; o disparo não atingiu seu cérebro, mas perfurou-lhe a língua. A equipe de saúde conseguiu conter a hemorragia até transferí-lo para Boa Vista, onde passou por cirurgia. O rapaz ficou com a fala comprometida e hoje aguarda a realização de uma cirurgia plástica.

A maior parte dos velhos associam os suicídios à escola. As gerações mais jovens têm contato com o mundo dos brancos através da escola, que lhes possibilita ter uma profissão e ingressar nesse mundo novo, quando abrem mão do conhecimento tradicional e “querem ser como os brancos”. A escola, nesse discurso, representa, portanto, o contato com uma realidade que lhes é alheia. A proposta inicial da escola foi subvertida: a intenção era adquirir o conhecimento dos brancos e preparar-se para o

ciclo vindouro, mas sem abrir mão do conhecimento tradicional. Os jovens, porém, deixaram de lado o conhecimento tradicional e puseram em risco o projeto das gerações anteriores.

O contato com o mundo de fora na busca por conhecimento trouxe também os seus males para o interior do mundo Ye'kuana. Os jovens, imersos nesse contato via educação formal, são confrontados com uma lógica a princípio desconhecida e que, em pouco tempo mostra seu poder destrutivo. O grande problema, segundo um dos professores da primeira geração, é que os jovens da geração atual não querem mais se dedicar às atividades tradicionais no momento em que se tornam estudantes. Quando mudam para Boa Vista para continuar sua formação escolar, o problema se acentua. *“Lá eles querem fazer o que os brancos fazem, beber, fumar, ir a festas. Como não têm dinheiro, roubam o dinheiro dos que trabalham ou dos homens que vão fazer compras. Recentemente roubaram até mesmo o tuxaua Néri, quando ele ficou uns dias lá na casa de apoio. Eles vivem lá sem ninguém para orientar, então vão imitar os brancos mesmo”*. Quando retornam a Auaris, esses jovens trazem consigo a influência dos brancos. O uso de perfumes, desodorantes, e a bebida alcoólica enfraquecem o corpo, pondo em risco a vida dos jovens.

Antigamente o pessoal ia na cidade e nem tocava em perfume, era perigoso. Quando os viajantes voltavam, tinham que se purificar através de cânticos que os velhos sabiam. Agora os jovens usam perfumes, desodorantes, isso enfraquece o nosso corpo, foi feito para os brancos usarem, nós somos outra gente, faz mal para nosso corpo. Os jovens fazem festa agora, tocam música dos brancos e bebem, perdem a cabeça. Eles brigam, como os brancos mesmo, eu vi em Boa Vista os brancos bebendo, depois brigam, dão tiro. Os jovens aqui ouvem música dos brancos, bebem e depois querem morrer.

Os cuidados com o corpo, como vimos no capítulo 2, são uma preocupação cotidiana dos Ye'kuana. O descuido com esses cuidados põe em risco a integridade do ser Ye'kuana que, vulnerável, fica à mercê de influências malignas que podem levá-lo à atitude extrema de dar cabo da própria vida. Ao perder o interesse pelo conhecimento tradicional, os jovens passam a desconhecer certas regras e prescrições com o corpo, a exemplo dos tabus alimentares, e aumentam os riscos com o uso indiscriminado dos produtos fabricados pelos brancos.

É o desinteresse pelas tradições, portanto, que se configura como fator determinante das mortes. O conhecimento, dos valores morais propriamente ye'kuana, deveria garantir que o projeto de conquista do saber dos brancos não pusesse em risco o *ethos* dos Ye'kuana. Um dos professores mais antigos me disse certa vez *“Eu não acredito que o problema seja a ida dos jovens para estudar em Boa Vista. Eu e vários outros professores vivemos lá e voltamos para trabalhar na nossa comunidade, pelo bem dos nossos jovens”*. Essa geração foi preparada para executar o propósito de adquirir conhecimento dos brancos e investí-lo em benefício da comunidade. O que parece ser o grande dilema apontado pelos mais velhos é que esse propósito se desfez de uma geração a outra. Hoje, os jovens imitam os brancos numa triste caricatura que os coloca numa posição limiar. Sobre isso, um dos velhos disse: *“Agora é assim: o pai chama o filho para as atividades tradicionais e ele diz, não vou, porque eu sou estudante. Antigamente o pai acordava o filho de madrugada para conversar, contar wätunnä, ensinar as coisas. Agora os filhos vão para a escola, vão para Boa Vista, não escutam mais os pais.”*

