

GIOVANA ACACIA TEMPESTA

**Travessia de Banzeiros.
Historicidade e organização sociopolítica apiaká**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Orientadora: Alcida Rita Ramos

Banca Examinadora:

Alcida Rita Ramos (Presidente) (DAn/UnB)

Carlos Fausto (PPGAS/Museu Nacional)

Karenina Vieira Andrade (Prodoc-DAn/UnB)

Patrícia de Mendonça Rodrigues (consultora/Funai)

Roque de Barros Laraia (DAn/UnB)

José Vieira Pimenta (Suplente) (DAn/UnB)

Brasília

Maio de 2009



Maloca apiaká na margem do rio Juruena, 1828. Aquarela de H. Florence (ao fundo, homens navegando numa canoa de casca de pau)

Para as crianças apiakás; que preservem sempre
seu espírito livre e sua alegria de viver

Para Daniel, amor

(Marco Polo diz a Kublai Khan)

– Ao passo que mediante o seu gesto as cidades erguem muralhas perfeitas, eu recolho as cinzas das outras cidades possíveis que desaparecem para ceder-lhe o lugar e que agora não poderão ser nem reconstruídas nem recordadas. Somente conhecendo o resíduo da infelicidade que nenhuma pedra preciosa conseguirá ressarcir é que se pode computar o número exato de quilates que o diamante final deve conter, para não exceder o cálculo do projeto inicial.

Italo Calvino. *As cidades invisíveis*

Sumário

Lista de diagramas, figuras e tabelas.....	6
Resumo	7
Convenções	8
Agradecimentos	9
Introdução	12
Pequeno Glossário de Termos Regionais.....	32
 Primeira Parte: Historicidade e etnicismo	
Prólogo.....	34
 Capítulo 1- Sobre padrões, cunhados e onças.....	40
1.1- O tempo das guerras	42
1.2- O tempo do seringal.....	55
1.3- Civilização à apiaká.....	77
 Capítulo 2- Espalhados, misturados, mansos, resilientes.....	87
2.1- Historicidade e etnogênese.....	92
2.2- A nossa terra.....	106
 Segunda Parte: Organização sociopolítica	
Prólogo.....	115
 Capítulo 3- O tempo (e o espaço) da comunidade	119
3.1- Cultivando lugares.....	123
3.2- Alimentando relações.....	138
3.3- Família conjugal e família extensa.....	148
3.4- “Dar, receber, retribuir”	163
 Capítulo 4- Somos todos parentes.....	182
4.1- A pessoa apiaká.....	185
4.2- Elaborando a consanguinidade e a afinidade.....	215
 Capítulo 5- Política comunitária.....	234
5.1- As aldeias apiakás no século XX.....	238
5.2- Os meandros da chefia.....	253
5.3- A coletividade contra o individualismo.....	271
 Considerações Finais.....	282
Referências Bibliográficas.....	285
Anexos	300

Lista de diagramas, figuras e tabelas

Diagrama 3.1: Conexões entre as parentelas Morimã, Kamassori e Paleci.....	149
Diagrama 3.2: Casamento entre parentes distantes, Mayrob.....	156
Diagrama 3.3: Modos de circulação de objetos e nichos de intimidade.....	167
Diagrama 4.1: Família extensa dos Pombos, Mairowy.....	232
Diagrama 5.1: Parentela Kamassori.....	241
Figura 1.1: Mapa Etno-Histórico.....	38
Figura 3.1: Croqui da aldeia Mairowy, 2007.....	176
Figura 3.2: Croqui da aldeia Mayrob, 2007.....	178
Tabela 3.1: Principais espécies animais e vegetais utilizadas na alimentação.....	128
Tabela 3.2: Principais produtos agrícolas.....	129
Tabela 3.3: Alimentos comercializáveis e não-comercializáveis.....	130
Tabela 3.4: Aldeias apiakás em 2007.....	180
Tabela 3.5: Distribuição da população por sexo e idade (Mairowy e Mayrob).....	181
Tabela 4.1: Carnes reimosas.....	188

Resumo

O presente estudo trata das concepções apiakás sobre a mudança histórica e articula as categorias sociais nativas à atual organização sociopolítica e à formulação da identidade étnica. Os apiakás sofreram os efeitos devastadores da frente da borracha na região dos rios formadores do Tapajós, mas conseguiram se restabelecer como povo diferenciado. A categoria “misturados”, central para a auto-imagem apiaká, articula-se à formação comunitária contemporânea e constitui o princípio organizativo que impulsiona a luta do povo por fazer conhecer sua história e por fazer respeitar seus direitos. A relação com o território estrutura a memória coletiva e fornece uma perspectiva de futuro. A apreensão dos contornos da historicidade apiaká e a análise da organização sociopolítica atual revelam a intensidade da resiliência que eles partilham com a maioria dos povos indígenas da América Latina.

Abstract

This is a study of the Apiaká Indians of Mato Grosso, Brazil. It focuses on their conceptions of historical change and examines how their social categories articulate with their present sociopolitical organization and with the shaping of their ethnic identity. Although the Apiaká suffered the devastating effects of the rubber boom in the region of the Tapajós River basin, they have succeeded in maintaining their distinctiveness as a people. The category of “mixed people” is central to Apiaká self perception and informs their contemporary community life. It is also the thrusting principle behind their efforts to make their history known and their rights respected. Their relationship to territory frames both their collective memories and future perspectives. To grasp Apiaká historicity and present-day sociopolitical organization is to reveal the intensity of the resilience they share with most Indigenous peoples in Latin America.

Convenções

Para os nomes das aldeias, utilizo a grafia preferida pelas pessoas influentes apiakás: Mairowy e Mayrob.

Os nomes dos povos indígenas citados respeitam as normas da língua portuguesa, inclusive o plural.

Os apiakás chamam de *Pará* toda a região a jusante da cachoeira Rasteira, incluindo a margem esquerda do rio Teles Pires, que oficialmente pertence ao estado do Mato Grosso, mas que é disputada há um século com o estado do Pará, e de *Mato Grosso* apenas a área da bacia do Juruena, que compreende o Rio dos Peixes. Grafo esses topônimos em itálico para respeitar e enfatizar a percepção geopolítica dos indígenas.

Para grafar os graus de parentesco, utilizo a convenção de iniciais em português, com letras minúsculas indicando mulher e letras maiúsculas indicando homem.

De acordo com A. Padua (2007), a língua apiaká conta com seis vogais: a, e, i, o, u, y. As vogais nasais são grafadas com til. O acento agudo marca a sílaba mais intensa da palavra. O y é uma vogal central alta, que não existe nas línguas de origem latina. As consoantes são as seguintes:

': oclusiva glotal surda

h: fricativa glotal surda (como r em rua e rr em carro)

g: oclusiva velar sonora (como g e gu em gagueira)

ng: nasal velar (como ng na palavra inglesa singing)

j: aproximante alveopalatal sonora (como i em ioiô)

k: oclusiva velar surda (como c e qu em caqui)

kw: oclusiva velar labializada surda (como qu em quati)

m: oclusiva bilabial nasal (como m em mesmo)

n: oclusiva alveolar nasal (como n em nona)

nh: nasal alveopalatal (como nh em manhã)

p: oclusiva bilabial surda (como p em papo)

s: fricativa alveolar surda (como s e c em saci)

t: oclusiva alveolar surda (como t em tatu)

w: aproximante labial sonora (como u em uai)

Agradecimentos

Sem a anuência, a colaboração ativa e a hospitalidade dos apiakás, esta tese não existiria; sem a alegria das crianças e a altivez dos adultos, dificilmente ela teria sido escrita com tanta dedicação.

Antes de eu chegar até os apiakás, porém, a opinião de algumas pessoas foi fundamental para que eu me decidisse a realizar a pesquisa. A professora Alcida Rita Ramos incentivou-me a trabalhar com o povo desde nossa primeira conversa, em 2005, e ao longo dos anos me ajudou a perceber o valor da resiliência dos povos indígenas. Leitora atenciosa e crítica das numerosas versões dos capítulos que se seguem, ela me ajudou a olhar os dados etnográficos de outro ângulo, a mergulhar mais fundo naquilo que eu vira e ouvira em campo, ao mesmo tempo em que ampliou meus horizontes teóricos.

A professora Edir Pina de Barros me deu as primeiras informações etnográficas sobre os apiakás do Rio dos Peixes e me convenceu sobre a importância de escrever uma monografia sobre um povo tão pouco conhecido no meio etnológico. Ela me recebeu carinhosamente em sua casa em Cuiabá e me fez perceber o valor dos documentos e das reconstituições históricas para uma melhor compreensão da situação atual dos povos indígenas no Mato Grosso.

Carmen Silva também me recebeu em Cuiabá, com sua admirável alegria de viver.

Os professores Roque de Barros Laraia e José Pimenta me deram importantes sugestões durante a defesa do projeto, em 2006.

Os membros da banca examinadora da tese, professores Carlos Fausto, Roque Laraia, Patrícia de Mendonça e Karenina Andrade, com base em uma leitura cuidadosa, indicaram-me generosamente alguns pontos a aperfeiçoar e a aprofundar e apontaram potencialidades da pesquisa.

Sem a bolsa de pesquisa concedida pelo CNPq, o trabalho de campo dificilmente teria sido realizado. Além da bolsa, fui contemplada com um recurso pontual no âmbito do projeto “Construindo e Reconstruindo Territórios Indígenas na Amazônia”, coordenado pela professora Alcida Ramos.

O Decanato de Pesquisa da Universidade de Brasília me concedeu um auxílio para pagar as passagens terrestres até o norte do Mato Grosso.

A professora Marcela Coelho de Sousa fez comentários valiosos durante a comunicação interna, promovida pelo Laboratório de Etnologia e Indigenismo (LINDE), que proferi em 2008.

Os professores do DAn com quem tive a chance de cursar disciplinas nos anos de 2005 e 2006, especialmente as professoras Alcida Ramos e Mariza Peirano, apresentaram novas perspectivas de análise de dados etnográficos, bem como conduziram uma revisão crítica da literatura antropológica.

Os alunos da turma de Introdução à Antropologia na UnB, curso que ministrei no segundo semestre de 2006 como requisito parcial à obtenção do título de doutora, representaram um agradável desafio intelectual e pedagógico.

As discussões ocorridas durante o GT “Estratégias Interétnicas e Fronteiras Identitárias”, coordenado pelos professores John Monteiro e João Pacheco de Oliveira, na 32ª. Reunião da Anpocs, em 2008, foram bastante ricas. Naquela ocasião, apresentei as ideias principais que constituem o capítulo 2 desta tese.

Com Helena Cavalcanti-Schiel e Luís Cayón dividi as angústias e as alegrias da pesquisa de campo e tive sempre conversas inspiradoras sobre teoria antropológica.

Patrícia Mendonça leu a primeira versão de alguns dos capítulos desta tese, explicou-me a situação dos kaiabis do Teles Pires e dos mundurukus do Tapajós, que ela conheceu de perto nos anos 1990, e me encorajou a levar adiante a pesquisa com os apiakás.

Na Fundação Nacional do Índio, convivi com alguns indigenistas competentes e apaixonados, dentre os quais Leila Burger, defensora enfática dos direitos territoriais indígenas.

Com os colegas da turma de 2005, João Miguel, Márcia Leila, Gustavo Hamilton, Marcus Cardoso e Gonzalo Crovetto, tive sempre boas discussões.

Nas aldeias apiakás, profissionais não-indígenas foram amigos tanto nas horas difíceis como nos momentos de felicidade: Nádia Maria e Elizama, no Mayrowy; padre Cláudio Lehen e José Luiz, no Mayrob.

Os funcionários do Arquivo Público de Cuiabá, do Museu de Arqueologia e Etnologia da Usp, do Instituto de Estudos Brasileiros/Usp, do Museu do Índio/Funai e da Seção de Obras Raras da Biblioteca Central da Unicamp foram extremamente solícitos. Jair, do Centro Burnier Fé e Justiça, em Cuiabá, forneceu informações relevantes sobre os arquivos da Missão Anchieta.

As secretárias do Departamento, Rosa Cordeiro e Adriana Sacramento, sempre se mostraram atenciosas e diligentes.

Os linguistas Aryon Rodrigues, Ana Suelly Cabral, Henri Ramirez e Alexandre Pádua me ensinaram os fundamentos da língua apiaká e estão empenhados em trabalhar pela revitalização do idioma.

O biólogo Tarcísio Santos me ajudou com informações relativas à fauna, à flora e à geografia regionais.

Alessandra Beatriz, amiga “uberlandense”, me auxiliou com os diagramas.

Conceição Serralha e Luiza Simões contribuíram para que a tensão do período de escrita não atingisse níveis crônicos.

Ana Carolina Pareschi me deu apoio na minha difícil chegada à capital federal e continuou sendo amiga.

Ana Paula Souto Maior, *si hía*, ensinou-me a levar a vida de forma mais leve.

Fabiana, Isabel, Mazzola, Daniel, Januária, Christiano, Daniela, Eliana, Carla, Nashieli, entre muitos outros amigos, me fazem lembrar com grande nostalgia dos anos de graduação e mestrado na Unicamp.

Andréa e Caio me proporcionaram todo o conforto e tranquilidade na fase final de redação da tese.

Meu pai, minha mãe e meu irmão Rafael sempre valorizaram os estudos.

Daniel Faria é um companheiro dedicado e paciente, além de interlocutor crítico e sensível; suportou minhas ausências prolongadas e minhas “crises antropológicas” sem perder a admiração pelo meu ofício.

Agradeço sinceramente todo o apoio intelectual, emocional e material recebido das pessoas e instituições citadas. Eventuais erros e omissões, contudo, são de minha inteira responsabilidade.

Introdução

Esta tese trata do processo de reestruturação política dos apiakás, um povo de língua tupi-guarani que atingiu o nadir demográfico nos primeiros anos do século XX. Realizei pesquisa documental e pesquisa etnográfica para compreender de que maneira este povo, habitante tradicional da região dos tributários do rio Tapajós, conseguiu se reorganizar sobre novas bases, chegando a formar aldeias reconhecidamente “boas de viver”, a ponto de atrair diversas famílias mundurukus e kaiabis.

A análise das categorias por meio das quais os apiakás organizam sua relação com o passado, combinada aos registros escritos, revela que a historicidade indígena é formulada no interior do horizonte simbólico tupi, na medida em que enfatiza a ambivalência da relação com o Outro, concebida como absolutamente necessária, conquanto arriscada. Da mesma forma, a configuração sociopolítica contemporânea, caracterizada por aldeias multiétnicas e multilinguísticas e influenciada pela longa presença de missionários jesuítas, acomoda um tipo de violência mágica que se funda sobre o aspecto animal da pessoa, atestando que a alteridade é constitutiva do Eu.

Neste contexto, a residência e os princípios morais que ela implica surgem como critério de pertencimento étnico, infletindo sobre as relações de parentesco e delineando os contornos da chefia. Se, por um lado, “parente” é aquele que vive com e como os apiakás, por outro lado, existe sempre a possibilidade de um co-residente se metamorfosear e praticar ações nefastas, ou de os caciques agirem como patrões, indicando que o Outro está dentro da comunidade e pode se voltar contra ela.

Um século e meio após o *boom* da borracha na Amazônia, os apiakás sustentam o modelo da relação mercantil com os brancos, enquanto a rivalidade e a desconfiança veladas, reminiscências do passado de guerras intertribais, dão a tônica da relação com os vizinhos kaiabis e mundurukus. Atualmente, no interior do cenário indigenista composto pela Funai, Funasa, missionários e Ongs, os apiakás no Rio dos Peixes mantêm uma relação de hierarquia com os kaiabis e, no baixo Teles Pires, uma relação de simbiose com os mundurukus (nos termos empregados por Ramos 1980). Embora tenham vivido durante tempo considerável nas aldeias desses dois povos, casando-se com seus membros e chegando a falar as respectivas línguas, os apiakás nunca foram plenamente absorvidos: para os mundurukus e os kaiabis, um apiaká vivendo numa de suas aldeias sempre foi e sempre será um apiaká, ainda que aliado. Pode-se afirmar, ademais, que os apiakás são os pivôs de uma rede social regional

reconfigurada na primeira metade do século XX, e que a luta para recuperar parte de seu território tradicional é alimentada pela hostilidade demonstrada pelos kaiabis. Neste sentido, a necessidade de inimigos e a memória da vingança entendida como dispositivo de estabelecer as bases para relações futuras (Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha 1986) constituem uma forma cultural persistente na história dos apiakás.

Ao longo da tese, as noções nativas de “mistura”, “comunidade”, “civilização”, “índios mansos”, “índios bravos” e “gente que vira bicho” serão tratadas como expressões da historicidade e da socialidade apiaká.

A pesquisa documental e o trabalho de campo

O presente estudo visa preencher uma lacuna etnográfica na família linguística tupi-guarani. Até hoje, o único trabalho de cunho acadêmico sobre os apiakás era a dissertação de mestrado de Wenzel, defendida em 1986, que não constitui exatamente uma etnografia, fato reconhecido pelo próprio antropólogo, que atuou como missionário ligado à Missão Anchieta no Rio dos Peixes, durante cerca de vinte anos (Wenzel 1986: 4). A dissertação de Wenzel fornece, contudo, valiosas referências bibliográficas, que constituíram o ponto de partida de minha pesquisa.

O emprego de fontes para a tentativa de compreensão de um passado longínquo levanta vários problemas teóricos e metodológicos, mas assumo que, se elas exprimem, sobretudo, a visão de seus autores sobre determinada época ou situação, também são polissêmicas, isto é, guardam nas entrelinhas algo da agencialidade daqueles sobre quem se escreve. Assim, temos acesso ao menos à ideologia que informava as práticas dos colonizadores em relação aos indígenas, às quais estes reagiam de maneiras diversas.

Meu interesse pelos apiakás surgiu em 2005, quando eu trabalhava na Coordenação Geral de Identificação e Delimitação da Fundação Nacional do Índio, e recebi, para proceder a uma análise preliminar, algumas cartas contendo uma reivindicação territorial destes índios. Ao conversar com alguns antropólogos e indigenistas, percebi que a existência contemporânea dos apiakás era quase completamente ignorada. Apenas a colega Lea Tomass, que desenvolve pesquisa entre os kaiabis do Parque do Xingu, me contou que os apiakás são o “mingau de amendoim”, alimento muito apreciado, nos cantos dos guerreiros kaiabis na festa Yawosí, que antigamente consistia no ritual de morte e quebra do crânio do inimigo.

Num rápido levantamento bibliográfico, porém, descobri que o povo, habitante do norte do estado de Mato Grosso, vivia agora junto aos kaiabis, outro grupo de língua tupi-guarani, bem mais famoso no meio etnológico. “Vivemos de favor na terra dos outros e queremos voltar para nosso território tradicional” eram, em linhas gerais, os termos das cartas, que vinham acompanhadas de dezenas de assinaturas.

Logo encontrei a bela edição ilustrada da Expedição Langsdorff ao Brasil, uma comissão de caráter científico que percorreu uma extensa área entre o interior de São Paulo e Santarém, entre os anos de 1821 e 1829. As belíssimas aquarelas de Hercules Florence, desenhista da expedição, aguçaram minha curiosidade; nas pinturas e no diário do desenhista, os apiakás que habitavam o rio Arinos são representados como amáveis, trabalhadores, guerreiros, hábeis canoeiros, agricultores e artesãos. A cultura material apiaká parece ter sido importante na região dos formadores do Tapajós, pois Robert Murphy afirma que os mundurukus adotaram a canoa de casca de pau dos apiakás¹ (Murphy 1960: 56), e George Grunberg relata que os kaiabis se apropriaram do padrão antropomórfico (*tanga*) das peneiras confeccionadas por eles (Grunberg 2004: 130).

O diário de H. Florence e a crônica do cônego José Guimarães (1865) são as principais fontes consultadas por Curt Nimuendaju para escrever o artigo “The Cayabi, Tapanyuna, and Apiaca”, publicado no “Handbook of South American Indians”, em 1948. Este pequeno texto, escrito com base apenas em pesquisa bibliográfica, informa que os primeiros registros sobre os apiakás datam da última década do século XVIII, e se referem ao vale do Arinos, afluente oriental do rio Juruena, principal formador do Tapajós. De acordo com Nimuendaju, no século XIX os apiakás eram os melhores pilotos nas cachoeiras do rio Tapajós (sic)²; suas tatuagens faciais, consistindo em três traços negros partindo das orelhas em direção aos olhos, ao nariz e ao queixo, eram

¹ Tive a chance de assistir à confecção de uma dessas canoas na aldeia Mayrob, numa atividade curricular organizada por um professor apiaká (ver Anexos), que pretendia que os velhos ensinassem aos alunos alguns aspectos da “cultura apiaká” (expressão que os professores não se cansam de repetir). Ela é muito parecida com a *ywirá piréra* tenetehara (Wagley & Galvão 1961:218), a diferença residindo no fato de que os apiakás não derrubam a árvore (arapari) para retirar a casca, mas montam um jirau alto e destacam a casca usando cunhas. As canoas de casca de pau já não são utilizadas atualmente; os apiakás fabricam a canoa monóxila, de itaúba ou louro, para uso cotidiano. Esta canoa, chamada de ubá, normalmente conta com um João-de-pau, uma estrutura de madeira acoplada verticalmente à popa, que fica submersa e funciona como leme, permitindo a um único homem, que fica na proa, dirigir a embarcação. Devo esta observação técnica ao antropólogo Aloir Passini.

² Muitos autores referem-se ao rio Juruena como “alto Tapajós” e ao Teles Pires como “São Manoel”, mas utilizarei aqui as designações Juruena e Teles Pires para me referir aos principais formadores do Tapajós, tal como fazem os apiakás no presente e tal como foram consagradas pela geografia no século XX.

índices da participação em rituais antropofágicos e do consumo de carne humana; seus maiores inimigos eram os tapayúnas, nambiquaras, kawahíbs e matanawís, contra os quais faziam guerras periódicas; acreditavam num deus criador do céu e da terra, que assumia a forma de trovão e relâmpago, chamado Bahíra, uma variante do demiurgo que aparece em diversos mitos tupi-guaranis.

Nimuendaju explica que os apiakás, que teriam chegado a uma população de 16 mil pessoas,³ “já não existem enquanto tribo. Somente alguns indivíduos vivem na Coletoria (de Mato Grosso) na boca do rio São Manoel (Teles Pires) e nas missões franciscanas no rio Cururu”. O autor baseia-se no relatório do capitão Costa Pinheiro, escrito em 1912, no âmbito da expedição da “Comissão Rondon” ao rio Juruena, onde consta que restavam apenas 32 apiakás. O grupo teria sido reduzido a esse número devido a ataques promovidos pelo coletor em represália a um ataque anterior empreendido pelos índios. O diagnóstico de extinção do grupo seria repetido anos mais tarde por Darcy Ribeiro, com base no mesmo relatório, em seu balanço sobre a situação dos povos indígenas no Brasil (2002). A sentença antropológica da extinção acompanhou os apiakás até 1986, quando Wenzel elaborou sua dissertação de mestrado.

Ao ler os relatórios da Comissão Rondon referentes à região de confluência dos rios Juruena e Teles Pires (Pyrineus de Sousa 1916; Rondon 1915, 1916), comecei a me familiarizar com os interesses e conflitos locais, que opunham vários povos indígenas a um projeto secular de colonização, e compreendi que a bacia do Juruena era de fato o território tradicional dos apiakás, de onde eles saíram devido às perseguições de diversos coletores de impostos. Os sobreviventes dos massacres da virada para o século XX migraram para os rios Anipiri, Cururu e Teles Pires, onde se engajaram na indústria da borracha, mas há também informações sobre uma seção arredia do povo, que teria permanecido nas imediações do rio São Tomé, um afluente oriental do baixo Juruena. Na primeira metade do século XX, contudo, epidemias de sarampo vitimaram os apiakás do *Pará*, provocando novas mortes e nova dispersão territorial. Assim desarticulados, os apiakás estabeleceram relações matrimoniais com indígenas de outras etnias do tronco tupi e com “arigós”, no contexto dos seringais, numa área até hoje disputada pelos governos paraense e mato-grossense.

Por várias décadas os apiakás viveram, em suas próprias palavras,

³ De acordo com Machado de Oliveira (1898: 101), uma informação difícil de comprovar.

“espalhados” e tiveram de se “misturar” com outros índios para sobreviver. Após a convivência com os missionários franciscanos que atendiam os mundurukus no rio Cururu, algumas famílias encontraram-se, nos anos 1960, com um missionário jesuíta que pretendia reunir os kaiabis, ainda “arredios”, no Rio dos Peixes. Aceitaram, um pouco apreensivos, o convite para morar na aldeia dos kaiabis, chamada Tatuí. Residiram ali por alguns anos apenas, decidindo então fundar uma aldeia apiaká a poucos quilômetros de distância, sem deixar, contudo, de frequentar regularmente o Tatuí. Neste período de proximidade intensa, a antiga rivalidade floresceu. Enfraquecidos demográfica e politicamente, os apiakás recorreram aos mundurukus da Missão Cururu, alguns dos quais, unidos a um apiaká por uma relação de afinidade, migraram para o Rio dos Peixes, onde se tornaram aliados políticos e provedores de cônjuges para os apiakás.

Nos anos 1980, relativamente recuperados em termos demográficos e políticos, os apiakás do Rio dos Peixes deram início ao movimento de reunião dos parentes ainda espalhados ao longo do Juruena, do Teles Pires, do alto Tapajós, em cidades e vilas mato-grossenses, paraenses e amazonenses. Nos anos 1990, amparados pela nova Constituição Federal, passaram a assumir publicamente seu etnônimo e a reivindicar seus direitos, embora permaneçam na situação de minoria.

Levei mais de dois anos para reconstituir a história do povo em detalhe. Se, por um lado, a pesquisa de campo foi facilitada pelo desejo antigo que os apiakás nutriam por “ter um livro da sua cultura, da sua história”,⁴ por outro lado os poucos velhos falantes da língua se recusavam a recordar um passado traumático.⁵ E não se recusavam a falar apenas comigo, uma estranha, o que seria compreensível; recusavam-se, havia muito tempo, a falar com seus próprios filhos e netos, de modo que a língua e a memória genealógica quase se perderam.

De um modo geral, a pesquisa de campo enveredou pelas trilhas que os apiakás me indicaram: os homens influentes gostavam de falar sobre sua luta política e a história do povo; as mulheres conversavam tanto sobre os fatos da vida como sobre a política comunitária e não se conformavam com o fato de eu não ter filhos; as crianças mostravam-se sempre dispostas a me dar informações sobre fatos cotidianos e apreciavam minha companhia em momentos de descontração. A respeito de temas

⁴ Este desejo foi em parte estimulado pela publicação, organizada pelo Instituto Socioambiental, da tese de G. Grunberg (2004) sobre os kaiabis.

⁵ Comprovou-se a existência de quatro falantes plenos de apiaká, todos eles com mais de cinquenta anos; convivi mais intensamente com dois deles, siblings de sexos opostos.

como a vida *post mortem* e as metamorfoses, porém, meus interlocutores eram absolutamente lacônicos.

Embora não fosse necessário aprender a língua para conduzir a pesquisa, a companhia do linguista Alexandre Pádua, durante meus primeiros dias na aldeia Mairowy, foi importante para que eu me familiarizasse com as técnicas da pesquisa linguística e com as palavras soltas em apiaká pronunciadas pela última mulher falante, D. Laura, fato que contribuiu para que ela confiasse na forasteira branca que não se cansava de perguntar sobre um passado que ela se esforçava para esquecer.

Se, por um lado, conduzir a pesquisa em língua portuguesa me proporcionou uma inserção mais rápida naquele universo social, por outro lado não foi tão fácil superar as armadilhas da comunicação aparentemente fluida. Termos locais como “desmentido”, “sombra”, “bicho”, “coisa ruim”, entre outros, condensam a riqueza de um universo semântico outro, que pode, entretanto, permanecer inacessível se as palavras forem naturalizadas, isto é, se o pesquisador não as estranhar e não lhes der a mesma atenção devida a conceitos expressos em língua indígena.

Morei na aldeia Mairowy (baixo rio Teles Pires) de abril a junho de 2007 e, na aldeia Mayrob (Rio dos Peixes), de julho a dezembro do mesmo ano; viajei de voadeira até a aldeia Pontal, onde passei dez dias em maio de 2007. Tive a chance de retornar ao Mairowy e ao Pontal em outubro de 2008, por vinte dias, para coordenar os trabalhos de identificação da área do Pontal dos Apiakás, contemplando a indicação da presença de índios isolados na região. Apenas visitei Bom Futuro, Vista Alegre Figueirinha e Minhocuçu.

Gostaria de destacar que a duração da pesquisa de campo e o tempo de reflexão sobre os dados obtidos são suficientes para começar a desvendar a complexidade da história e da configuração sociocultural atual dos apiakás. Novas leituras, debates, levantamentos documentais e viagens a campo serão necessários, contudo, para aprofundar a compreensão dessa realidade tão rica e multifacetada.

Breve panorama da região dos formadores do Tapajós

A região a que se refere esta tese estende-se aproximadamente de 12° a 7° de Latitude sul e de 57° a 59° de Longitude oeste, compreendendo a área dos formadores do rio Tapajós. A bacia hidrográfica do Tapajós drena uma área de 460.200 quilômetros quadrados nos estados de Mato Grosso, Pará e Amazonas. Os principais formadores desse rio são o Arinos e o Juruena. O Arinos, que tem a maior vazão d'água, percorre

cerca de 760 quilômetros em território mato-grossense até se encontrar com o Juruena; as águas deste último, por sua vez, fluem por 900 quilômetros, formando a divisão dos territórios mato-grossense e amazonense em seu baixo curso, até que, a partir da confluência com o Teles Pires, divisa natural com o estado do Pará, dão origem ao Tapajós, o qual, após banhar um território de aproximadamente 800 quilômetros, alcança o Amazonas pela margem direita. O Arinos e o Teles Pires nascem na Serra Azul, e o Juruena, na Serra dos Parecis, ambas localizadas no sul do Mato Grosso. As importantes quedas d'água desses rios serpenteados inviabilizam a navegação.

O Juruena e o Teles Pires apresentam águas claras e ricas em peixes. Esses rios margeiam a Serra dos Apiacás, que se estende mais para o norte, e a Serra dos Caiabis, que se prolonga na direção sudeste. Os cursos baixos de ambos os rios inscrevem-se na região chamada de Serra e Blocos Planálticos do Norte, uma área de floresta ombrófila aberta, com densidade populacional de menos de um habitante por quilômetro quadrado, as cidades de Alta Floresta (MT) e Itaituba (PA) representando os dois pólos regionais. O Rio dos Peixes, tributário oriental do Arinos, situa-se numa área de transição Amazônia-Cerrado, no Planalto e Chapada dos Parecis, com densidade populacional variando de um a cinco habitantes por quilômetro quadrado, tendo a cidade de Juara (MT) como pólo regional. Toda esta área situa-se a menos de 400 metros acima do nível do mar, apresentando relevo plano, suave ondulado e montanhoso e clima equatorial quente e úmido. As principais atividades econômicas regionais são a agricultura diversificada, a pecuária de corte e o extrativismo vegetal (Miranda & Amorim 2001).

O triângulo de mata fechada compreendido pelo baixo curso do Juruena e do Teles Pires e tendo por vértice a vila da Barra de São Manoel é chamado regionalmente de Pontal do Juruena ou Pontal dos Apiakás. É a última área de floresta preservada no Mato Grosso; as plantações de soja na última década, partindo tanto do sul quanto do norte, ainda não alcançaram a região, que se estende como um pequeno mas denso tapete verde em meio à devastação generalizada. A toponímia regional, oficializada no início do século XX, consagra a ocupação tradicional apiaká.⁶ As principais referências geográficas citadas nesta tese são representadas no Mapa Etno-Histórico (Figura 1.1).

O regime das águas divide-se em duas estações bem marcadas: a cheia ou “inverno”, período das chuvas, que vai de novembro a abril, aproximadamente, e a seca

⁶ Além da Serra dos Apiacás, do Pontal dos Apiakás e do município de Apiacás (MT), há dois rios Apiacás, um que faz barra no curso médio do Teles Pires, outro, no curso baixo do Arinos.

ou “verão”, que se inicia mais ou menos em maio e se encerra em outubro, alterando-se radicalmente a paisagem e a oferta natural de alimentos. Nos meses de junho, julho e agosto, pode ocorrer a “friagem”, fenômeno característico da região amazônica, que faz as temperaturas caírem bruscamente por dois ou três dias consecutivos.

A região dos formadores do Tapajós constitui uma área cultural tupi. Em linhas gerais, os tupis são povos agricultores, que estabelecem aldeias grandes e permanentes e se expandem pelo território em ritmo lento, sem abandono total do assentamento de origem (Noelli 1996). A organização social tem sido caracterizada por alguns antropólogos como patrilinear e patrilocal, com possibilidade de uxorilocalidade temporária e existência de metades (Laraia 1971); a relação entre sogro e genro constitui o ponto de apoio da família extensa, unidade social mais importante (Fernandes 1949; Schaden 1962; Viveiros de Castro 1986). Hélène Clastres (1978) afirmou que a cisão radical entre os domínios político e religioso é um traço tupi-guarani marcante; endossando esta afirmação, Viveiros de Castro (1986) estudou a concepção dualista da alma para os tupi-guaranis, que contempla um aspecto ligado à animalidade e outro ligado à divindade. Tais povos são conhecidos pela frouxidão morfológica combinada a um rico e complexo universo cosmológico. Podemos dizer, ainda, que as sociedades tupi-guaranis são sociedades performativas (Sahlins 1990), dinâmicas e abertas ao evento (Viveiros de Castro 1986).

Os tupis amazônicos mais conhecidos são: akwáwa (assurini do Tocantins e parakanã), araweté, assurini do Xingu, cinta-larga, guajá, juruna, kamayurá, karitiana, kayabi, kawahib (subgrupos parintintin, tenharim e uru-eu-wav-wav), munduruku, sateré-mawé, suruí, tapirapé, tenetehara (guajajara e tembé), urubu kaapor, waiãpi e zo'é. No Brasil Central, há os avá-canoeiros (tupi-guaranis). O ramo tupi-guarani do sul é formado pelos subgrupos kaiová, mbyá, ndandeva, além dos xetás.

A. Métraux (1979) propôs que a área original de dispersão dos tupi-guaranis está entre a margem direita do Amazonas, o Paraguai, o Tocantins e o Madeira, hipótese endossada por A. Rodrigues em sua reconstrução do proto-tupi-guarani, na qual indica que as línguas da família tupi-guarani contemporâneas são manifestações diferenciadas do que foi no passado uma mesma língua, e que as propriedades por elas compartilhadas são a herança comum conservada sem diferenciação ou apenas com diferenças menos profundas (1984/85: 34). O apiaká é classificado no ramo VI da

família tupi-guarani, juntamente com o kaiabi, o juma, o parintintin e o tupi-kawahib (Rodrigues 2002).

Ao lado dos apiakás, vários outros povos tupi-guaranis, como os avá-canoeiros (Silva 2005), os tapirapés (Wagley 1988) e os xetás (C. Silva 1998), tiveram uma história trágica, mas conseguiram se recompor, amparados pela legislação indigenista definida na Constituição Federal de 1988.

É preciso ressaltar que as doenças introduzidas pelos conquistadores tiveram impacto decisivo na depopulação ameríndia, desde o século XVI. Detendo-se no papel político das epidemias no Novo Mundo, autores como B. Albert (1992), Cook & Lovell (1991), J. Hemming (1978), A. Ramos (1995) e D. Reff (1991) demonstraram que elas consistiram numa vantagem estratégica suplementar para o empreendimento colonial nas Américas, na medida em que os europeus souberam tirar proveito da redução drástica das populações indígenas e do pânico causado pelas doenças contagiosas que grassou mesmo entre aqueles que não foram diretamente atingidos por elas ou que lhes sobreviveram. Na década de 1950, Darcy Ribeiro (1979) chegou a decretar o fim iminente das populações indígenas no Brasil, devido às doenças e ao descaso do Estado. Todavia, os sobreviventes das epidemias deram mostras de admirável resiliência.

Os apiakás

O hiato entre os apiakás “de papel” do século XIX e os apiakás de carne e osso com quem convivi é gigantesco, como seria de esperar. O abandono da antropofagia, o trágico declínio populacional, a renúncia à língua e a tudo o que ela implica certamente tiveram um impacto indelével sobre o povo, porém o mais surpreendente para mim foi encontrar pessoas altivas, alegres, pacatas e sempre dispostas a estabelecer vínculos com forasteiros. Meus anfitriões – sobretudo os homens influentes, mas não só eles – deram-me a impressão de que não acreditam em uma hierarquia relacional preestabelecida, agindo como se sempre fosse possível modificar as disposições do outro por meio da conversa, não apenas para obter ganhos materiais, mas principalmente para consolidar alianças. É como se qualquer aliado fosse bom em princípio, a despeito da desconfiança que inexoravelmente se guarda em relação a estranhos.

Uma das características mais marcantes da vida social apiaká é sua relação com a água. O rio fornece aos apiakás a base da alimentação cotidiana; o trecho

domesticado de sua margem, a “beira”, é o principal foco da sociabilidade aldeã; através de seu curso, as pessoas influentes conduzem as relações com o mundo exterior; na água, os apiakás estão em casa. O papel geopolítico que o governo colonial e os missionários vislumbraram nos rios amazônicos desde o século XVIII faz eco ao comentário de Serafim Leite, importante cronista da Companhia de Jesus no Brasil, segundo o qual “na Amazônia tudo se passava à beira dum fio de água, e em geral na foz de um rio ou perto dela” (1943: XII). Os apiakás são grandes conhecedores dos rios que formam o Tapajós. Como indicam os dados históricos sobre essa região, que começam a ser produzidos de forma mais sistemática no século XVIII, os apiakás cruzavam as águas do Juruena e do Arinos em busca de pedras para seus machados e de taquaras para suas flechas; neste longo trajeto, atravessavam territórios de povos inimigos com os quais guerreavam.