Outro fator apontado como responsável pelos suicídios é a guerra xamânica que enfrentam. Afirmam que há um pajé no Cacuri, comunidade ye'kuana na Venezuela, que lançou seus poderes maléficos sobre Fuduwaaduinha depois que um homem da

comunidade se envolveu com sua neta, mas não quis casar com a moça. Entretanto, mais uma vez, retomam aqui o argumento anterior: o feitiço atinge os jovens porque eles enfraqueceram seus corpos, através de sua má conduta.

“Antigamente tinha festa com muito caxiri. Todo mundo ficava bêbado, alegre, depois ia dormir. Agora os jovens bebem e vão se matar”. A frase, de um dos velhos, ilustra o fato de que a maioria das tentativas de suicídio ocorrem durante as festas, depois do consumo de bebida, a tal ponto que, durante o festival da roça nova de 2005, grande parte das espingardas da comunidade foram recolhidas e guardadas na casa que serve de alojamento para os funcionários da Funasa. A bebida, segundos os velhos, potencializa a fragilidade do corpo despreparado. Um dos casos ocorridos durante minha estada em Auaris deu-se, justamente, durante uma festa. Em maio de 2006, depois de terminada a construção de uma casa, vários jovens passaram a noite bebendo caxiri e ouvindo forró e salsa (esta última, trazida pelos Ye’kuana do lado venezuelano da fronteira). O consumo da bebida é padrão durante o trabalho comunal, mas ficara acertado que ao fim do trabalho, todos retornariam a suas casas. Entretanto, parte dos rapazes se reuniu na casa de um deles e seguiu noite adentro bebendo e dançando ao som do aparelho de CD. Somente na claridade da manhã seguinte, uma cena trágica foi percebida: o corpo de um jovem de 14 anos jazia pendurado de uma árvore ao lado da casa onde ocorrera a festa.

Nos dias seguintes, os homens debatiam sobre o que poderia ser feito para impedir novas tentativas de suicídio. Por fim, decidiu-se proibir o caxiri por um ano. Muitos, no entanto, duvidavam da eficácia dessa medida por não acreditarem que o caxiri era o responsável pelas mortes. O pai de uma jovem que já tentara suicidar-se diversas vezes, disse: *“Os jovens de hoje não respeitam mais os pais, eles querem mandar nos pais. Quando a gente fala eles não escutam, só querem fazer o que acham*

certo, querem sair, namorar, não querem mais trabalhar, não querem mais aprender as coisas que os pais ensinam”. Descumprindo os preceitos da ética ye’kuana, os jovens apressam ainda mais o destino trágico da etnia e subvertem o projeto de assumir o poder no próximo ciclo.

Os professores, por sua vez, se questionam sobre o papel da escola nos descaminhos dos jovens. A escola, projeto acalentado para preparar as próximas gerações para o destino inevitável de desaparecer como etnia antes do fim deste mundo, é vista como ferramenta para retardar esse destino. O ensino da língua materna, a introdução gradual do saber tradicional na escola, são apontados como os ajustes necessários para obter sucesso na empreitada. Mais uma vez, os Ye’kuana mostram que são capazes de reverter a seu favor uma situação desvantajosa, através de uma ética que busca sempre aliar o novo ao tradicional. Um dos professores, Henrique, cada vez mais interessado em introduzir o saber tradicional nas aulas, afirmou que, no início, não se preocupava com isso. A história ensinou-lhe, a duras penas, a necessidade de retomar o saber tradicional para continuar existindo como gente de verdade e não como fantasmas do que foram um dia. O exemplo vem dos próprios os velhos da comunidade, que nas reuniões para discutir o futuro de seu povo, contar histórias *wätunnä* e relembrar o passado, mesmo diante do fim inevitável preconizado pela profecia, usam as armas dos brancos e munidos de papel, caneta e gravadores, registram o saber tradicional que garantirá sua existência como seres verdadeiramente humanos.