As guerras não ocorriam de modo arbitrário, mas se inseriam na lógica da reciprocidade da vingança e da obtenção de guerreiros inimigos destinados a ritos antropofágicos, típica dos tupis quinhentistas. Com efeito, a área que vai das cabeceiras do Arinos até a foz do Juruena no Tapajós era dominada, até o século XVIII, por grupos do tronco tupi, que a dividiam com alguns grupos do tronco macro-jê (Menéndez 1981/82, 1989, 1992). Além de sua importância para a integração tribal de cada um desses povos, as guerras eram também um dispositivo de conquista e ocupação do território. Ao que tudo indica, a guerra e a antropofagia eram os pilares em torno dos quais se estruturava a organização social apiaká: os homens ganhavam nomes ao matar um inimigo; os grandes guerreiros podiam ter várias mulheres; os xamãs conduziam o grupo até os inimigos; as pinturas faciais – marca distintiva do povo – eram realizadas após a participação em ritos antropofágicos (Castelnau 2000; Guimarães 1865; Nimuendaju 1963).

Hoje em dia os apiakás rememoram vagamente um passado glorioso em que contavam com grandes chefes e com xamãs poderosos, mas sustentam uma auto-imagem de povo pacífico e hospitaleiro, e, se já não buscam inimigos “fora” para canibalizar ou com cuja cabeça festejar, empenham-se em captar aliados estrangeiros que constituem o gabarito para a avaliação do próprio grupo, organizado sob a forma de “comunidade”. Observa-se entre eles o desejo de estabelecer parcerias produtivas, sejam elas de ordem matrimonial, política ou econômica. A formação comunitária, aliás, não pode ser pensada fora da interação com outros povos indígenas, missionários,

regatões, padrões seringalistas, particulares, órgão indigenista e agentes governamentais.

Durante a pesquisa de campo, os caciques gostavam de me dizer que apiaká é o nome de um marimbondo que, quando atacado, viaja longas distâncias para se vingar do agressor com uma ferroadada dolorosíssima: “Nós somos muito bons, mas, se mexer com a gente, nós revidamos. A ferrada da caba apiaká é a mais doída que existe”, advertiam. Embora E. Wenzel (1999) apresente outra definição para o nome “apiaká” – uma variante do termo tupi *apiaba*, que significa “pessoa”, “gente”, “homem” –, é bastante significativo o sentido que os homens influentes decidiram enfatizar na interação com os brancos.⁷ Já os kaiabis chamam os apiakás de *tapy’ ysing*, “gente de pele clara”.

Os apiakás com quem convivi falam sobre guerra como o último recurso em situações de conflito intenso, quando a diplomacia fracassa. Os apiakás dizem que já não têm xamãs (o que não significa, absolutamente, que não acreditam em seres sobrenaturais), mas, quando se sente necessidade de um, costuma-se pagar pelos serviços de xamãs kaiabis da aldeia Tatuí (Rio dos Peixes) ou de outras etnias provenientes do Parque do Xingu. Ainda que os apiakás reconheçam que existem pajés “do bem”, o termo pajé em geral é empregado como sinônimo de feiticeiro.

Desde o século XVIII, pelo menos, os vários povos que ocupavam e exploravam distintamente aquela porção da Amazônia meridional reagiram de formas diversas ao avanço dos colonizadores, cindindo-se, amalgamando-se e se combinando em blocos micro-regionais – misturando-se, portanto. Neste sentido, embora focalizemos as narrativas e a forma de organização social dos apiakás, estabelecemos que elas devem ser inseridas numa teia de alianças, trocas e rivalidades que os ligam aos mundurukus e kaiabis dos baixos cursos do Juruena e do Teles Pires, configurando-se uma “rede social regional” (Heckenberger 2001: 91), a qual possibilitou em grande medida a sobrevivência dos apiakás como povo. Tal rede apresenta-se hoje como uma trama de relações políticas, comerciais e matrimoniais instáveis e tensas, no interior da qual a mistura, a despeito de ser um processo do qual participaram vários povos indígenas, é mobilizada apenas pelos apiakás como categoria explicativa de um passado marcado por turbulências. A grande continuidade parece residir, pois, na necessidade da troca com o exterior para a reprodução dos apiakás, um tema clássico nas pesquisas

⁷ Lembro que a palavra *kawahiv* (um etnônimo) também significa marimbondo (Nimuendaju 1963b: 284).

sobre povos tupis.

Pensar a configuração sociocultural de um povo em termos de processo histórico implica pautar a análise pelas premissas do dinamismo e dos vínculos externos estabelecidos, o que não constitui novidade na seara da antropologia social. Data de mais de cinquenta anos a afirmação de Leach de que “toda sociedade real é um processo no tempo” (Leach 1996: 69). A crítica de Leach a Radcliffe-Brown e aos funcionalistas ingleses contida em seu estudo sobre a região das Colinas de Kachin, no norte da antiga Birmânia, incide justamente sobre o emprego de conceitos como “equilíbrio” e “integração” pelos antropólogos. Para Leach, um sistema em equilíbrio estático ou um todo coerente somente poderia existir em nível de modelo, já que a realidade é eivada de incongruências, as quais, manipuladas pelas pessoas, conduzem à mudança estrutural (: 71). Num momento em que os antropólogos sociais concentravam esforços para compreender a fundo as especificidades sociais e culturais de um único povo, isolando-o temporal e espacialmente, Leach descartou o conceito de sociedade como sinônimo de unidade discreta e empenhou-se em apreender a variabilidade estrutural em um sistema estrutural extenso, duradouro e dinâmico:

Em qualquer região geográfica que careça de fronteiras naturais básicas, é provável que os seres humanos das regiões adjacentes do mapa tenham relações uns com os outros – pelo menos até certo ponto –, não importa quais possam ser seus atributos culturais. Na medida em que essas relações são ordenadas e não totalmente fortuitas, há implícita nelas uma estrutura social (: 79).

Tal sistema de variação, de acordo com o autor, não tem nenhuma estabilidade no tempo, de modo que aquilo que se pode observar num dado momento é “apenas uma configuração momentânea de uma totalidade existente num estado em fluxo” (: 125). Proponho que a situação dos apiakás pode ser pensada a partir da abordagem teórico-metodológica de Leach e do conceito de sistema social, definido como estrutura ideal de relações persistentes entre pessoas e grupos de pessoas (: 196), na qual os símbolos são alvos de disputa constante.

A virada para o século XX foi um período particularmente desastroso para os apiakás e outros povos que viviam na área de confluência dos rios Juruena e Teles Pires. A empresa da borracha se impusera como alternativa econômica à mineração, mas o velho problema do escoamento dos produtos da floresta persistia. O projeto de ligação entre Cuiabá e Belém, que data de meados do século XVIII, estava prestes a se consolidar; a rota Arinos-Juruena-Tapajós tornava-se, enfim, uma das principais vias de

penetração do centro do continente, e o maior obstáculo a superar era a obtenção de mão-de-obra barata. É nesse contexto que podemos compreender os vários massacres sofridos pelos apiakás e seu violento decréscimo populacional, agravado por epidemias.

Realdeados no Rio dos Peixes, na segunda metade do século XX, os apiakás somam hoje perto de mil pessoas, distribuindo-se em sete aldeias localizadas nos rios dos Peixes, Teles Pires e Juruena, e também em cidades dos estados de Mato Grosso, Amazonas e Pará. Organizam-se com base na família extensa, verificando-se uma tendência à uxorilocalidade, e na divisão do trabalho por gênero. As famílias extensas gozam de grande autonomia política e econômica na aldeia, embora a figura do cacique seja indispensável na condução dos assuntos de interesse comum, designadamente na interação com o Estado e com brancos compradores de castanha-do-pará. O prestígio político do chefe, que raramente se transforma em poder de mando, advém da habilidade retórica e da capacidade de distribuir alimentos e bens industrializados. A residência, estruturada a partir do princípio de reciprocidade, é um importante fator de pertencimento étnico. As concepções sobre a formação do ser, o componente animal da pessoa e a alma, que pode se separar temporariamente do corpo, resistiram a séculos de catequização. A visão de mundo, a concepção de pessoa e a organização sociopolítica dos apiakás seguem uma lógica claramente coletivista (por oposição à lógica burguesa, individualista).

Informações sobre a população e a localização de cada uma das aldeias apiakás contemporâneas, bem como croquis e dados demográficos das aldeias Mairowy e Mayrob, encontram-se após o capítulo 3.

As hipóteses avançadas para os apiakás poderão ser combinadas aos resultados das pesquisas que estão sendo desenvolvidas entre os kaiabis do Parque do Xingu, por Lea Tomass, e entre os mundurukus do alto Tapajós, por Jayne Collevatti, a fim de recompor os contornos da matriz organizacional tupi da área dos formadores do Tapajós.

A tese

Nas páginas que se seguem, buscarei integrar plenamente a história à organização sociopolítica e ao simbolismo apiaká. As principais inspirações teórico-metodológicas são fornecidas pelos ensaios reunidos nas coletâneas “Pacificando o Branco” (Albert & Ramos 2002) e “Time and Memory in Indigenous Amazônia” (Fausto & Heckenberger 2007), que endossam a premissa lévi-straussiana da abertura

ameríndia para o Outro (Lévi-Strauss 1993: 14).

Desde já, esclareço que o valor explicativo do caso apiaká reside na possibilidade de apreender os mecanismos que permitiram a um conjunto de pessoas com uma história adversa comum, já quase despojado de sinais culturais diacríticos, continuar a se ver e a ser visto como um povo diferenciado.

Esclareço, também, que o simbolismo e a organização sociopolítica apiakás serão analisados em seus próprios termos, e não a partir de um modelo teórico preestabelecido. A cosmologia apiaká debruça-se minimamente sobre a caça, a guerra e o xamanismo, elementos que, de acordo com a abordagem pós-estruturalista de Viveiros de Castro (1986), definem os povos tupi-guaranis. A ênfase que este autor põe sobre tais dispositivos, que articulam as relações externas do grupo local respectivamente com animais, povos inimigos e espíritos, pode levar a uma compreensão distorcida do grupo local e da vida social em geral, especialmente de seu aspecto cotidiano. Sob essa perspectiva, o grupo local é logicamente apreendido como *locus* da identidade, pacífico, estático e estéril, um nível a se ultrapassar para encontrar a alteridade, o dinamismo ou o potencial produtivo (cf. Viveiros de Castro 2002: 418), mais valorizados.

Em diálogo com Viveiros de Castro, Carlos Fausto elaborou um importante modelo teórico sobre a guerra ameríndia, que revela a posição central ocupada pelo Outro na constituição da identidade de diversos povos sul-americanos. Ao tratar a guerra como uma forma de socialidade caracterizada como consumo produtivo, Fausto chama a atenção para o aspecto de destruição e o gasto produtivo que a caracterizariam, sugerindo com isto que “em economias do dom a produção de pessoas é um fenômeno da esfera produtiva, e não do consumo” (Fausto 2001: 327). Sua posição é a de que, para compreender o processo produtivo ameríndio, deve-se olhar também para a destruição e o consumo dos corpos, a diferença subjetivada do inimigo morto consistindo no principal *butim* das guerras de vingança do passado.

Os povos indígenas da América do Sul, especialmente os tupis, teriam escolhido a guerra e o xamanismo como formas privilegiadas de relação com o exterior, o que, de acordo com Fausto, corresponderia à necessidade de “ultrapassar a questão do poder individual, reinscrevendo-a nas relações entre ‘pessoas públicas’ ou ‘corpos políticos’” (Fausto 2001: 246). Sob esta perspectiva, o âmbito local e o parentesco apresentam-se como esferas a serem transpostas, e o foco da análise volta-se para as relações entre os diferentes níveis sociológicos. Fausto apoia-se em Claude Lefort

(1999) para sublinhar o fundamento político da sociedade, partindo da premissa de que o poder é uma “instância simbólica que, propriamente falando, não estava nem no exterior, nem no interior do espaço do qual ela inferia sua identidade, mas que lhe proporcionava um dentro e um fora” (: 309).

Fausto debate a questão da relação entre esfera pública e esfera privada com Marilyn Strathern e Joanna Overing,⁸ antropólogas que focalizaram, de outro modo, a produção de pessoas em âmbito local. O autor propõe uma redefinição dessas esferas com base em ideias oriundas da antropologia política, de acordo com as quais “o que é próprio do político é apropriar-se da representação da totalidade, relegando ao doméstico a particularidade” (Fausto 2001: 240). Assim, “a política faccional é posta em oposição ao político, sendo associada à dissensão e ao discurso privado e velado da fofoca” (: 241). Para Fausto, entre os parakanãs (tupi-guaranis), a coletividade masculina seria capaz de excluir as mulheres e de se sobrepor à esfera doméstica; nesse sentido, os parakanãs orientais teriam constituído um espaço cerimonial exclusivo dos homens, uma arena política (a *tekatawa*) (: 244), “uma esfera pública na qual decisões são tomadas e conflitos, mediados” (: 243). Afastando-se da abordagem de Overing, Fausto sugere que esta “representação da comunidade local como uma totalidade (provisória e posicional) manifesta-se na política externa, nas relações entre grupos (...) determinadas pela lógica do sistema ritual” (: 247).⁹

De sua parte, os apiakás não se concentram tanto nas esferas da produção e do consumo, mas sim na circulação de pessoas e objetos. A respeito deles, não é possível dizer que o exterior é um nível lógico caracterizado seja pela reciprocidade negativa, seja pela disponibilidade de alteridades a serem predadas e digeridas, necessárias à constituição da identidade do povo. O exterior é antes um espaço social diferente da comunidade, de onde provêm, todavia, pessoas e objetos a partir dos quais as pessoas organizam suas vidas. O exterior não é, pois, a epítome da alteridade una, assim como a comunidade não é a epítome da identidade estéril – o exterior, assim como o interior do grupo local, são eminentemente ambivalentes.

⁸ Enquanto Fausto fala em “consumo produtivo”, Strathern fala em “produção consumptiva”, inspirando-se em Christopher Gregory.

⁹ Em artigo posterior ao livro, Fausto tenta aproximar comensalidade e canibalismo, tratados “como formas distintas, mas dinamicamente articuladas, de produção de pessoas e da socialidade na Amazônia” (Fausto 2002: 7), estabelecendo um diálogo mais íntimo com a “escola americanista britânica”, identificada à proposta teórico-metodológica de Overing e seus ex-alunos. A conclusão do texto enfatiza a produção local de pessoas, que não havia sido devidamente explorada no livro: “A questão ética na Amazônia parece, assim, incidir antes sobre as relações entre os parentes do que sobre as relações entre humanos e animais” (Fausto 2002: 35; ver também Kirsch 2006).

As relações internas à comunidade e a vida neste mundo são maximamente elaboradas pelos apiakás, sobressaindo-se a concepção de que o Outro é interior, tanto do ponto de vista fisiológico como do ponto de vista político. “Parente” (entendido como semelhante) é todo aquele que se comporta como tal e que vive com os seus; contudo, admite-se que qualquer co-residente pode tornar-se bicho¹⁰ e praticar ações nefastas, uma vez que a porção interior da pessoa é animal. Por outro lado, os caciques, mediadores culturais e políticos entre o mundo dos brancos e o mundo da aldeia, por vezes extrapolam de seus atributos e se desviam do padrão moral estabelecido. Quando ocorrem desvios, eles são combatidos por meio da fofoca, dispositivo tradicional que constrange o homem influente de tal modo que ele acaba por abdicar do cargo, e então um novo ciclo político se inicia.

Com o intuito de respeitar a singularidade da experiência histórica apiaká, optei por não lhe impor um modelo teórico rígido. Eu não quis encaixar os dados numa fôrma pré-moldada e pretensamente objetiva; preferi, ao contrário, me concentrar naquilo que os apiakás me diziam e naquilo que eu vi e vivi enquanto morei em suas aldeias, por mais “familiar” que tudo me parecesse. Minha opção teórica é também uma opção ética, uma vez que eu pretendia estabelecer com eles um diálogo efetivo. A maior dificuldade teórica a superar era o estatuto da afinidade, da relação de compadrio e do vínculo entre as famílias extensas que compõem uma aldeia. Eu não pretendi sustentar, como fez R. Murphy (1960) a respeito dos mundurukus, o postulado de uma estrutura harmônica corrompida pela história nem tampouco cair no extremo oposto de analisar o parentesco sem considerar o processo histórico.

Murphy e outros antropólogos seus contemporâneos esperavam que os sistemas de parentesco amazônicos fossem harmônicos, isto é, a um sistema de descendência patrilinear deveria corresponder necessariamente uma regra de residência uxorilocal, a “anomalia” munduruku consistindo, assim, na divergência entre patrilinearidade e uxorilocalidade, supostamente surgida no século XX, um paradigma fortemente criticado por A. Ramos (1978). De minha parte, procurei apreender o modo de funcionamento e as concepções mobilizadas pelos apiakás para justificar uma atualização possível de um sistema de parentesco que, num momento de crise, abriu-se para o arriscado jogo das alianças matrimoniais.

¹⁰ O termo “bicho” refere-se a uma entidade ou ação sobrenatural; “animal” refere-se às espécies que vivem na mata ou que são domesticadas.

Lembro aqui o Marco Polo do livro “As Cidades Invisíveis”, de Italo Calvino, que, ao folhear o imponente atlas do Grande Khan, cogita sobre a distinção entre o catálogo de formas e a experiência da viagem:

Sabe-se que o nome dos lugares muda tantas vezes quantas são as suas línguas estrangeiras; e que cada lugar pode ser alcançado de outros lugares, pelas mais variadas estradas e rotas, por quem cavalga, guia, rema, voa.

– Parece que você conhece melhor as cidades por meio do atlas do que visitando-as pessoalmente – disse o imperador a Marco, fechando o livro de repente.

E Polo:

– Viajando percebe-se que as diferenças desaparecem: uma cidade vai se tornando parecida com todas as cidades, os lugares alternam formas, ordens, distâncias, uma poeira informe invade os continentes. O seu atlas mantém intatas as diferenças: a multiplicidade de qualidades que são como as letras dos nomes. (Calvino 2008: 125)

A “rota” que escolhi para chegar até a visão de mundo e a organização sociopolítica dos apiakás foi analisar as categorias “misturados”, “mansos”, “civilizados”, “bravos”, “comunidade” e “gente que vira bicho” como expressões de historicidade e socialidade. Isto em conformidade com importantes trabalhos produzidos desde os anos 1980, inspirados na proposta de M. Sahlins. O conceito de “historicidade”, inspirado nos trabalhos de C. Lefort,¹¹ aponta para modos singulares de elaboração simbólica sobre o evento, permitindo superar impasses criados pelos conceitos de memória e consciência histórica. Por sua vez, o conceito de “socialidade”, empregado por M. Strathern como ferramenta analítica para designar uma forma ativa de criação e manutenção de relações sociais, que envolve as pessoas numa trama de interdependências mútuas, permite “capturar a visão própria dos indígenas sobre o sentido das suas vidas e a dinâmica das suas atuações no mundo” (cf. McCallum 1998: 128).¹² Pode-se dizer que socialidade é correlata da humanidade como ideal moral (*humanity*), que se distingue da humanidade como espécie (*humankind*), nos termos de R. Wagner. O conceito de socialidade também abrange os aspectos moral, sentimental e

¹¹ Lefort (1979) define sumariamente historicidade como a relação geral que os homens mantêm com o passado e o futuro. Ele propõe que todas as sociedades têm de se reproduzir a cada novo dia e que nenhuma é compreensível nos limites de um presente, sugerindo que “Coloquemo-nos o problema em outros termos: admite-se que haja, em toda sociedade, acontecimento, transformação cultural e retomada vívida do passado pelo presente; é possível dizer, porém, que a reação ao acontecimento, à transformação, à retomada do passado tenha sempre a mesma significação?” (Lefort 1979: 46) E prossegue ponderando que na sociedade “a transformação não é a passagem de um estado para outro, mas o encaminhamento deste debate que antecipa o futuro referindo-o ao passado. O que significa ainda dizer que o histórico não reside no acontecimento enquanto tal ou na transformação enquanto tal, mas em um estilo das relações sociais e das condutas em virtude do qual há colocação em jogo do sentido” (: 47).

¹² Ao longo da tese, retomarei diversas vezes os valiosos *insights* de Strathern sobre a pessoa e o social na Melanésia.

estético da forma de constituição de relações, filão explorado por J. Overing e ex-alunos.

Significativamente, P. Gow, um dos ex-alunos de Overing, enfrentou de modo competente uma situação muito semelhante à dos apiakás. Em sua monografia sobre os “aculturados” povos nativos do baixo Urubamba, Gow tratou a categoria “misturados” como cerne da socialidade nativa e como elemento médio de um sistema classificatório que tem como pólos os povos selvagens da floresta e os brancos citadinos. Um sistema classificatório análogo foi elaborado pelos apiakás, que acreditam que um grupo de parentes arredios ainda vive na área do Pontal do Mato Grosso. Mesmo se definindo como “mansos” e se organizando em comunidade, os apiakás com quem convivi não admitem ser confundidos com os brancos regionais, aos quais se opõem com base no modo de vida coletivista. No entanto, a opção de Gow por não levar em consideração o discurso político da identidade étnica, como se ele não fosse uma expressão legítima do sistema classificatório nativo, me parece inadequada. De minha parte, optei por incorporar à etnografia apiaká sua prática política, que não deve ser dissociada de sua visão de mundo e de sua organização social.

A comunidade apiaká, um conjunto de famílias extensas sustentado simbolicamente pela premissa de que todos os co-residentes são parentes, é a formação sociopolítica contemporânea que condensa a historicidade apiaká, após o período em que se uniram pessoas de lugares, línguas e costumes diferentes, numa área cultural marcadamente tupi, para formar novos arranjos sociais, no cenário da nacionalização. Esta formação aponta para a centralidade da residência para os indígenas, uma vez que se crê que a co-residência é capaz de mitigar a porção animal da pessoa, bem como a alteridade dos parentes afastados e dos forasteiros. A consolidação da comunidade na segunda metade do século XX deu ensejo a uma política matrimonial que deixa em segundo plano as uniões com kaiabis, mundurukus e regionais conhecidos, as quais possibilitaram, contudo, o crescimento demográfico e a reestruturação política dos apiakás.

Desde os anos 1990, os apiakás têm preferido se casar com consangüíneos distantes (como, por exemplo, a filha da filha da irmã da mãe do pai (ffimP) para ego masculino), mudança que confirma a tese de Lévi-Strauss a respeito de o parentesco ser um dispositivo social que pode ser utilizado como parte de uma estratégia de abertura ou fechamento para a história, no sentido de remodelar ou manter a estrutura social. Esta tese é apresentada, sugestivamente, num artigo em que o autor emprega o conceito

de sociedade de casas (aquelas em que filiação e aliança se equivalem, a distinção entre linha paterna e linha materna é parcialmente obliterada e a distinção entre endogamia e exogamia é escamoteada pela linguagem do parentesco) e esclarece a distinção conceitual entre sociedades quentes e frias, enfatizando que se trata de duas atitudes ideais básicas frente à história. A propósito do casamento a uma distância maior que entre primos, Lévi-Strauss declara que ele geralmente é adotado por sociedades que, como acredito ser também o caso dos apiakás, só aspiram a se reproduzir e se submetem à mudança sem desejá-la, encontrando no jogo das alianças matrimoniais o meio de se abrirem à história e às condições de um futuro previsto (Lévi-Strauss 1999: 13).

Embora para os apiakás a afinidade não tenha grande rendimento simbólico em nível local, ela parece servir como modelo para as relações com os forasteiros em geral, como comprova a narrativa de origem dos apiakás mansos (ver capítulo 1), elemento que os equipara a vários povos amazônicos entre os quais, mesmo quando não há afinidade real (matrimonial), a afinidade (potencial) predomina sobre a consanguinidade enquanto princípio relacional (Viveiros de Castro 2002: 411).

Proponho, assim, que a resiliência demonstrada pelos apiakás merece figurar no “inventário das culturas” que, a exemplo do atlas do Grande Khan, precisamos consultar para orientar nossas pesquisas. Enquanto se abre para o mundo, o inventário se complexifica e se enriquece. É provável que, neste movimento, venhamos a compreender que ampliar o inventário não é nossa principal tarefa, e que passemos a recusar a necessidade de sua existência, em favor de formas menos assimétricas e impositivas de conhecimento do Outro.

Para apreendermos as concepções apiakás sobre mudança, organização sociopolítica e identidade étnica, iniciaremos pelo cruzamento de relatos escritos e narrativas orais sobre o passado. No capítulo 1, delinearemos a agencialidade apiaká em meio às alterações sociais profundas desencadeadas em meados do século XIX, designadamente o trabalho forçado, os deslocamentos espaciais, a catequização, a miscigenação, as perseguições, as epidemias e o conseqüente declínio populacional.

No capítulo 2, detenho-me na formação da identidade étnica e procedo a uma revisão bibliográfica sobre etnicidade; as categorias sociais “mansos/misturados”, “bravos/puros” e “espalhados” serão abordadas enquanto expressões da historicidade apiaká, levando-se em conta o papel do território no processo de reestruturação do

povo.

No capítulo 3, descrevo a vida em comunidade, concentrando-me na socialidade doméstica e atentando para a articulação da lógica da dádiva à economia capitalista na qual estão inseridos os apiakás “mansos”.

No capítulo 4, estudo as concepções e práticas nativas relativas ao parentesco e à pessoa, focalizando as relações de parentesco e a ideologia matrimonial atuais, com atenção especial à instituição do compadrio.

Finalmente, no capítulo 5, serão analisadas a dinâmica do salão, a conduta das pessoas influentes, a fala política informal (fofoca) e os mecanismos de obtenção de prestígio; estudo ainda os modos de articulação entre as várias aldeias, bem como sua inserção em estruturas mais amplas, no interior da rede social da região do rios formadores do Tapajós.

Como é de praxe, utilizo nomes fictícios para preservar o anonimato dos indígenas.

As traduções dos trechos transcritos de obras em língua estrangeira são de minha autoria.

Pequeno Glossário de Termos Regionais

Arigó: migrante nordestino, empregado nos seringais

Banzeiro: agitação da água do rio provocada pelo vento forte

Barracão: depósito de mercadorias e de “bolas” de borracha numa colocação

Colocação: o centro de um conjunto de estradas de seringa, geralmente dotado de uma construção para abrigar os seringueiros e seus utensílios

Comunidade: formação sociopolítica caracterizada pela presença de salão, escola, posto de saúde, onde ocorrem eventos festivos e reuniões de cunho político

Guaxeba: homem de confiança do encarregado de um seringal ou barracão; capanga

Liderança: pessoa influente na comunidade (cacique, vice-cacique, professor, conselheiro etc.)

Misturado: descendente de um(a) apiaká casado(a) com um(a) indígena de uma etnia do tronco tupi ou com um(a) arigó

Rebojo: redemoinho fluvial, causado por ventos fortes

Ribeirinho: indígena que mora em sítio à margem do rio, e não na aldeia, embora mantenha vínculos de diversas naturezas com os moradores desta

Tratar (peixe ou carne de caça): retirar as escamas, pêlos e vísceras

Varar: cruzar, atravessar

Primeira Parte

Historicidade e Etnicismo

Prólogo

Nossa reflexão sobre as categorias apiakás que exprimem tempo, mudança e agencialidade será desenvolvida no horizonte conceitual da historicidade, conforme a abordagem teórico-metodológica que se consolidou na antropologia social, nos anos 1980, como reação ao a-historicismo estruturalista, expresso principalmente na célebre oposição lévi-straussiana entre “sociedades quentes” e “sociedades frias”, apresentada em 1961.

Muito se escreveu a respeito da impropriedade de tais metáforas, embora Lévi-Strauss tenha esclarecido que não falava de tipos distintos de sociedade, mas sim de “imagens subjetivas que as sociedades fazem de si próprias” (Lévi-Strauss 1999: 10; ver também Goldman 1999). Lévi-Strauss demonstrou interesse pela obra de vários historiadores e pela forma como povos distintos concebem as inovações.¹³ Desde “História e Etnologia” (artigo publicado originalmente em 1949), porém, o diálogo com a história ficara em segundo plano em relação à análise estrutural de mitos. Apenas no último volume das “Mitológicas” verifica-se uma integração entre ambos os interesses do autor; em “História de Lince” (publicado em 1991), a partir da análise de mitos americanos, Lévi-Strauss identificou no chamado “dualismo ameríndio” uma atitude de abertura para o outro, com importantes desdobramentos filosóficos e éticos, “que se manifestou com toda a clareza quando dos primeiros contatos com os brancos, embora estes fossem animados de disposições bem contrárias” (Lévi-Strauss 1993: 14). Para Lévi-Strauss, o lugar dos brancos está marcado em vazio nesses sistemas de pensamento que desdobram seus termos sucessivamente e ao infinito (: 200), prezando pelo dinamismo e rejeitando, assim, toda forma de fixidez e de identidade.

Desde os anos 1960, contudo, a questão da mudança cultural em contextos de expansão colonial e nacionalização passou a atrair a atenção dos antropólogos,¹⁴ fazendo-se acompanhar de uma crítica à neutralidade do observador, atitude identificada ao estruturalismo. F. Barth fora aluno de E. Leach, recusava o método estrutural e valorizava o trabalho de campo; nas pesquisas sobre nativos asiáticos,

¹³ Em entrevista concedida a D. Eribon em 1988, Lévi-Strauss declarou: “Meu respeito pela história, o gosto que tenho por ela, provêm do sentimento que ela me dá de que nenhuma construção do espírito pode substituir a maneira imprevisível como as coisas realmente aconteceram. O acontecimento, em sua contingência, aparece-me como um dado irreduzível. A análise estrutural deve (...) *faire avec*.” (Lévi-Strauss & Eribon 2005: 178).

¹⁴ Dentre vários outros trabalhos alinhados com tais preocupações, há que citar a impressionante etnografia de M. Taussig (1987) sobre a elaboração xamânica da violência do *boom* da borracha pelos habitantes da região do Putumayo (Colômbia), no início do século XX.

focalizou a questão da diversidade cultural e da ação política.¹⁵ Barth concentrou sua análise na “fronteira étnica”, um conjunto de prescrições e critérios de avaliação e de julgamento (valores) que governam as situações de contato (: 34), recusando a correspondência necessária entre um grupo étnico e um conjunto de sinais culturais diacríticos. O autor tornou explícito o aspecto relacional da identidade étnica e rejeitou as definições de grupo étnico que não levavam em conta as categorias empregadas pelos próprios atores (: 27).

No Brasil, foram produzidos importantes trabalhos em consonância com tal renovação disciplinar. A partir dos anos 1960, R. Cardoso de Oliveira realizou e orientou pesquisas sobre povos indígenas amazônicos em situação de contato intenso com a população nacional. Este autor elaborou um importante referencial teórico-metodológico para apreender as ações dos indígenas em meio a processos de “fricção interétnica” (Cardoso de Oliveira 1968, 1976a, 1976b, 1996; DaMatta & Laraia 1967, entre outros). Cardoso de Oliveira estudou a formação da “ideologia étnica”, aquela que articula relações sociais a valores em situações de contato interétnico (Cardoso de Oliveira 1976: 100ss), concluindo que a etnia serve como “o código, a gramática de uma linguagem social, capaz de orientar os agentes – de modo subliminar – na situação interétnica” (: 101). A ideologia étnica seria, assim, a base de sustentação de movimentos sociais de tipos variados, no horizonte do “etnicismo” (: 73), por oposição ao “caboclisto”, a ideologia alienadora do indígena que se vê com os olhos dos brancos (: 74ss).

Por sua vez, os estudos sobre “índios do Nordeste”, principalmente aqueles realizados a partir dos anos 1970, também apontam para a necessidade de recorrer à história e de levar em conta a relação da população indígena com o Estado para compreender a situação contemporânea de povos socialmente marginalizados e os respectivos processos de etnogênese (ver Oliveira Filho 1998, 1999).

Nos anos 1980, M. Sahlins elaborou uma crítica contundente ao estruturalismo, denunciando que este pensamento recusava a história, o evento, a ação, o mundo. Desde as pesquisas sobre a colonização britânica no Havaí, Sahlins (1990, 2008) enfrenta a questão da capacidade de uma dada cultura para se reproduzir como história. O projeto de sua antropologia histórica, que se tornou referência para as

¹⁵ Em entrevista concedida em 1995, Barth disse: “Acho que de algum modo o impulso teórico do meu trabalho tem sido mostrar as variações, e tentar encontrar maneiras de construir modelos a partir de situações empíricas que não as distorçam no sentido de torná-las homogêneas” (Barth 2000b: 209).

pesquisas sobre mudança cultural, seria então compreender de que maneira a cultura é reordenada enquanto ordena os eventos, ou seja, de que maneira a reprodução de uma estrutura se torna sua própria transformação. Neste sentido, a transformação estrutural se dá quando as categorias são expostas a uma reavaliação pragmática sem precedentes; os valores adquiridos na prática provocam efeitos sistêmicos, alterando radicalmente as relações que configuram a estrutura (Sahlins 2008: 75).

Em 1988, a publicação da coletânea “Rethinking History and Myth”, reunindo trabalhos sobre povos andinos e amazônicos, propunha pensar mito e história como modos complementares de consciência social; analisando a forma como diversos povos indígenas sul-americanos enfrentam situações de contato, os vários autores demonstraram que, da perspectiva indígena, os modos de consciência mítico e histórico devem ser integrados em estratégias simbólicas de compreensão e ação efetiva (Hill 1988: 14; Turner 1996). O artigo de A. Ramos (1988) sobre o movimento indígena no Brasil esclarece que elaborações singulares sobre o passado servem de base para a atuação política no presente, evidenciando-se o panorama mais amplo em que se deve inserir o caso apiaká, ao qual a autora chama de “indigenismo”: “um elaborado construto ideológico sobre alteridade e similaridade (*sameness*) no contexto da etnicidade e da nacionalidade”, de cuja constituição os indígenas participam ativamente (Ramos 1998: 7).

A publicação da coletânea “História dos Índios no Brasil”, em 1992, sintetizou esforços interdisciplinares no sentido de inserir os povos indígenas na história do país, destacando sua agencialidade e apontando para a enorme complexidade das relações com os colonizadores, obscurecida pela história oficial. Embora se partisse do pressuposto de que a versão indígena da história é fonte importante de conhecimento etnográfico (Carneiro da Cunha 1992: 18), assumia-se que uma história propriamente indígena restava por ser feita (: 20). Fausto (1992) argumentou que os tupis quinhentistas podem ser aproximados dos tupis amazônicos atuais devido à forma “não elementar” como elaboram a relação entre estrutura e evento, tomando este último como uma variável estrutural, não como um elemento externo à estrutura.

“Pacificando o Branco”, lançado em 2002, inaugurou uma aproximação efetiva entre antropologia e história, ao propor uma abordagem que articula “as dimensões histórica (processo colonial), política (estratégias de reprodução social) e simbólica (teorias da alteridade) embutidas tanto nas ações quanto nas interpretações do contato” (Albert 2002: 10). Percebe-se nos vários artigos ali reunidos o esforço de superar as

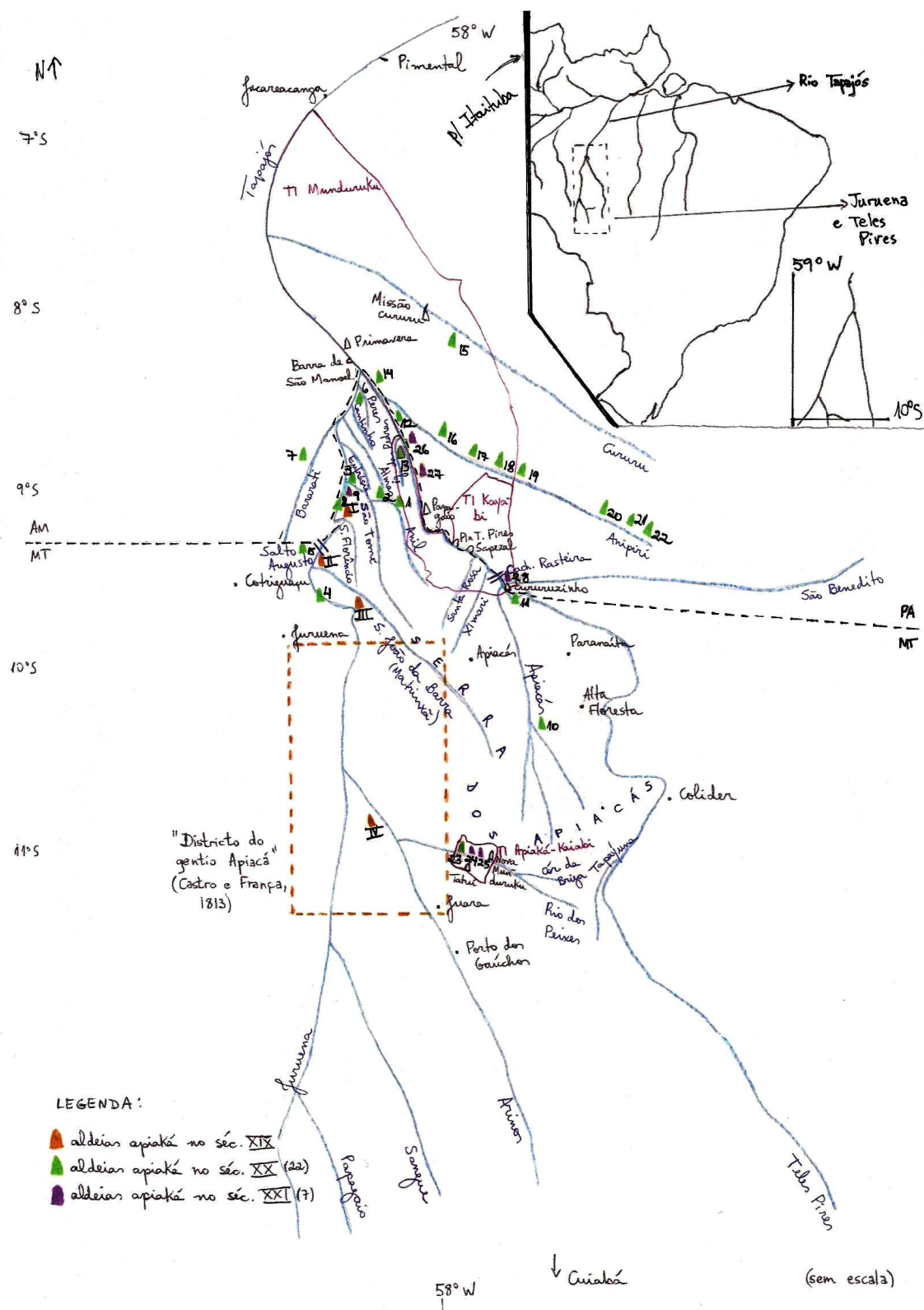
velhas dicotomias entre mito e história, sociedades quentes e sociedades frias, rito e política, reprodução e transformação, estrutura e ação, em conformidade com as ideias de M. Sahlins.