Lauer (2005) chama atenção para o fato de que os Ye’kuana sempre tiveram a habilidade de manter a coerência cultural quando forças externas a põem em risco. Diz ele que a história mostra que os Ye’kuana têm mantido um grau de continuidade cultural, mesmo diante das incursões européias e de outros grupos étnicos agressivos. A habilidade foi tal que os Ye’kuana, já no século XVII, com a invasão espanhola,

utilizaram as próprias armas de fogo dos inimigos para expulsá-los de seu território tempos depois. Arvelo-Jiménez já apontava, anos antes, para o fato de que, embora a sociedade ye'kuana seja organizada em aldeias autônomas, o sistema social tem potencial para a centralização em tempos de guerra ou quando forças externas ameaçam sua continuidade cultural, através de uma rede que interconecta as comunidades. Para além de tudo isso, acredito que a força doutrinária de *wätunnä*, que os leva a conjugar num só tempo tradição e modernidade, sobretudo em tempos de crise, os impulsiona a seguir lutando com o destino paradoxal em que estão imersos. Esse paradoxo está na necessidade de se tornar branco para voltar a ser Ye'kuana.

A escola tornou-se um emblema desse paradoxo. É através dela que os Ye'kuana aprendem sobre a cultura dos brancos e iniciam o processo lento de transmutar-se no outro. Embora os professores lutem para manter o *ethos* tradicional, os velhos constataam, com pesar, que o projeto de escola com que eles sonharam se perdeu em algum momento. Surpreendidos com o poder transformador da escola, muito mais insidioso e potente do que as armas de fogo, os velhos guardiões ye'kuana carregam ainda a culpa de terem trazido para dentro da aldeia o germe da destruição e morte. Por outro lado, os professores, usando a seu favor o caráter fatalista da profecia, se perguntam, como fez Henrique certa feita: *“será que se não tivesse escola ia ser diferente?”* Para ele, como para outros professores, *“está nas nossas mãos decidir qual escola queremos. A nossa língua nós não vamos perder, por causa da escola. Nós professores é que temos que lutar por isso.”* Só a história nos dirá se os Ye'kuana serão capazes de se reinventar uma vez mais.



Henrique e as aulas de *wanna*, as flautas de bambu



A escola – prédio principal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar da incursão no mundo branco, os Ye'kuana conseguiram manter sua unidade e integridade cultural, a despeito da dispersão por um território de grandes dimensões. Isso se deve ao fato de que essa incursão se orienta por valores fortemente arraigados em seu código moral. A profecia contida em *wätunnä* chama-lhes atenção para o fato de que o conhecimento dos brancos, necessário para ocuparem a posição que os espera no próximo ciclo, deve estar aliado ao conhecimento tradicional, que possibilita a construção do verdadeiro ser ye'kuana.

Arvelo-Jiménez (2001b) mostrou que a resistência inicial dos Ye'kuana ao papel e à escrita precisou ser superada devido à alegada falta de interesse das novas gerações sobre o conhecimento tradicional ye'kuana reproduzido oralmente, e à chegada das escolas nas aldeias. Assim, os Ye'kuana passaram a se interessar pelo registro de suas tradições como forma de resistência e começam a esboçar o que Ramos (2007) chama de auto-etnografia. Nesse registro, o fazer etnográfico distancia-se dos propósitos acadêmicos e assume um caráter político. No caso dos Ye'kuana, tal postura política é a da defesa dos *ethos* vis-à-vis o mundo exterior, através da cristalização das tradições para além dos relatos orais. Com os jovens imersos na escola, os velhos resgatam as tradições com as armas dos brancos e as inserem no contexto escolar, garantindo que sejam passadas às futuras gerações. Assim procedendo, preparam-se para concretizar a profecia. Essa estratégia permite-nos entender porque os Ye'kuana, sabendo que tudo que vem dos brancos preconiza sua morte cultural, não apenas acolheram o contato com eles, mas – e mais importante – vem se apropriando de seus bens e conhecimento.