Mais recentemente, a coletânea “Time and Memory in Indigenous Amazônia” comprova que a aproximação entre etnologia e história continua enriquecendo o pensamento antropológico. Ao adotar uma perspectiva diacrônica, os autores se questionam sobre as formas diversas como os povos indígenas conceitualizam a mudança e se debruçam sobre os “regimes de historicidade” (conceito inspirado em Claude Lefort) engendrados pela prática, no âmbito de uma nova escala de interação interétnica (Fausto & Heckenberger 2007: 4). A partir do diálogo com Sahlins, rejeita-se a distinção ontológica entre os domínios sociológico e cosmológico e parte-se do princípio de que a transformação é parte constitutiva da permanência (: 5). Ao empregar a noção de transformação topológica (uma reabilitação crítica da noção lévi-straussiana de transformação estrutural), os autores pretendem evitar qualquer recurso à noção romântica de identidade, pensada como essência e auto-similaridade através do tempo, bem como ao conceito de consciência. Seu objetivo último é fazer se comunicarem histórias alternativas (: 19) num mundo onde elas estão cada vez mais imbricadas.

Ao levar a sério a intencionalidade dos povos indígenas, estamos em melhores condições de perceber que a abertura para o evento que os caracteriza expressiu-se e ainda se exprime numa multiplicidade de formas de resistência e reinvenção, fenômeno que podemos chamar de resiliência social. Por outro lado, submeter as categorias antropológicas a um exame crítico nos habilita a reconhecer a diversidade da experiência histórica, o papel do imprevisto e a plasticidade sociológica e cosmológica dos povos indígenas, ajudando-nos, assim, a dissipar o sentimento de desconfiança diante de situações concretas que desafiam estereótipos – muitos dos quais, infelizmente, fundamentam categorias que norteiam ações governamentais e têm repercussões concretas no destino desses povos.

Neste sentido, é importante compreender que a “mistura” a que se referem os apiakás consiste na combinação de um idioma corporal a modos de vida dispostos simbolicamente num *continuum* espaciocultural. O aspecto que os apiakás sublinham quando falam em mistura é sua progressiva “civilização”. “Mistura” designa, assim, uma concepção de história calcada no processo social de fabricação de corpos e pessoas, concepção claramente transformacional e plástica.

Figura 1.1- Mapa Etno-Histórico



Aldeias Apiaká nos séculos XIX, XX e XXI- legenda do mapa etno-histórico

1. Tracuá: existiu na primeira metade do séc. XX
2. Apiakatuba: existiu na primeira metade do séc. XX
3. Canindé: existiu na primeira metade do séc. XX
4. Murilândia (ilha): existiu na primeira metade do séc. XX
5. Laje da Capivara: existiu nos anos 1970
6. Conceição ou Mucajazeiro: existiu nos anos 1970
7. Capão - colocação de seringueiros: existiu nos anos 1960
8. Taquarizal (ilha): existiu na primeira metade do séc. XX
9. Pontal
10. Oiavyt (Aldeia Distante): existiu na primeira metade do séc. XX
11. aldeia na ilha do Tabuleiro: existiu nos anos 1970
12. Bom Jardim: existiu nos anos 1970
13. Mairowy (antiga Terra Preta)
14. Veneza - colocação de seringueiros: existiu na primeira metade do séc. XX
15. Lago do Junco: existiu na primeira metade do séc. XX
16. Maloca: existiu na primeira metade do séc. XX
17. Tamanqueira: existiu na primeira metade do séc. XX
18. Carrapichal: existiu na primeira metade do séc. XX
19. Terra Preta: existiu na primeira metade do séc. XX
20. Aliança - colocação de seringueiros: existiu na primeira metade do séc. XX
21. Santa Cruz- colocação de seringueiros:existiu na primeira metade do séc. XX
22. Tabatinga - colocação de seringueiros: existiu na primeira metade do séc. XX
23. Nova Esperança: fundada no início dos anos 1970 e extinta na década seguinte
24. Mayrob
25. Figueirinha
26. Vista Alegre
27. Bom Futuro
28. Minhocuçu
- I. aldeia sem nome entre o salto São Simão e o Salto Augusto (1872)
- II. Salto Grande ou Salto Augusto (1812?)
- III. Taquaralzinho (1861)
- IV. Tacatinga (1819)

*Os nomes grifados correspondem às aldeias existentes em 2007

Capítulo 1- Sobre patrões, cunhados e onças

Não creio que a história obedeça a um sistema,
nem que suas pretensas “leis” permitam deduzir as formas sociais, futuras ou presentes.
Acredito, porém, que tomar consciência da relatividade, e portanto da arbitrariedade,
de um traço de nossa cultura já o desloca um pouco; e que a história (não a ciência, mas seu
objeto) não é mais que uma série de deslocamentos imperceptíveis.
T. Todorov. *A Conquista da América*

O fato de os apiakás ainda existirem como povo é uma prova de resiliência que inspira admiração ao mesmo tempo em que convida à reflexão antropológica. Para compreender as continuidades que permitem a um conjunto de pessoas continuar se pensando como povo culturalmente diferenciado, a despeito de contingências históricas enormemente adversas, é preciso olhar para o modo singular como seus antepassados enfrentaram importantes transformações ao longo de um século e meio.

Na segunda metade do século XIX, com a chegada de elementos não-indígenas atraídos pelo *boom* da borracha à região dos formadores do rio Tapajós, os indígenas foram recrutados como mão-de-obra para os seringais, passando a viver longe de suas aldeias por períodos cada vez mais longos, estando sujeitos a epidemias e a desmandos dos patrões. Dessa forma, os apiakás ficaram “espalhados” e acabaram se casando com migrantes nordestinos, negros e índios de outras etnias, arregimentados pela frente extrativista, processo que, segundo meus interlocutores, enfraqueceu sua unidade política e levou ao abandono da língua, dos rituais e de diversas técnicas e elementos de cultura material. Nos últimos anos do século XIX, os apiakás foram alvo de violências e massacres promovidos por vários coletores de impostos e patrões, o que quase causou a extinção do povo. Ao longo do século XX, as raras referências escritas aos apiakás informam sobre sua aculturação ou extinção, a despeito dos “remanescentes” e até mesmo das evidências de uma fração arredia do povo às margens do rio São Tomé, afluente oriental do Juruena (ver Figura 1.1).¹⁶

No balanço sobre a situação dos povos indígenas no Brasil elaborado por D. Ribeiro nos anos 1950 (Ribeiro 2002)¹⁷, os apiakás foram classificados como povo

¹⁶ Encontram-se breves referências aos apiakás vivendo nos cursos médio e baixo do Teles Pires na segunda metade do século XX em Rodrigues (1994 a e b) e Schiavini (2006).

¹⁷ No levantamento de D. Ribeiro sobre a situação dos grupos indígenas brasileiros em 1900, os apiakás e os mundurukus são classificados como de “contato permanente” com a sociedade nacional, enquanto os kaiabis aparecem como “isolados” (Ribeiro 2002: 256). No levantamento de 1957, os kaiabis já estariam mantendo “contato permanente” com a sociedade nacional, assim como os mundurukus, enquanto os apiakás são dados como “extintos” (: 263). Os mawés aparecem como “integrados” em ambos os levantamentos, ao passo que os kokamas, considerados “integrados” em 1900, são

extinto, com base num relatório da “Comissão Rondon” escrito pelo capitão Manoel Teophilo Costa Pinheiro (Ribeiro 2002: 263), e assim seriam considerados pelo órgão indigenista oficial (e também pelos antropólogos)¹⁸ até os anos 1980, pelo menos, quando se uniram a vários outros povos indígenas no Mato Grosso para impedir a construção de uma usina hidrelétrica no salto do Rio dos Peixes (ver capítulo 5).

O cruzamento entre textos produzidos pelos brancos e narrativas orais apiakás é absolutamente necessário para se compreender o longo movimento de fragmentação demográfica e política, bem como a forma recente de organização social do povo e o discurso da identidade étnica proferido pelos homens influentes no presente. Empregaremos o conceito de “territorialização” cunhado por J. P. de Oliveira para explicar que os grupos étnicos são constituídos numa “interação processada dentro de um quadro político preciso, cujos parâmetros estão dados pelo Estado-nação” (Oliveira Filho 1998: 55). Nesse sentido, teremos em mente que “é um fato histórico – a presença colonial – que instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural” (: 54).

O presente esforço para apreender o modo como os apiakás elaboram simbolicamente o tempo, a mudança, a cultura, a identidade e a relação com os brancos pretende produzir um deslocamento, ainda que sutil, na forma como é contada a história dos povos indígenas da região dos formadores do Tapajós, não apenas no sentido de ajudar a repensar a maneira como os historiadores registraram as relações estabelecidas naquela área, mas sobretudo no sentido de instaurar, no presente, um diálogo entre regimes de historicidade distintos, tal como proposto por Fausto & Heckenberger (2007: 19), um diálogo que também venha a contribuir efetivamente, num futuro próximo, para que se respeitem os direitos constitucionais desse povo.

classificados como extintos em 1957 (idem, ibidem).

¹⁸ Exceção seja feita a Kietzman (1967), membro do Summer Institute of Linguistics que discordou da classificação de Ribeiro, escrevendo o seguinte sobre os apiakás: “A última tribo definitivamente Tupi a ser listada nesta área [Tapajós-Madeira]. A tribo foi dada como extinta, mas muitas famílias foram encontradas no médio Tapajós; vivendo entre os Mundurukú num trecho limitado do rio Canumã; e sabidamente ao longo do baixo Juruena. Todos os indivíduos parecem estar quase completamente assimilados. O Mundurukú e o português são geralmente falados de preferência a sua própria língua.” (Kietzman 1967: 24)

1.1- *O tempo das guerras*

“Misturado” e “espalhado” são as principais categorias empregadas pelos apiakás contemporâneos quando rememoram seu passado, a mistura étnica surgindo nas narrativas como decorrente da dispersão e da dizimação ocorridas na virada para o século XX. A construção do parentesco e a experiência da co-residência são elementos centrais das historicidades indígenas (Fausto & Heckenberger 2007: 11), como, por exemplo, aquela elaborada pelos nativos do baixo Urubamba, na Amazônia peruana. “Misturados” ou de *sangre mezclada* é também a maneira como esses povos pensam a si mesmos, em oposição a outros “tipos de gente” (Gow 1991: 85). P. Gow, que optou por fazer uma etnografia clássica de um povo culturalmente descaracterizado, sublinha a positividade da mistura de tipos de gente distintos para a produção das novas gerações (século XX), que surgem sob o signo da liberdade e da civilização, por oposição à gente “pura” do passado (século XIX), que vivia na escravidão das fazendas, sem acesso à escola e às mercadorias. Neste sentido, os povos nativos do baixo Urubamba são apresentados como “progressistas”, abertos a inovações e voltados para o exterior; sua cultura é tratada como uma variante das estruturas sociais dos povos amazônicos “tradicionais” (: 22).

Por sua vez, A-C. Taylor (2007) propõe que os povos de língua quéchua da Amazônia ocidental, também classificados como “misturados” ou “aculturados”, formam sociedades híbridas, eminentemente transformacionais e ambivalentes, que historicamente serviram de amortecedores para o avanço dos colonizadores, permitindo que seus vizinhos, os belicosos jívaros, mantivessem um grau mais alto de independência. Desse modo, os índios “mansos” teriam elaborado um regime de historicidade complementar àquele elaborado pelos “selvagens” jívaros, a partir de um fundo cultural comum, que explicaria a permeabilidade entre as identidades “manso” e “selvagem”. Tais regimes de historicidade apontariam para uma modulação na relação com a alteridade constitutiva do Eu (Taylor 2007: 158), sendo que o caráter distintivo das narrativas históricas contadas pelos “índios mansos” consistiria na reorganização dos elementos de memória partilhados por todos os moradores de uma mesma região nos termos de uma estrutura ternária, que compreende os seguintes estágios de socialidade imaginada: o “tempo da selvageria”, o “tempo da escravidão” e o “tempo da civilização” (: 155ss).

Esses casos etnográficos revelam a apurada consciência histórica contida em categorias sociais de povos que sofreram de maneira brutal o impacto das frentes

extrativistas na Amazônia e que, num viés culturalista, seriam considerados como de “baixa distintividade cultural”, portanto indignos tanto do interesse antropológico como da assistência estatal, uma postura fortemente criticada por J. P. de Oliveira (1998). Ora, se o foco na coerência e na integração do grupo social se aplica mal a estes e a outros povos – notadamente os povos emergentes do Nordeste (ver J. P. de Oliveira 1999) – não é porque sua configuração sociocultural atual seja desinteressante em si, mas porque as categorias analíticas “tradicional” e “aculturado” são inadequadas para proceder a uma análise desse tipo de fenômeno. Por isso não apresentarei os apiakás como mais um caso de desintegração cultural e social; pretendo, antes, delinear os contornos gerais e os termos centrais de suas narrativas sobre o passado, as quais fundamentam o discurso político da identidade étnica no presente (a análise da categoria “misturados” propriamente será desenvolvida no capítulo 2).

Desse modo, podemos distinguir três períodos na historicidade apiaká, atentando, como pondera A.-C. Taylor, para a tensão inerente ao processo de produção de tipos apropriados de mediação em situações de aguda assimetria de poder, a saber: o tempo das guerras, o tempo do seringal e o tempo da comunidade (este capítulo é dedicado aos dois primeiros períodos. O terceiro período será tratado na Segunda Parte). Tais períodos são entendidos como “picos” ou momentos críticos de mudança, e não como uma progressão fluida e suave (Hill 1988: 7), e correspondem a categorias sociais distintas. Os apiakás contemporâneos afirmam que, quando não conheciam as mercadorias, eram “selvagens”, assim como ainda o são os “parentes” que permanecem na floresta; afirmam, também, que o acesso regular às mercadorias corresponde ao momento do “amansamento” do povo, isto é, à cessação das guerras com povos inimigos. Como se nota, a “selvageria” não é concebida como uma condição irremediavelmente superada, mas como um estilo de vida pelo qual se optou (ainda que em condições adversas); tampouco a “civilização” é pensada como ruptura radical com algo semelhante a uma natureza universal.

Começemos pelos registros escritos. Desde o século XVIII foram produzidos textos que expressam a perspectiva dos viajantes, missionários e colonizadores a respeito do encontro com os povos indígenas na região dos formadores do Tapajós, os quais nos permitem, todavia, entrever o contexto em que se deu esse encontro, fornecendo assim importantes elementos por meio dos quais podemos nos aproximar da concepção apiaká sobre a história, num período que a memória indígena não alcança ou sobre o qual é propositalmente lacônica.

De acordo com M. Menéndez (1981, 1992), a área entre os rios Madeira e Tapajós caracteriza-se por uma alta densidade demográfica indígena desde o século XVII, sendo habitada por numerosos povos tupis e alguns povos macro-jês altamente móveis, que constituíam uma rede de relações intrincada por meio das guerras e das trocas. É possível que tais povos não formassem unidades sociais discretas e duradouras, a exemplo dos tupinambás quinhentistas, cujas aldeias, na costa, compunham um conjunto informe de grupos locais circunvizinhos que não estava sujeito a uma autoridade comum nem tinha fronteiras rígidas (Fausto 1992: 384). Para Fausto:

A inimizade recíproca distinguia grupos de aldeias aliadas, que operavam segundo uma estrutura de tipo ‘rede’: as aldeias, unidas uma a uma, formavam um ‘conjunto multicomunitário’ capaz de se expandir e se contrair conforme os jogos da aliança e da guerra. Os limites dessas unidades não são palpáveis nem definitivos: um dia poder-se-ia estar de um lado, no dia seguinte do outro – inimigos (e cunhados) eram justamente tobajara: ‘os do outro lado’, como sugere a etimologia mais provável do termo. (Fausto 1992: 384)

Os primeiros não-indígenas a se estabelecerem no vale do Tapajós e formadores e a instalar a infraestrutura que possibilitaria sua ocupação posterior foram os jesuítas, na segunda metade do século XVII, os quais organizavam “descimentos” com o intuito de fixar e catequizar os indígenas, caracterizando-se um primeiro movimento de “territorialização” e consequente “mistura” étnica. O estabelecimento da capitania de Mato Grosso e também da de Goiás resultou das disputas territoriais entre as monarquias ibéricas em meados do século XVIII. Ao final do mesmo século, a atividade da mineração, sustentáculo da economia regional, conheceu seu declínio, e os colonos migraram para outros locais, ao passo que a atividade missionária se intensificou.

Antes dos jesuítas, apenas se empreendiam viagens esporádicas para reconhecimento do território, captura de indígenas para escravizar¹⁹ e obtenção de “drogas do sertão” e especiarias (óleos de origem animal e vegetal, castanhas, madeiras, sementes e plantas de utilidades variadas) – as famosas “entradas” e “bandeiras” provenientes do sul da Colônia. Os dois primeiros séculos da colonização europeia da Amazônia caracterizaram-se pela centralidade da atividade extrativista, em detrimento da agricultura e mesmo da mineração. Como praticamente não tinham acesso a

¹⁹ A questão da mão-de-obra sempre foi um problema na Amazônia; a presença de escravos africanos era ínfima, em comparação com as províncias do sul e do nordeste. O recurso à força de trabalho indígena foi motivo decisivo nos conflitos entre colonos e missionários desde o século XVII.

escravos africanos, os colonizadores recorriam à mão-de-obra indígena para a obtenção de produtos silvestres, decorrendo disso as disputas com os jesuítas, os quais reuniam os indígenas em aldeamentos e controlavam sua produção. Em 1757 foi estabelecido, pelo Marquês de Pombal, o Diretório dos Índios para o Maranhão e o Grão-Pará; o decreto foi ampliado para toda a Colônia um ano mais tarde, tendo sido revogado em 1798. O Diretório fazia parte da política de integrar os indígenas às populações regionais, tornando-os povoadores pacíficos das áreas remotas e trabalhadores produtivos; assim, extinguiu o regime das missões, transformando os aldeamentos em vilas; expulsava os jesuítas da Colônia, deixando a colonização a cargo de particulares civis; proibia o uso das línguas indígenas e estipulava a adoção, pelos indígenas, de sobrenomes portugueses; incentivava casamentos interétnicos; legitimava a ação das “tropas de resgate”; instituía o trabalho compulsório e a cobrança de dízimo sobre toda a produção indígena (para uma análise detalhada do Diretório e do contexto em que foi forjado, ver Almeida 1997).