O caráter fatalista da profecia de *wätunnä* confere agencialidade plena aos Ye'kuana, que optaram por assumir seu destino e passaram a desenvolver estratégias

para lutar em defesa de seu *ethos* com as mesmas ferramentas que simbolizam o seu fim. Esse aparente paradoxo emana da própria natureza de *wätunnä* que, embora decreta a morte cultural dos Ye'kuana, os incita a se preparar para o renascimento, fazendo jus à posição que ocuparão no novo ciclo. É com esse 'espírito' que os Ye'kuana se envolvem nas relações comerciais com os brancos e, mais recentemente, com a escola. Ambas – relações de comércio e escola – são fontes de aquisição daquele conhecimento que julgam necessário para sobreviver à força da sua própria profecia.

BIBLIOGRAFIA

- Albert, Bruce, 2000. *O ouro canibal e a queda do céu – Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)*, in: *Pacificando o Branco – Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (org). São Paulo: Unesp.
- Amodio, Emanuele, Horacio Biord, Nelly Arvelo-Jimenez, Filadelfo Morales-Mendez, 1991. *La situación actual de los Kari'ñas*. Caracas: IVIC/MLAL.
- Andrade, Karenina Vieira. *O Projeto Calha Norte e suas transformações*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UnB.
- Arvelo-Jiménez, Nelly, 1973. *The Dynamics of the Ye'cuana ("Makiritare") political system: stability and crisis*. IWGIA Document 12.
- Arvelo-Jiménez, Nelly, 1974. *Relaciones políticas em uma sociedade tribal*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Arvelo-Jiménez, Nelly, 1974b. *Influencias aculturativas en el área marginal-fronteriza de Venezuela*. América Indígena vol. XXXIV no. 1.
- Arvelo-Jiménez, Nelly & F. Morales Méndez, 1981. *Hacia un modelo de estrutura social caribe*. América Indígena, vol. XLI, no.4.
- Arvelo-Jiménez, Nelly, F. Morales Méndez & Horacio Biord Castillo, 1989. *Repensando la historia del Orinoco*. Revista de Antropología, vol.V, nos. 1-2, Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes, Bogotá.
- Arvelo-Jiménez, Nelly, 1990. *Indigenismo Y debate sobre desarrollo amazonico: reflexiones a partir de la experiencia venezolana*. Série Antropologia, no. 106, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Arvelo-Jiménez, Nelly, 2001. *Movimientos Etnopolíticos Contemporáneos y sus raíces organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco*. Série Antropologia, no. 309, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Arvelo-Jiménez, Nelly, 2001b. *Perspectivas y lecciones*. Atlas Dekuana, Simeón Jiménez e Nelly Arvelo-Jiménez (ed.), Asociación Kuyujani Originário y Asociación Outro Futuro.
- Barandiarán, Daniel de, 1962a. *Actividades vitales de subsistencia de los indios Yekuana o Makiritare*. Antropológica 11.
- Barandiarán, Daniel de, 1962b. *Shamanismo yekuana o Makiritare*. Antropológica 11.
- Barandiarán, Daniel, 1974. *Civilizaciones indígenas actuales de la Guayana venezolana*. América Indígena, vol. XXXIV, no. 1.

- Barandiarán, Daniel de, 1981. *Introducción a la Cosmovisión de los Índios Ye'kuana-Makiritare*.
- Basso, Keith, 1988. *Speaking with names: language and landscape among the Western Apache*. Cultural Anthropology, vol. 3 no. 2.
- Biserra, Rosangela de Souza, 2006. *Ainda estamos vivos – uma etnografia da saúde Sanumá*. Tese de Doutorado. Brasília, UnB/PPGAS.
- Butt-Colson, Audrey, 1985. *Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of the Guiana Highlands*. Antropologica 63-64: 103-149.
- Butt-Colson, Audrey, 2001. *Itoto (Kanaima) as death and anti-structure*, in: Beyond the visible and the material – The amerindianization of society in the work of Peter Rivière, Laura Rival & Neil L. Whitehead (org). New York: Oxford University Press.
- Dieter Heinen & Andrew Cousins, 1983. *La empresa indígena “Tujumoto” y el cambio socio-cultural entre los Yekuana del río Erebató*. Boletín Indigenista Venezolano, Tomo XXI, 1982-1983, no. 18, Caracas.
- Diniz, Renata Otto, 2006. *Mitologia Ye'kuana: a imaginação gemelar*. PPGAS/Museu Nacional, UFRJ, Dissertação de mestrado.
- Civrieux, Marc de, 1980. *Watunna – An Orinoco creation cycle*. San Francisco: North Poin Press.
- Coppens, Walter, 1971. *Las relaciones comerciales de los Yekuana del Caura-Paragua*. Antropologica 30: 28-59.
- Coppens, Walter, 1979. *The anatomy of a land invasion scheme in Yekuana territory, Venezuela*. IWGIA Document p, Copenhagen, October.
- Coppens, Walter, 1981. *Del canaleta al motor fuera de borda – Misión em Jiwitiña y otras áreas de aculturación em três pueblos Ye'kuana del Caura-Paragua*. Caracas: Fundación La Salle, Instituto Caribe de Antropología e Sociología.
- Dieter Heinen & Andrew Cousins, 1983. *La empresa indígena “Tujumoto” y el cambio socio-cultural entre los Yekuana del río Erebató*. Boletín Indigenista Venezolano, Tomo XXI, 1982-1983, no. 18, Caracas.
- Evans-Pritchard, E.E., 1993 [1940]. *Os nuer*. São Paulo: Perspectiva.
- Evans-Pritchard, Edward Evan, 2004 [1937]. Apêndice IV. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Frechione, John, 1981. *Economic self-development by Yekuana amerinds in Southern Venezuela*. PhD Thesis, University of Pittsburgh.
- Frechione, John, 1999. *From conflict to cooperation: Spanish-Amerindian relations on the Orinoco River*, in: Antropologica 90: 19-62.

Fortes, Meyer, 1974. *O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico*. Cadernos de Antropologia no. 6, Editora Universidade de Brasília.

Guimarães, Silvia Ferreira, 2005. *Cosmologia sanumá: o xamã e a constituição do ser*. Tese de doutorado. Universidades de Brasília: PPGAS.

Gordon, Cesar, 2006. *Economia selvagem, Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Unesp.

Guss, David, 1982. *The Enculturation of Makiritare Woman*. Ethnology vol. XXI no. 3.

Guss, David, 1990. *To Weave and Sing – Art, Symbol and Narrative in the South American Rain Forest*. Berkeley: University of California Press.

Hill, Jonathan, 1984. *Los misioneros y las fronteras*. América Indígena vol. XLIV, no. 1.

Howard, Catherine V, 2000. *A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai, in: Pacificando o Branco – Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (org). São Paulo: Unesp.

Hugh-Jones, Stephen, 1992. *Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: bussiness and barter in Northwest Amazonia*. In: Humphrey, Caroline & Stephen Hugh-Jones (eds), 1992. *Barter, Exchange and value, an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

Humphrey, Caroline & Stephen Hugh-Jones (eds), 1992. *Introduction, in: Barter, Exchange and value, an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

Isbell, Billie Jean, 1985. *The metaphoric process, in: Animal myths and metaphors in South America*, Gary Urton (ed.). Salt Lake city: University of Utah Press.

Jiménez, Simeón & Abel Perozo (ed), 1994. *Esperando a Kuyujani: tierras, leyes y autodemarcación. Encuentro de comunidades Ye'kuanas del Alto Orinoco*. Caracas: Asociación Outro Futuro/ Gaia / IVIC.

Jiménez, Simeón & Nelly Arvelo-Jiménez, 2001. *Atlas Dekuana*. Caracas: Asociación Outro Futuro, Asociación Kuyujani Originário.

Koch-Grünberg, Theodor, 1979 (1924). *Del Roraima al Orinoco*. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela.