A “descoberta” do rio Tapajós ocorreu em 1592, quando Francisco de Orellana separou-se da expedição do conquistador Gonzalo Pizarro à Cordilheira dos Andes; Orellana navegou pelo rio Napo até a confluência com o Amazonas para obter mantimentos para a expedição principal, chegando até a foz do rio Tapajós. A exploração e ocupação do vale do Tapajós iniciou-se apenas na primeira metade do século XVII, tendo como marcos a fundação da cidade de Belém em 1616 e o reconhecimento da extensão do rio Tapajós em 1626, por Pedro Teixeira, que constatou que os indígenas da região mantinham relações comerciais com castelhanos que desciam o Amazonas (Leite 1943: 357). No entanto, a localização das cabeceiras deste rio deu-se somente em 1742, pelo explorador Leonardo de Oliveira. Desde meados do século XVII, os jesuítas e outros missionários edificaram aldeias ao longo do Tapajós, as quais foram elevadas a vilas em meados do século seguinte.²⁰

Os primeiros exploradores da região registraram o predomínio dos tupinambás e tapajós, povos expansionistas e guerreiros, que praticavam o comércio intertribal e a escravização e vassalagem de grupos menores, mas que sucumbiram em pouco tempo ao contato com o branco, deixando de ser mencionados pelos cronistas após 1690. Ocorre que “o espaço deixado por esses dois grupos passa a ser rapidamente ocupado por aqueles que se achavam sujeitados ou escravizados e registra-se o surgimento de

²⁰ A Aldeia dos Tapajós ou de Todos os Santos, fundada em 1665, tornou-se vila de Santarém em 1758, um centro regional importante, transformado em cidade em 1848.

novos agrupamentos” (Menéndez 1992: 282), sendo que os muras (família linguística isolada), os sateré-mawés (tronco tupi) e os mundurukus (tronco tupi) “parecem ter constituído por longo tempo uma espécie de escudo protetor” para os povos que ocupavam posição mais interiorana na área Tapajós-Madeira (Menéndez 1989: 334).

Por sua vez, o povoamento efetivo da capitania de Mato Grosso iniciou-se na primeira metade do século XVIII, motivado pela descoberta de minas de ouro e pedras preciosas nos arredores de Diamantino, região de cerrado ao sul da capitania, o que tornava a ligação fluvial das áreas interioranas com o porto de Belém uma necessidade premente, a ser satisfeita apenas no século seguinte. A colonização, porém, se dava de forma rarefeita, e o interior da área permaneceu desconhecido até o final do século XIX, e ainda hoje não se pode dizer que a ocupação da porção noroeste do território do atual estado de Mato Grosso esteja concluída.

No século XVIII, as informações sobre aqueles vários povos não-hegemônicos, produzidas por religiosos, funcionários do governo e viajantes, tratam sobretudo de fixar nomes e localizações, contribuindo para formar uma imagem estática e fragmentada de uma região caracterizada pela movimentação intensa e por unidades sociais extensas. Nesse sentido, Menéndez adverte: “Esses etnônimos são a chave para uma compreensão mais precisa da configuração etnográfica do território e, apesar de serem sempre anotados como indicativos de povos ou nações diferentes, muitas vezes correspondem a grupos locais que integram unidades sociais mais amplas” (Menéndez 1992: 281). O autor indica que trabalhos etnológicos mais recentes levam a crer na existência de um *continuum* entre “a sociedade igualitária e a sociedade segmentada para a mesma cultura tupi adaptada à mesma floresta tropical”, desde povos sem metades, clãs ou fratrias, como os kaiabis, até povos com metades exógamas patrilineares não-localizadas, como os mundurukus (Menéndez 1981: 291).²¹

Os apiakás constituíam um desses povos não-hegemônicos mais interioranos; a extensão de seu território era determinada pela empresa guerreira e pela coleta de pedras para seus machados e taquaras para fabricar flechas; percorriam então vastas extensões no encalço de seus inimigos tradicionais, os matanawis (não-identificados), os tapayúnas (ou beíço-de-pau, do tronco macro-jê), os mundurukus e os parabi-tatás

21 No século XIX, o naturalista alemão Carl von Martius havia proposto que os ababas, apiakás, kawahiwas, pochetyts, tapirapes, temauangas e mundurukus, localizados na confluência entre os rios Arinos e Juruena e identificados como “tupi centrais”, pertenceriam a um único povo, o qual, cindido-se ao longo do tempo, teria dado origem a subgrupos que se expandiram territorialmente; restaria por determinar se tais grupos são frações dos apiaká e munduruku ou se diferem deles (apud Menéndez 1991: 290).

(possível subgrupo apiaká), demonstrando grande capacidade de mobilização para a guerra (Guimarães 1865: 317; Nimuendaju 1963a, 1963b). As célebres tatuagens faciais, marca distintiva do povo, retratadas por Hercules Florence no âmbito da expedição chefiada pelo barão de Langsdorff (Komissarov in Monteiro & Kaz 1988) (ver Anexos),²² atestavam as “proezas e valentias nos combates com inimigos”, bem como a participação nos ritos antropofágicos decorrentes das guerras (Castelnau 2000: 333; Guimarães 1865: 312; Nimuendaju 1963a, 1963b). Ao final do século XVIII, ter-se-ia iniciado um movimento de expansão territorial apiaká, que provocou um rearranjo geopolítico na região do médio e baixo Arinos (Menéndez 1981: 361).

A informação mais antiga de que se tem notícia sobre os apiakás data de 1746, e é de autoria de João de Souza Azevedo, o qual, por ocasião da primeira navegação oficial do rio Tapajós a partir de Mato Grosso, menciona um “reino dos Apiacás” no baixo Arinos (apud Fonseca 1880: 68). Naquele ano haviam sido descobertas jazidas de diamante na província de Mato Grosso; sua notícia mobilizou inúmeras “entradas” e “bandeiras” que partiam de São Paulo em direção ao rio Cuiabá e além. A região das cabeceiras do rio Arinos ganhou destaque dois anos depois, em 1748, quando se descobriram aí minas de ouro e diamantes, dentre as quais as célebres minas de Santa Isabel. O tenente-coronel Ricardo Franco de Almeida Serra relata, com pesar, que a hostilidade dos apiakás foi um dos fatores determinantes do declínio daquelas minas (Almeida Serra 1847: 11):

Na margem oriental do Arinos, e não longe da fronteira, lugar da foz do Rio Negro, existem as minas de Santa Isabel, das quaes se fez partilha no anno de 1749, a que concorreu bastante povo; mas a valente e temivel nação Apiassá, que habita aquelles terrenos, e carestia dos mantimentos e generos precisos para a dispendiosa extracção do ouro, as poucas forças de Cuyabá no 20º. anno de sua criação em villa, e finalmente a descoberta dos diamantes e ouro do Paraguay, tudo foi caso urgente para se abandonarem as minas de Santa Isabel, perdendo-se ainda a positiva certeza do lugar da sua antiga existencia. (Almeida Serra 1869: 10).

No mesmo ano de 1748, Mato Grosso foi alçada ao estatuto de capitania, tornando-se independente da capitania de São Paulo. Nesse momento, já estavam em

²² A Expedição Langsdorff ao Brasil teve caráter científico e foi fruto da cooperação diplomática entre os governos imperiais português e russo; percorreu por água o longo e penoso trajeto do interior de São Paulo até Santarém, via Arinos, Juruena e Tapajós, entre os anos de 1821 e 1829 (Komissarov in Monteiro & Kaz 1988). Em 1828, Florence visitou três aldeias apiakás nas margens dos rios Arinos e Juruena e admirou-se da amabilidade do povo; em seu diário, descreve os apiakás como alegres, hospitaleiros, hábeis ceramistas e tecelões, elogia seus enfeites de penas e a aparência das mulheres, e afirma reinar em sua sociedade absoluta igualdade (Florence 1941: 165ss).

curso as negociações sobre o Tratado de Madri, assinado em 1750, uma solução diplomática para as disputas entre Portugal e Espanha envolvendo as colônias da América do Sul. Em respeito ao princípio jurídico do *uti possidetis* (que consagrava a ocupação efetiva do território) que regeu o Tratado, a enorme faixa de terra entre os rios Paraguai, Guaporé, Madeira, Tapajós e Tocantins foi então integrada ao domínio português. A presença de diversos povos indígenas no vale do Amazonas mostrou-se estratégica para as pretensões expansionistas da Coroa portuguesa. Assim se exprime o célebre cronista da Companhia de Jesus no Brasil, Serafim Leite, a respeito do processo consagrado pelo Tratado de Madri:

(...) a Amazônia não cabia à América Portuguesa, pela famosa linha de Tordesilhas. A sua conquista é, por isso, facto de máxima importância para o alargamento do Brasil. E mais do que geralmente se julga, não tanto pela sua contribuição em si, de aproveitamento económico imediato, que o não foi nem ainda é, mas porque, não sendo castelhano, sendo português, o Amazonas constitui-se a grande muralha de água, ao abrigo da qual, no interior do Brasil, se pôde operar, a salvo, a magna gesta da ocupação efectiva. Quando em 1750 chegou a hora de se averiguar o que o Brasil já era, Alexandre de Gusmão não fez mais que consagrar com habilidade uma obra, decidida por outros anteriormente, à custa de lutas e de sacrifícios que iam às vezes ao sangue. (Leite 1943: XI)

Dentre os vários povos indígenas que habitavam essa imensa área, os mundurukus se destacaram por seu número e belicosidade. Tendo inicialmente assumido uma atitude hostil em relação aos colonizadores, em 1795, após uma expedição punitiva enviada pelo governo do Pará ao alto Tapajós, os mundurukus converteram-se em seus aliados e passaram a atuar como “ponta de lança” na ocupação do território, organizando-se em tropas que empurravam os inimigos tradicionais para outros pontos, onde não representassem obstáculo à colonização, em troca de mercadorias (Menéndez 1981: 358).²³ De outro modo, ainda de acordo com Menéndez, os apiakás, inimigos dos mundurukus, aliaram-se rapidamente aos brancos, tornando-se colaboradores importantes das monções que atravessavam o Arinos, o Juruena e o Tapajós (: 362) e também empregados nos entrepostos comerciais no Juruena. É importante lembrar que, no momento em que a frente da borracha avançava para a área (meados do século XIX), o governo e os religiosos estavam ausentes; nessa conjuntura,

²³ Este é um caso de *ethnic soldiering*, semelhante a tantos outros na América Latina. A título de comparação, cito a atuação militar dos lokonos e kariñas contra povos vizinhos, no Suriname, no século XVII, condicionada às disputas territoriais entre franceses, ingleses e holandeses (Whitehead 1996: 27).

os indígenas tinham duas opções: aceitar as condições impostas pelo colonizador ou deslocar-se para zonas ainda não ocupadas pelos brancos.

O registro mais completo sobre os apiakás no século XIX foi escrito pelo cônego jesuíta José da Silva Guimarães, que passou alguns dias em companhia de uma comitiva apiaká em viagem à sede do governo provincial, em 1819. Esta viagem é especialmente interessante porque revela uma atitude de curiosidade em relação aos agentes poderosos e detentores de mercadorias, combinada a um desejo de falar diretamente ao “chefe dos brancos” (em detrimento dos representantes locais do poder centralizado), que se manterá constante até os dias atuais.²⁴

A visita dos apiakás a Cuiabá ocorria no momento da intensificação do comércio entre as províncias de Mato Grosso e Pará, autorizada por D. João VI em 1815. A aliança com os apiakás, habitantes das margens do Arinos, rio por onde se fazia o transporte de mercadorias, mostrava-se estratégica, daí porque o então governador e capitão-general de Mato Grosso, marquês de Aracati, ordenara que se tratasse “com a maior humanidade possível a numerosa e guerreira nação Appiacás” (: 305), que até poucos anos antes representava um obstáculo às expedições oficiais, como foi o caso da investida contra a expedição de Manoel Gomes dos Santos, em 1805, no Arinos (Castro & França 1868: 115). O cônego explica que

Vivia esta nação desconfiada, porque os primeiros navegantes do rio Arinos tinham disparado alguns tiros de espingarda para se desembaraçarem defensivamente dos guerreiros d’ella, que, vindo a reconhecê-los, principiaram a fazer hostilidades, que se devia evitar, visto não attenderem aos signaes, que se lhes dava de paz e concordia. Com a frequência da navegação, e com os presentes que lhes mandou fazer o dito Capitão General, começaram a apparecer aos viajantes, e até entraram a admitir em suas aldêas alguns Brasileiros, que ahi quizeram ficar, com os quaes se foram familiarizando, e d’elles colheram as noticias precisas para o conhecimento que haviam ter do nosso character e da nossa obsequiosa correspondencia. (Guimarães 1865: 305)

Ao final da estada em Cuiabá, anota Guimarães, o governador teria presenteado os indígenas com roupas e outros objetos, oferecendo ao cacique um uniforme militar completo; o grupo teria se admirado sobretudo da espada, afirmando que serviria para “cortar as cabeças dos Tapanhónas, seus figadaes inimigos” (Guimarães 1865: 314). A atitude pacífica em relação aos brancos contrastava, assim,

24 Os apiakás apreciam muito fazer e ouvir relatos sobre viagens. Os homens influentes se compraziam em me contar diversas histórias sobre longas viagens, realizadas nos séculos XX e XXI, para centros políticos como Alta Floresta, Apiacás, Cuiabá e Brasília, aonde iam exigir respeito a seus direitos, bem como sobre expedições em busca dos parentes “isolados” no Pontal e no rio Apiacás.

com o circuito de guerras de vingança ainda vigente com os povos vizinhos. Tendo como intérprete um brasileiro que vivia havia alguns anos numa aldeia apiaká e acompanhava a comitiva, o religioso anotou que

Os Appiacás fazem a guerra, não por ambição, mas pelo desejo de vingar sua nação, excitado pelos seus anciões, que conservando ódio implacável a seus antigos inimigos, recontam em suas palestras as passadas affrontas que sofreram d'esta ou d'aquella nação, estimulando assim os moços a procurar vingança, que sempre lhes aconselha. Por isso é a guerra amiudadas vezes promovida pelo povo, que a pede ao cacique, e este outras vezes é que a determina, mandando fazer os aprestos necessários, e solicitando o auxilio das outras aldêas, cujos caciques nunca o podem negar. (...) A guerra dos Appiacás é sempre feita por traição (...) Os seus prisioneiros são conduzidos às aldêas, onde com grande aparato são comidos, não só pelos guerreiros, como pelas mais gentes das mesmas aldêas; dando-se cuidadosamente esta vianda aos meninos, aconselhando-os que sejam intrepidos desde já, para se regalem com tão saborosa comida. Para se emprehender a guerra é preciso consultar aos pagés, que são certos embusteiros mais espertos, que a massa geral da nação, os quaes se dizem adivinhadores (...) (Guimarães 1865: 308ss)

À guisa de conclusão, o religioso esclarece que:

(...) tudo escrevi, para que com o auxílio de taes noticias, e *com o socorro d'estes selvagens*, se possa alcançar um dia a civilização d'esta nação, e de muitas outras, d'onde sahirão ainda grandes colonias proveitosas, não só para salvação de tantas almas, que estão fora do grêmio da Igreja; como para augmento da população da extensíssima, mas despovoada província de Matto Grosso, e para os novos descobertos, que se podem esperar n'aquelle rico terreno, até agora desconhecido (Guimarães 1865: 307 – ênfase adicionada).

A partir de 1819, não mais se encontram menções a ataques de apiakás a estabelecimentos de colonos, e sua cordialidade em relação aos viajantes será ressaltada daí em diante. Os apiakás aparecem então como colaboradores dos colonizadores, atuando como remadores e guias valorosos, em troca de objetos industrializados, durante o penoso processo de estabelecimento da rota comercial que ligava os “dilatados sertões” do Tapajós ao importante porto de Belém.

Em 1844, o viajante francês F. de Castelnau conheceu alguns apiakás em Diamantino, registrando que “Os Apiacás vivem nas melhores relações com os cristãos, mas mantêm guerra permanente contra os outros índios e devoram os prisioneiros” (Castelnau 2000: 329). Castelnau fornece informações relevantes e detalhadas sobre o povo, acrescentando que “diversas pessoas que tinham visitado a referida tribo confirmaram todos esses fatos” (: 332). O tema principal do relato é a guerra e os ritos dela decorrentes, semelhantes aos ritos tupinambás (Fernandes 1970, Métraux 1979),

mas há também menções à crença na vida *post mortem*²⁵ e ao padrão de assentamento que complementam o relato do cônego Guimarães:

No dia 29, depois do meio-dia, trouxeram-nos vários índios Apiacás, um dos quais era bastante inteligente e sabia falar um pouco de português. Este homem tinha a pele muito clara e uma fisionomia tão meiga que era difícil imaginar-se que fizesse parte de um povo antropófago. O sinal característico desta tribo consiste em três linhas horizontais, feitas com o suco do genipapo e localizadas acima e abaixo da boca, de modo a formar uma espécie de quadrilátero. Obtive do índio a que me refiro os seguintes informes: Os Apiacás habitam os rios Arinos e Juruena; (...) Cada homem possui duas mulheres, só aos chefes sendo permitido ter três. (...) Estes índios acreditam num Ente Supremo, e parece mesmo que a este dirigem orações. Admitem a imortalidade da alma, pensando que após a morte ela se vai para os campos, onde sem a necessidade de fazer plantações, medrarão sempre bons frutos. Quando morre alguém, faz-se o enterramento dentro da própria casa. Na guerra, os Apiacás matam todos os inimigos adultos, deste ou daquele sexo; fazem-lhes depois o corpo em pedaços e os assam. As crianças são feitas prisioneiras e levadas para o aldeamento, onde são criadas com as outras e bem tratadas. Fazem-nas todavia trabalhar no campo, amarrando-as duas a duas pelo pescoço, com uma corda. Quando dois ou três desses infelizes chegam aos doze ou catorze anos, faz-se uma grande festa no aldeamento, ouvindo desde a manhã soarem as trompas de todos os lados. Toda a população se veste com os ornatos mais vistosos de penas de arara. Os pequenos prisioneiros são trazidos para o meio de um círculo em que se alinha toda a tribo, ficando atrás deles os chefes das famílias que os tomaram para criar. Estes, a um sinal dado fazem-lhes estourar a cabeça a macetadas, os corpos sendo em seguida devorados, por entre diabólicas danças que duram toda a noite. Ocasões há em que se poupam as raparigas durante cinco ou seis anos antes de matá-las. Todos quantos não pertençam à tribo serão assim infalivelmente sacrificados. (...) De resto, os Apiacás matam os inimigos no campo de batalha, mas não os torturam. (...) Os Apiacás mantêm guerra contra os Mutoniuenes e os Sitiúvas que são por igual antropófagos. O ouro, segundo contam, é abundante nas terras em que habitam, mas dele não fazem nenhum caso, tendo-o como o deus dos brancos. Os Apiacás têm os seus feiticeiros, dormem em redes e habitam aldeamentos constituídos de uma única habitação feita de paus e de tamanho bastante grande: para abrigar várias centenas de habitantes. Informou-me ainda o mesmo índio que o rio Juruena é habitado por quatro nações indígenas: os Apiacás, os Oropiás, que falam a mesma língua (...), os Bororós e os Cauaívas, que foram repelidos para as margens do rio, pelos Apiacás (Castelnau 2000: 332-3).

As guerras de vingança, a captura de cabeças e os ritos antropofágicos configuravam uma matriz cultural tupi na região dos formadores do Tapajós. Numa reinterpretção das guerras de vingança e dos ritos antropofágicos praticados pelos

²⁵ A descrição de Castelnau sobre a vida *post mortem* apiaká evoca o Guajupia, espécie de paraíso terrestre dos tupinambás antigos (Métraux 1979: 112), para onde iam os guerreiros e demais homens valorosos, onde as almas “viviam em abundância, saltando, cantando e divertindo-se sem cessar” (Fernandes 1949: 195). Os apiakás com quem convivi em 2007 dizem que a alma dos mortos vai para o paraíso, um lugar agradável onde ficam na companhia de Bahira (ver capítulo 4).

tupinambás, analisados por F. Fernandes nos anos 1950, Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1986) propõem que a vida social daqueles indígenas era função da produção do par matador-inimigo, de tal modo que a necessidade de vingança, decorrente do canibalismo, colocava em relação de hostilidade permanente os grupos envolvidos em confrontos (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1986: 65), não tanto no sentido de evocar relações passadas, mas, sobretudo, no de estabelecer as bases para relações futuras.

Para estes autores, o ponto principal é que o inimigo morto em terreiro deixava uma memória de vingança que cabia aos vivos honrar; dessa forma, “os inimigos passam a ser indispensáveis para a continuidade do grupo, ou melhor, a sociedade Tupinambá existe no e através do inimigo” (: 70). A memória assim posta a serviço do futuro leva os autores a classificar as sociedades tupis como “máquinas de tempo” (em oposição às “máquinas de suprimir o tempo” em que se constituiriam as sociedades jês), como sociedades que têm consciência de sua história e lhe conferem papel central em sua auto-inteligibilidade (: 75). A guerra de vingança tupinambá exprimiria, pois, “a abertura para o alheio, o alhures e o além: para a morte como positividade necessária” (: 76).

Reafirmando a tese de Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, Fausto (1992) explica que

A continuidade da vindita era fundamental para uma sociedade que, em sua única grande cerimônia coletiva, tinha em seu centro o inimigo, e não a imagem unificadora da chefia ou de um corpo social homogêneo, como pensaria P. Clastres. Uma economia política da destruição, voltada para o exterior, que fazia da morte (guerreira) uma condição da vida social. (Fausto 1992: 393)²⁶

Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro afirmam que a quebra do crânio do inimigo era mais importante que a antropofagia para os tupinambás quinhentistas (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1986: 60). Os apiakás e os kaiabis não dedicavam às cabeças de inimigos o tratamento ritual altamente elaborado verificado entre os mundurukus, mas um velho munduruku no baixo Teles Pires me disse que os

²⁶ Ver o instigante artigo de Kelly Luciani (2001) para uma análise das guerras e do processo de produção de pessoas entre os tupinambás inspirada na teoria da troca melanésia. O autor demonstra a centralidade dos processos e substâncias corporais para diversas concepções de pessoa na Amazônia, interpretando-as do ponto de vista da pessoa melanésia, eminentemente dual e divisível, transformacional e transacionável. De modo a corroborar a hipótese de Luciani, recordo o argumento de Fausto (1992: 392) de que a morte em praça pública era a morte desejável não apenas por ser heroica, mas também por sublimar a porção corruptível da pessoa.

apiakás “antigos” faziam cintos com dentes de inimigos mortos em guerra (especialmente brancos), e Guimarães (1865: 308) menciona que os homens apiakás presenteavam suas esposas com colares de dentes de inimigos, enquanto os kaiabis atribuíam enorme importância à quebra do crânio (Senra 1999) e confeccionavam colares com os dentes do inimigo.

P. Menget afirma que as cabeças valorizadas pelos mundurukus eram as de inimigos de outros grupos, especialmente os parintintins, sateré-mawés e apiakás, não havendo referência à caça a cabeças de brancos (Menget 1993: 314). As cabeças-troféu eram objeto de um longo e complexo ritual que focalizava a dinâmica da reprodução geral (: 318) e exprimia a hostilidade em todos os níveis sociais e cosmológicos (: 320), evocando o evento da morte em terreiro dos inimigos dos tupinambás (: 315).²⁷

Tais práticas, que tanto aguçavam a curiosidade dos europeus, provavelmente foram abandonadas na segunda metade do século XIX. Nesta época, os povos indígenas no norte da Província, estabelecidos ao longo do sistema fluvial Arinos-Juruena-Tapajós, tornaram-se importantes para os governos de Mato Grosso e do Pará (o rio São Manoel, mais tarde batizado de Teles Pires, só seria explorado no século XX), região que abrigava muitas riquezas naturais, alvo do interesse de particulares paulistas e dos governos provinciais de Mato Grosso e Pará. Surgiu então a necessidade de averiguar ou, mais propriamente, de definir sua “índole” em termos do grau de utilidade ou de ameaça que representavam para os empreendimentos do governo centralizado.

Em 1837, o presidente da Câmara Legislativa Provincial em Cuiabá, José Antônio Pimenta Bueno, destaca a “boa índole” dos apiakás e os serviços que eles poderiam prestar na navegação do Juruena para o Pará. Em 1846, o presidente da Província de Mato Grosso, Ricardo José Gomes Jardim, escreveu que os apiakás eram “uma nação pacífica e numerosa” – somavam então aproximadamente 2.700 pessoas – “que por si mesma tem procurado a civilização” (Gomes Jardim 1869: 550). Exímios canoeiros, pescadores e agricultores, os apiakás colaboravam com os colonizadores na navegação e no fornecimento de alimentos, grandes conhecedores que eram – e são – daqueles rios e matas.

Nesse contexto político-administrativo, foi criada em 1848 a Diretoria Geral de

²⁷ Os jurunas (tupis) também faziam troféus com cabeças de inimigos, mas, assim como parecia ocorrer entre os apiakás e diferentemente do que se passava com os mundurukus, suas guerras não podem ser caracterizadas propriamente como guerras de caça de cabeças. Os jurunas explicam o valor da cabeça-troféu pela “alegria” que ela lhes proporcionava durante as festas – as grandes cauinagens que encerravam os ritos de homicídio (Stolze Lima 1995: 335).

Índios da Província de Mato Grosso; num relatório, o primeiro diretor geral classificava da seguinte maneira as sociedades indígenas na Província: “1) as que vivem sob nossas vistas; 2) as que, vivendo ainda no primitivo estado de independência, todavia relacionam-se connosco; 3) as que nos hostilizam e mostram-se não dispostas a mudar seu modo de existência”. E. P. Barros (1987) demonstra como esse esquema classificatório norteou a política indigenista imperial até o final do século XIX. Os apiakás, sublinhe-se, foram arrolados na segunda categoria, e a expressão “primitivo estado de independência” refere-se principalmente à prática de guerras e antropofagia.

Estabelecida, enfim, a rota comercial entre Cuiabá e Belém, outro importante problema se impunha aos governantes: o povoamento e a extração organizada de riqueza de uma região considerada longínqua e inóspita. Quais seriam, então, os melhores povoadores e os trabalhadores mais capazes? Nos registros da segunda metade do século XIX, de maneira geral os apiakás figuram como “dóceis”, “trabalhadores” e sobretudo “úteis” para o Império, em oposição aos “ferozes” e “perigosos” kaiabis (tupi-guaranis), tapayúnas, parintintins (tupi-guaranis) e nambiquaras (família isolada). A referida colaboração, no entanto, não vigorou o tempo todo, em toda parte; foi, antes, uma estratégia relacional localizada adotada pelos índios.

Assim, em 1854, um morador de Diamantino informou ao Presidente da Província que os apiakás estavam reduzidos a menos da quarta parte da população registrada para os primeiros anos do século XIX, tendo sido salvos da extinção pela “forte e guerreira nação Munduruku” (Prudêncio 1904: 7). A natureza da relação com os mundurukus, no entanto, é equívoca; o engenheiro M. G. Tocantins (1877), de passagem pelo alto Tapajós em 1875, relatou que os mundurukus perseguiram os apiakás até que estes se estabeleceram no Salto Augusto (médio Juruena). Alguns anos depois, em 1861, o geógrafo inglês W. Chandless, partindo de Diamantino, encontrou índios apiakás no rio Arinos, escrevendo que: “Os Apiacares são uma pequena tribo, e a primeira que encontramos que entende a Língua Geral: diz-se que uma grande parte da tribo, não desejando manter relação com os brancos, retirou-se e se estabeleceu no rio São Manoel (Teles Pires)” (Chandless 1862: 273).

Naquele momento, os apiakás iniciavam seu deslocamento para o norte, onde, nas décadas seguintes, acabaram se deparando com outras turmas de seringueiros, provenientes do Pará. Desenrolava-se então a Guerra do Paraguai (1864-1870), que isolara Cuiabá e forçava a intensificação do comércio através dos tributários orientais

do Amazonas, especialmente o Tapajós, em detrimento do Madeira.

Passemos agora ao estudo da concepção apiaká sobre o contato e as mudanças subsequentes, tendo em mente que a análise das categorias centrais da historicidade indígena pode nos ajudar a desnaturalizar conceitos que se emprega de modo muitas vezes irrefletido, bem como a superar os termos do discurso simplista da aculturação. A grande questão a considerar, e que, por ora, posso apenas enunciar, é a dos mecanismos indígenas de produção da transformação, algo como uma teoria nativa sobre o processo de recriação das tradições.²⁸

1.2- *O tempo do seringal*

O passado a que se referem os apiakás em suas narrativas corresponde aos últimos anos do século XIX, quando a frente da borracha estava plenamente estabelecida na borda meridional da Amazônia. Tais narrativas tematizam o processo de declínio populacional, mistura étnica, dispersão territorial e progressiva “civilização” por que passaram estes indígenas. O traço mais marcante da memória apiaká é a afirmação da adesão voluntária ao modo de vida “civilizado” que consiste, basicamente, em acesso regular a mercadorias e contato com a fé católica. Estes apiakás que se definem como “mansos” e que passaram a viver em “comunidade” no século XX, opõem-se aos “parentes” que se internaram na mata e ainda vivem de modo independente e “tradicional” – os “isolados” do Pontal.

Em meados do século XIX, o estabelecimento da frente da borracha assumiu proporções catastróficas para os povos indígenas da região. As utilidades da *Hevea brasiliensis* começaram a ser divulgadas na Europa pelo naturalista francês Charles de La Condamine, que viajou pelo Amazonas em 1743 e observou que os indígenas extraíam um líquido viscoso daquela árvore, o qual, após coagulado, transformava-se numa substância maleável, elástica e impermeável, porém muito sensível a alterações de temperatura (Weinstein 1993: 22). A região amazônica passou a exportar borracha bruta para a Europa nas primeiras décadas do século XIX, permanecendo como única produtora mundial até 1880. A baixa Amazônia foi a sub-região com o envolvimento

²⁸ Esta proposta aproxima-se do projeto de antropologia reversa de S. Kirsch (2006), inspirado na análise de R. Wagner sobre *cargo cults* na Melanésia. Kirsch fala em modos indígenas de análise e se propõe pensar de que forma eles impulsionam ações políticas num cenário internacional dominado pelo capital. O autor demonstra que, na Melanésia, as transformações sociais são concebidas como trocas – um ótimo exemplo de historicidade que manteremos em mente ao longo da tese.

mais longo com o negócio da borracha, sediando o mais importante centro comercial regional, Belém. No Pará, as maiores concentrações de *Hevea* ocorriam na região das ilhas e ao longo dos sistemas fluviais do Tapajós e do Xingu, cujos cursos principais contam com muitas quedas d'água, o que torna a navegação extremamente difícil (: 57).

O aumento estrondoso da demanda por látex foi impulsionado pelo desenvolvimento da indústria de pneus, após 1900. A partir de 1912, no entanto, países asiáticos tiveram sucesso no cultivo da *Hevea*, sobrepujando a produção dos seringais nativos amazônicos. De acordo com B. Weinstein, a borracha teve um impacto limitado na economia amazônica, na medida em que as relações tradicionais de produção e de troca não foram alteradas significativamente; para a autora, a indústria da borracha acomodou-se a um modo de produção pré-capitalista.

O negócio da borracha conheceu sucessivos momentos de pico e de declínio, sujeito que estava às flutuações de preços do mercado internacional e desamparado pelo Estado brasileiro. O padre João de Moura e Silva, profundo conhecedor da região, fala em quatro etapas da indústria da borracha no norte de Mato Grosso, protagonizadas por diferentes atores, a saber: i) nos anos 1870, o major José Vieira da Silva Coqueiro atingiu o território rikbaktsa, ao longo dos formadores do Juruena; a *Hevea* era cortada a machadinha e o látex era defumado; ii) em 1912 foi lançado o Plano Brasileiro de Defesa da Borracha, que contou com o apoio da linha telegráfica estabelecida por Rondon; nesta etapa, o alego (faca afiada, retorcida e presa a um cabo) substituiu a machadinha; iii) em 1942, João Alberto Lins de Barros retomou a exploração de seringueiras, com apoio do Banco da Borracha, mais tarde incorporado ao Banco de Crédito da Amazônia; o látex passou a ser coagulado em canecos fixados ao pé das árvores; iv) a última etapa, iniciada em 1968, caracterizou-se pela exploração de seringueiras enxertadas, incentivada pelo governo federal (Moura In Dornstauder 1975: 4).

Cercados por seringueiros, a maioria dos apiakás acabou se engajando na extração de látex, mas, ao final do século XIX, uma fração do povo retornou para a floresta, recusando terminantemente o contato com os brancos.

Em 1895, H. Coudreau registrou, no baixo Juruena, aproximadamente 100 índios apiakás vivendo em cinco aldeias, duas delas chefiadas por seringueiros não-indígenas (Coudreau s. d.: 238). O livro de Coudreau traz um desenho do “capitão” Benedito, chefe dos apiakás que viviam nas imediações da cachoeira São Florêncio, bem como a informação de que a importante maloca apiaká chamada Bananal Grande

havia sido incendiada, em 1892, pelos tapayúnas, na ausência de seus moradores (: 107). O “capitão” Benedito é o homem representado como no. 5 no Diagrama 5.1.

No alto curso do rio Tapajós, o viajante deparou-se com índios sateré-mawés e mundurukus engajados na indústria de extração de látex, reduzidos numericamente e ligados a “regatões” e seringalistas por relações de dívida, no âmbito do sistema de aviação. Por sua vez, acima do Salto Augusto, barreira natural no baixo curso do rio Juruena, os tapayúnas, nambiquaras, parintintins, bakairis (carib) e kaiabis ainda resistiam bravamente ao contato com os brasileiros. O livro de Coudreau oferece um rico panorama de todo o vale do Tapajós nos últimos anos do século XIX. Chefiando uma comissão científica enviada pelo governo do Pará, Coudreau reuniu informações geográficas, econômicas e etnográficas com o objetivo declarado de fornecer ao governo paraense elementos para uma estratégia de colonização da região do Pontal, um triângulo de mata fechada delimitado pelos rios Juruena e Teles Pires, disputada, naquela época, com o governo mato-grossense.

Tendo como ponto de apoio na jornada casas de seringalistas e, como guias, índios das etnias apiaká e sateré-mawé, a expedição atravessou a região de seringais, visitou aldeias e conviveu intimamente com os moradores brasileiros desse Contestado,²⁹ particulares que desenvolviam suas atividades comerciais sem a autorização do governo. Coudreau descreveu a área como um deserto, contendo riquezas naturais ainda inexploradas. Naquela época (e ainda hoje), as cidades paraenses de Itaituba e Santarém eram centros comerciais importantes, bastante frequentados pelos mundurukus e apiakás.³⁰

No ano de 1910, foi instalada a estação de telégrafo no alto Juruena, no território nambiquara. Em dezembro de 1911, uma equipe da Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas foi incumbida de realizar a exploração dos rios Juruena e Tapajós, a partir de Cuiabá. O relatório do capitão Manoel Theophilo da Costa Pinheiro informa que “Os Apiacás, de que tínhamos certeza encontrar no Salto Augusto, nem vestígios vimos”, porém, “no Salto Augusto, pela margem esquerda, viram-se velhos signaes de um grande aldeamento dos Apiacás (do grupo tupi), de onde o barbaro collector do S. Manuel, Paulo Correia, posteriormente assassinado pelos seus sequazes, mandára expulsar aquelles índios matando grande

²⁹ Até hoje o Pontal do Mato Grosso é reivindicado pelo estado do Pará.

³⁰ Os primeiros assentamentos de colonos ao sul de Itaituba foram estabelecidos apenas nos anos 1850. A navegação a vapor ligando Itaituba a Santarém foi inaugurada nos anos 1870.

parte delles, para roubar-lhes as mulheres” (Rondon 1915: 42). A jusante da cachoeira das Furnas (médio Juruena), na margem esquerda do rio, os viajantes encontraram campos bem cuidados, “que parecem ser de Apiacás” (: 72).

Informações relevantes sobre a região do alto Tapajós são encontradas no livro do proeminente comerciante e prefeito de Itaituba, R. P. Brasil, publicado em 1910:

O Governo procurou chamar os Tapuyos do Tapajós ao convívio social, aproveitando-lhes os braços para maior incremento da industria extractiva e para a cultura do solo, mandando, por vezes, frades, em missão, tratar da catechese. Nada, porém, de practico, positivo e útil conseguiu, apesar das quantias despendidas. Foram os negociantes que realizaram os desejos da communhao paraense, aventurando-se, pouco a pouco, para além e mais distante, marcando os caminhos pelas cachoeiras e abrindo trilhos nas matas densas. E hoje, com relativa felicidade, é dado chegar aos limites do Estado e amontoar os productos naturaes, que engrossam a fortuna publica (Brasil 1910: 10).

A contenda territorial e fiscal com o estado de Mato Grosso estendeu-se por todo o século XX. Animados com os lucros provenientes da borracha, particulares paraenses empreendiam a colonização do alto Tapajós, chegando a solicitar o apoio de missionários que tornassem disponível a força de trabalho indígena por meio da pacificação dos povos ainda arredios que habitavam a região, porém recusando uma presença mais efetiva do Estado: “O Tapajós povoa-se só pelo esforço individual e absolutamente não é necessário, para tanto, empresas subvencionadas de povoamento e civilização” (Brasil 1910: 63), decretava aquele negociante, ao mesmo tempo em que exortava os patrícios a perseverarem na empresa colonizadora: “As margens do Tapajós, mesmo estas, nas cachoeiras e na maioria dos logares, estão ainda inexploradas, inoccupadas. Todavia, têm borracha, muita borracha!” (: 87). A propósito da numerosa população munduruku na região, o comerciante vislumbrava os benefícios advindos da exploração de sua força de trabalho, especialmente no que toca o transporte dos gêneros, problema crucial numa área de muitas cachoeiras:

Comprehende-se o que seria o aproveitamento d’esses dois mil braços vadios e fortes nos diferentes serviços do commercio e da industria. Basta dizer que os negociantes da zona transportam com penosas difficuldades os cereaes de primeira necessidade, todos importados, o que se tornaria desnecessário se houvesse as missões, pois que, com o aproveitamento dos índios ociosos, ellas produziram fartamente os gêneros de maior consumo no Tapajós (: 107).