Lauer, Matthew Taylor, 2005. *Fertility in Amazonia: Indigenous concepts of the human reproductive process among the Ye'kwana of Southern Venezuela*. PhD Thesis, University of California Santa Barbara.

Lauriola, Elaine Moreira, 2003. *Amazônia em Movimento: “Redes” e percursos entre os índios Ye'kuana, Roraima*. Cadernos de Campo: Ano 12, No. 11.

Lauriola, Elaine Moreira, 2004. *Entre “Corpo” e “Alma”: a não-conversão dos Yekuana no Brasil*, in: Transformando os Deuses – igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil, Robin M. Wright (org.), volume II. Campinas: Editora Unicamp.

Lauriola, Elaine Moreira, s.d. “Yekuana”. Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil. ISA. <http://www.isa.gov.br>

Lévi-Strauss, Claude, 2003 [1951]. *Antropologia Estrutural*.

Lévi-Strauss, Claude, 1993 [1973]. *Antropologia Estrutural II*.

Lévi-Strauss, Claude, 2004 [1964]. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.

Lévi-Strauss, Claude, 2004 [1967]. *Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac & Naify.

Lévi-Strauss, Claude, 2006 [1971]. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac & Naify.

Mauss, Marcel, 1999. *Dom, Contrato, Troca*. In: Ensaios de Sociologia. São Paulo: Perspectiva.

Mauss, Marcel, 2003. *Ensaio sobre a Dádiva*. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify.

Medina, Domingo, 2003. *From keeping it oral to writing to mapping – The Kuyujani legacy and the De’kuana self-demarcation Project*, in Histories and historicities in Amazonia, Neil Whitehead (ed). Lincoln: University of Nebraska Press.

Melatti, Julio Cezar. *Índios da América do Sul*. Brasília, mimeo.

Pithan, Oneron, 2006. *Relatório técnico da malária – Distrito Sanitário Yanomami DSY*. Ministério da Saúde, Fundação Nacional de Saúde, Coordenação Regional de Roraima. Publicado no site da CCPY: WWW.proyanomami.org.br.

Ramos, Alcida Rita, 1980. *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec.

Ramos, Alcida Rita, 1990. *Memórias Sanumá – Tempo e Espaço em uma Sociedade Yanomami*. Brasília: EdUnB/Marco Zero.

Ramos, Alcida Rita, 1991. *Auaris revisitado*. Série Antropologia. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia.

Ramos, Alcida, 1995. *Sanumá memories, Yanomami ethnography in times of crisis*. Madison: University of Wisconsin Press.

Ramos, Alcida Rita, 1996. *A profecia de um boato*. Anuário Antropológico/95. Tempo Brasileiro:1996.

Ramos, Alcida Rita, 1998. *Indigenism, Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.

Redfield, Robert. 1960. *The Little Community/Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Thomas, David, 1972. *The indigenous trade system of Southeast Estado Bolívar, Venezuela*. *Antropologica* 33: 3-37.

Turner, Terence, 1985. *Animal symbolism, totemism and the structure of myth*, in: *Animal myths and metaphors in South America*, Gary Urton (ed.). Salt Lake city: University of Utah Press.

Sahlins, Marshall, 1968. *Sociedades Tribais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Sahlins, Marshall, 1974. *Stone Age Economics*. London: Tavistock Publications.

Strathern, Marilyn, 1992. *Qualified values: the perspective of gift-exchange*. In: Humphrey, Caroline & Stephen Hugh-Jones (eds), 1992. *Barter, Exchange and value, an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

Viveiros de Castro, Eduardo, 2006a. *Esboço de cosmologia yawalapíti*, in: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2ª edição.

Viveiros de Castro, Eduardo, 2006b. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, in: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2ª edição.

Weber, Max, 2002. *Economia e Sociedade*. Brasília: EdUnB, volumes 1 e 2.

Weber, Max, 2004. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das letras.

Whitehead, Neil L. *Kanaimà: shamanism and ritual death in the Pakaraima mountains, Guyana*, in: *Beyond the visible and the material – The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, Laura Rival & Neil L. Whitehead (org). New York: Oxford University Press.