A virada para o século XX foi um período particularmente nefasto para os apiakás, que começaram a ser perseguidos sistematicamente em 1902, por ocasião da

instalação da sede da Coletoria de Impostos de Mato Grosso no local chamado Barra de São Manoel (ponto a jusante da confluência entre os rios Juruena e Teles Pires, já no Tapajós, que hoje é uma vila pertencente ao estado do Amazonas), dentro dos limites da área disputada com o governo do Pará. Em 1910, a produção total de borracha do município de Itaituba era de 655 mil quilos, mas o coletor do Mato-Grosso cobrava impostos sobre a produção do baixo Teles Pires, na margem direita (lado paraense), que chegava a 71 mil e quinhentos quilos (Brasil 1910: 90). R. P. Brasil exprimiu a indignação dos negociantes paraenses com o fato:

Tenho procurado todos os meios para chamar a atenção sobre este ponto, de modo que o município de Itaituba e o Estado do Pará deixem de soffrer tal lesão. Há mui pouco tempo, conferenciei, largamente, com os Ex.mos Srs. Governador do Estado e Chefe de Policia, referindo todo o verdadeiro sobre actos criminosos, de pura selvageria alguns, praticados pelos agentes fiscaes do vizinho Estado – homens que, por vezes, têm patenteado instinctos sanguinários. O penúltimo agente, Paulo Corrêa, victima de seus próprios sequazes, como consta, assassinou barbaramente diversos moradores d’aquella abandonada região; o actual, Francisco da Silva Paes, fero e truculento, tem mandado assassinar diversos moradores, não respeitando os seus sequazes, também para homicídios, o território paraense. Tudo isto ficou provado por mim, na qualidade de Prefeito de Itaituba (Brasil 1910: 91).

Naquele momento, o preço da borracha no mercado internacional havia caído consideravelmente. Sucessivamente, os quatro primeiros coletores em Mato Grosso, Thomaz Carneiro, Ernesto Carneiro, Fabio Freire e Paulo Corrêa, moveram guerra contra os apiakás, chegando a dizimar uma aldeia inteira na cachoeira São Florêncio, no baixo Juruena (Rondon 1915).

Um dos principais motivos alegados para as perseguições era a captura de mulheres apiakás, mas a recorrência dos massacres e violências contra os trabalhadores da frente da borracha indica que esta era a regra no regime de trabalho que então vigorava na região, com o consentimento (tácito ou não) do Estado. Em conferência proferida em 1915, o Marechal Rondon denunciou os desmandos de Paulo Corrêa, qualificando sua atitude como “bárbara e cruel” (Rondon 1915: 42). Apenas por volta de 1910 as violências tiveram fim, com a chegada do coletor José Sotero Barreto, que reuniu 32 sobreviventes apiakás na Barra de São Manoel, os mesmos que foram encontrados pelo já citado capitão Manoel Theophilo Costa Pinheiro, membro da “Comissão Rondon”, em 1912 (Pyreneus de Sousa 1916, Rondon 1916: 218).

As relações amigáveis estabelecidas com os brancos no século XIX deterioraram-se na virada para o século XX. Quando falam sobre a história do povo, os

homens influentes destacam os massacres empreendidos por particulares contra o povo naquele momento. Uma história emblemática para os apiakás é a da morte do citado Paulo Corrêa, patrão poderoso, na primeira década do século XX. De acordo com um dos últimos falantes do idioma apiaká:

Tinha uma índia apiaká, a mulher do Paulo Corrêa, era ela que atiçava o pessoal dele para matar apiaká: ‘Pode matar apiaká, apiaká não presta.’ Aí o pessoal sentava o pau, lá na Barra. Aí os apiakás fugiram da Barra, foram para o São Tomé, foram fazer a aldeia Apiakatuba: ‘Aqui é nosso lugar, Apiakatuba’, se escondendo por causa daquele pessoal. Aí foi indo, até que terminou essa briga deles, os apiakás ficaram mansos, acabou o medo dos brancos. (...) Eles pegaram a cabeça do Paulo Corrêa lá na Barra mesmo, o guaxeba dele, branco mesmo, entregou para os apiakás: ‘Aqui a cabeça do seu *cunhado*; ele matava um monte de parente de vocês, agora vocês levam para a aldeia de vocês.’ Aí eles foram por terra de novo; atravessaram o rio Bararati e o Ximari, na banda do Amazonas. Quando chegaram na boca do São Tomé, atravessaram para esse lado do Pontal. Aí pegaram a estrada deles e vieram embora. Chegaram na aldeia, falaram: ‘Olha a cabeça do Paulo Corrêa. O amigo dele mesmo entregou a cabeça para fazer festa. Então nós trouxemos.’ Aí pintaram a cabeça dele de urucum, botaram urucum no buraco dos olhos dele, riscaram tudo, passaram jenipapo, ficou pretinho, tornaram a riscar do outro lado, aqueles riscos no rosto, ficou diferente. ‘Você conhece aquele cara que matava nossos parentes?’ ‘Não.’ ‘Olha aí ele’, o capitão dizia. Era assim. Mas era festa direto, vários dias. Dizem que ele matava gente demais, até branco ele matava.

Contando a mesma história, o atual cacique de uma das aldeias apiakás, bem mais jovem, acrescentou: “Eles fizeram festa para comemorar a libertação do povo e a morte da onça que estava comendo os parentes.” Como se nota, o tempo do seringal inicia-se com a última guerra travada nos moldes tradicionais. Os apiakás parecem empregar o nome “Paulo Corrêa” como uma figura de linguagem, uma posição discursiva que pode ser ocupada por diferentes pessoas, e que remete à configuração do modo de vida contemporâneo.

O tratamento dispensado à cabeça de Paulo Corrêa destinava-se a torná-la irreconhecível, isto é, a transformá-la fisicamente em cabeça de inimigo, para que pudesse ocupar o lugar constitutivo reservado à alteridade no simbolismo tupi. De acordo com C. Fausto (2001), a diferença subjetivada do inimigo morto seria o principal butim das guerras de vingança do passado. Este autor interpreta a guerra ameríndia como uma espécie de consumo produtivo, explicitando seu aspecto de destruição e gasto produtivo. Afastando-se da hipótese de Lévi-Strauss (1976), segundo a qual a guerra resulta de uma relação matrimonial ou comercial mal-sucedida,³¹ Fausto

³¹ O mérito da hipótese de Lévi-Strauss (1976) é apontar para o caráter integrativo da guerra e dos ritos

defende que a guerra não pode ser reduzida à esfera da circulação nem confundida com a operação da troca (: 328); sua posição é a de que se deve olhar também para a destruição e o consumo dos corpos para compreender o processo produtivo ameríndio.

O abandono das guerras de vingança e da antropofagia, práticas de importância capital para os apiakás até a segunda metade do século XIX, de acordo com Guimarães (1865) e Nimuendaju (1963a, 1963b), trouxe consequências decisivas para a reprodução sociocultural do povo. Não é possível avaliar em que medida a catequização e a redução populacional devida a epidemias e a massacres influenciaram a renúncia coletiva, mas é extremamente significativo constatar que a festa com a cabeça de um branco poderoso assinala, nas narrativas dos velhos apiakás, o desfecho da era das guerras: “Aí foi indo, até que terminou essa briga deles, os apiakás ficaram mansos”. A “mansidão” que caracteriza os apiakás misturados no presente ganha assim uma inscrição temporal mais ou menos precisa (início do século XX) e uma nova camada de significado, pois que não se refere apenas ao acesso regular a mercadorias e à fé católica, mas também à cessação dos confrontos bélicos.

A relação entre ambos os eventos – acesso às mercadorias e ao catolicismo e interrupção das guerras – parece, aliás, ser concebida pelos apiakás como uma substituição brusca (e não uma evolução linear) da qual eles foram co-autores em alguma medida. Assim, as longas perseguições a inimigos a serem canibalizados foram de certa forma substituídas pelo acesso negociado a bens industrializados e à liturgia da salvação, exprimindo o início de uma nova época histórica, em que os apiakás adotaram um estilo de vida diferente no qual, contudo, a alteridade continua desempenhando papel constitutivo.

C. Fausto cunhou o termo “desjaguarificação” para se referir à negação do canibalismo como condição geral do cosmos e mecanismo de reprodução social, tal como experimentada, por exemplo, pelos guaranis contemporâneos, cuja cosmologia se caracteriza pela disjunção de elementos intimamente ligados em outras cosmologias tupi-guaranis, designadamente o guerreiro e o xamã (Fausto 2005: 396). Após séculos de contato intensivo com a fé católica, os guaranis teriam suplantado o pólo-jaguar de seu xamanismo, associado ao sangue, à caça, à morte, à guerra e ao exterior, passando a adotar a ética do amor e da mansidão, voltada para o interior do grupo, e selecionada

antropofágicos dela decorrentes, que consistiria em prover uma imagem de grupo coeso em relação ao exterior, bem como uma possibilidade de alteração de status social. Em linhas gerais, a tese de F. Fernandes (1970) sobre a guerra tupinambá é bastante semelhante à de Lévi-Strauss.

em detrimento de outros imperativos católicos, como a punição e o inferno. Creio que um processo análogo se deu entre os apiakás no século XX (ver capítulo 4).

Por sua vez, a onça, animal singular na cosmologia de vários povos tupi-guaranis, é especialmente temida pelos apiakás, além de ser o principal animal em que um co-residente pode se metamorfosear para praticar ações nefastas na aldeia³² e o pior xingamento que se pode dirigir a um afim que não corresponde às expectativas criadas pelo casamento.³³ É significativo, pois, que num momento de crise o afim poderoso tenha sido equacionado simbolicamente ao principal inimigo animal dos apiakás, e que a ele tenha sido dispensado o tratamento ritual anteriormente reservado aos inimigos indígenas, principalmente levando-se em conta a opção histórica dos apiakás pela aliança com os brancos.

Além disso, é digno de nota que os apiakás que estavam na Barra de São Manoel tenham retornado à aldeia no interior da floresta para realizar a comemoração, evocando os ritos decorrentes das guerras de vingança dos tupinambás quinhentistas (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1986; Fernandes 2006). Os apiakás dizem que a Barra de São Manoel deveria ter se transformado numa cidade como Santarém, pois é uma povoação muito antiga. Porém, paira sobre ela uma maldição: “Ali aconteceu muita coisa feia, morreu muita gente, por isso não vai pra frente”. Contam que em suas imediações existe um igarapé onde até hoje, no verão, corre o sangue dos apiakás açoitados no passado.

De modo complementar, proponho que a relação de afinidade mencionada na narrativa, expressa na palavra “cunhado”, remete à atitude ameríndia de abertura para o Outro que, de acordo com C. Lévi-Strauss, “se manifestou com toda a clareza quando dos primeiros contatos com os brancos, embora estes fossem animados de disposições bem contrárias” (Lévi-Strauss 1993: 14). O lugar dos brancos, marcado em vazio no pensamento ameríndio, foi assim preenchido pelos apiakás (e por muitos outros povos) com uma relação de afinidade (Coelho de Souza 2008). Embora seja percebida pelos apiakás como produtiva em muitos sentidos, a relação de afinidade estabelecida com forasteiros jamais deixou de guardar seus riscos. No interior da comunidade apiaká contemporânea, porém, a afinidade não tem grande rendimento simbólico; casa-se com

³² O tema das metamorfoses será desenvolvido no capítulo 4.

³³ De acordo com Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro (1986: 66), a onça podia desempenhar o papel de cativo de guerra entre os tupinambás, sendo morta em terreiro e conferindo um nome a seu matador, embora sua carne jamais fosse consumida; a ela destinava-se um discurso inverso ao da vingança, na medida em que falava de esquecimento e não de novas mortes.

consanguíneos distantes ou com forasteiros conhecidos de longa data, e concebe-se que a co-residência é capaz de aplacar o componente de alteridade que caracteriza todos aqueles que não são consanguíneos próximos (ver capítulos 3 e 4).

Mas, como sublinham meus interlocutores nessa narrativa de origem dos apiakás misturados, o patrão não agiu sozinho, ele contou com ajuda de uma mulher apiaká, uma traidora que atuou como elo de ligação entre duas categorias sociais distintas. A morte de Paulo Corrêa constitui, de fato, um marco na história do povo, um ponto de referência em relação ao qual se pode dizer que há um antes e um depois. Entretanto, nesse movimento, a própria identidade social de Paulo Corrêa é colocada em xeque: um patrão que se torna afim e age como onça, desconsiderando a dimensão de dádiva contida na relação matrimonial (aos olhos dos apiakás) e devorando as pessoas, é morto e festejado como um inimigo. Sua morte inaugura um novo período na história dos apiakás, que se tornam mansos (abandonam as guerras) e passam a ter acesso a novos objetos e ideias.

Tal narrativa revela, pois, uma “sociologia” apiaká, de acordo com a qual a vestimenta, a habitação e a culinária, enquanto signos de estilos de vida diferentes, foram selecionadas como áreas críticas de “aculturação”, no interior de um “jogo intercultural da estrutura” (Sahlins 2008: 64ss). Como demonstra Sahlins para o contexto havaiano, em que os chefes nativos pareciam se precipitar ao encontro de sua própria perda cultural, “esse tipo de ‘aculturação’ reflete princípios havaianos básicos e, em virtude desses princípios, tal ‘aculturação’ é mais seletiva que indiscriminada.” (: 64). Dessa forma,

um acordo intercultural básico foi travado a respeito do valor das diferenças entre europeus e havaianos, porque se, para os estrangeiros, elas significavam a oposição entre “civilização” e “barbárie”, a distinção havaiana análoga entre chefes e pessoas do povo representava uma diferença entre cultura e natureza. Para ambos (havaianos e estrangeiros), era importante como e se estava vestido, como e o que se comia, onde se habitava (: 65)

Nesse sentido, falar sobre o ritual com a cabeça de Paulo Corrêa nos dias de hoje parece ser uma demonstração da capacidade de superação de um período especialmente traumático. Os apiakás, de fato, quase foram dizimados e, sem dúvida, se transformaram, mas continuam concebendo a história em termos próprios, isto é, continuam acreditando que o inimigo é indispensável para a perpetuação do grupo.

Assim, se o pendor guerreiro desapareceu na prática, permanece, contudo, bastante vivo no discurso político.

O fato de os apiakás chamarem Paulo Corrêa de “onça” e de atribuírem a um não-indígena o uso do termo “cunhado” indica a inserção da relação econômica no esquema conceitual do parentesco, acionado pela lógica da dádiva. Nesse sentido, em que pese o componente inegável de exploração contido no sistema de aviamento, o emprego de ambos os termos para se referir ao patrão sugere que os apiakás concentravam sua atenção no espaço (e no tempo) deixado em aberto por este sistema econômico, que eles preenchiam com uma relação de parentesco ou amizade, marcada pela imprevisibilidade. A relação de patronagem mostrava-se em geral duradoura, e a entrega das mercadorias era vista pelos indígenas como função da generosidade do patrão, enquanto a quantidade e a variedade de bens que ele era capaz de acumular exprimiam a medida de seu poder.

A memória coletiva apiaká é ativada sobretudo para explicar a atual configuração sociocultural do povo, e empregada para fundamentar a luta pelos direitos civis. Sempre que falam sobre a perda da língua indígena, de itens de cultura material e da pintura corporal, além da drástica perda populacional, os homens politicamente atuantes evocam a história de Paulo Corrêa, destacando não tanto as perseguições empreendidas pelos seringalistas, as disposições guerreiras do povo ou a festa com a cabeça do grande patrão, mas principalmente os pesados castigos físicos aplicados contra os empregados que não cumpriam as exigências do patrão, a imposição do português como língua franca e os raptos de mulheres nos seringais. Por outro lado, o que a fala do velho apiaká sublinha é o papel de afim desempenhado por Paulo Corrêa – casado com uma apiaká que o incitava a perseguir os próprios parentes –, o esforço despendido em transformar a cabeça desse afim perigoso num objeto culturalmente valorizado (um troféu de guerra), a alegria e a duração da grande festa.

O casamento entre uma índia apiaká e um afim estrangeiro é uma metáfora central na história apiaká, que evoca a relação entre Malinche e Cortez no México colonial.³⁴ Houve realmente um casamento entre o coletor de impostos que teria posto fim à sequência de massacres contra os apiakás na Barra de São Manoel, por volta de

³⁴ Fausto (1992) afirma que os tupis quinhentistas viam os brancos como parceiros de guerra e de troca e como xamãs poderosos, sugerindo que o termo *caraíba* (utilizado para designar xamã e branco) exprime um deslizamento de significado que ilumina o círculo hermenêutico de (des)entendimentos recíprocos da história colonial (Fausto 1992: 386). O emprego do termo “cunhado” para designar Paulo Corrêa parece indicar um deslizamento de significado análogo no horizonte do (des)encontro colonial experimentado pelos apiakás.

1910, e uma mulher indígena. A menção a esta aliança matrimonial factual está num documento escrito em 1936 pelo Delegado Especial do Norte, do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), endereçado a seus superiores em resposta a um questionamento sobre a atuação dos coletores de Mato Grosso no caso das perseguições aos apiakás, denunciada no livro “Os indígenas do Nordeste”, de autoria de Estêvão Pinto, nos termos seguintes: “Os Apiacás do Tapajoz recentemente destroçados pelas forças fiscaes de Matto-Grosso (...)”.

O delegado comunicou a seus superiores que “as perseguições e destroços aos índios Apiacás pelas forças fiscaes do Estado distam já de muitos annos”, acrescentando que “Para pôr em relevo a cordialidade com que este exemplar exactor (José Sotero Barreto) agia na zona com os Apiacás, basta dizer que se consorciou com uma Apiacá e tem os seus filhos cursando as academias de direito e medicina, em Belém.” (SPI. Documento enviado por Antonio Antero Paes de Barros, Delegado Especial do Norte, para Carlos Murtinho, Presidente do Grêmio Precursor Mattogrossense do Instituto Rondon, em 16 de março de 1936).

A “confusão” dos nomes de Paulo Corrêa, seringalista de péssima reputação na região, e José Sotero Barreto, saudado no SPI por sua amizade pelos indígenas, leva a crer que os apiakás concebem os padrões de forma genérica e estereotipada, em conformidade com uma “história dos sentimentos” (Santos-Granero 2007: 57) em que sobressai o valor moral das relações, em detrimento de uma suposta objetividade dos fatos (Kurkiala 2002).

Durante a pesquisa de campo, vários apiakás me diziam, com orgulho, que há índios desta etnia atuando como dentistas, pilotos de avião, médicos e outras profissões concebidas como importantes em grandes cidades do Norte, todos eles casados(as) com regionais. Chegaram mesmo a afirmar que a tataraneta de H. Florence, que os visitou em 1997 e os presenteou com o belo livro da Expedição Langsdorff ao Brasil, é uma apiaká.³⁵ Some-se a isto a veemência com que o velho apiaká fala sobre o protagonismo da esposa indígena de Paulo Corrêa nas perseguições contra os indígenas, e se vislumbrará o desejo de meus interlocutores de sublinhar a agencialidade histórica do povo.

³⁵ A tataraneta de Florence percorreu o mesmo trajeto que a Expedição Langsdorff, acompanhada de uma equipe da BBC de Londres, que realizou o documentário “No Caminho da Expedição Langsdorff”. Este foi um evento importante no processo de reestruturação política apiaká, pois contribuiu para o aumento da auto-estima do povo. O citado livro foi dado ao cacique mais velho do Mayrob e é guardado como uma relíquia. M. Bartolomé (2006) fala sobre o recurso à literatura como motivação importante para processos de etnogênese (ver capítulo 2).

Ao identificar aspectos diversos da mesma narrativa enfatizados por diferentes sujeitos – os homens influentes e os velhos –, estou sugerindo que a memória apiaká, seletiva como toda memória o é, especialmente em contextos de intensa desigualdade, omite certos “fatos” que são, de outro modo, bastante elaborados em outras narrativas convergentes, a saber, as lições sobre como utilizar as mercadorias e a devastação causada pelas epidemias. Com efeito, os aspectos distintamente enfatizados da narrativa explicitam significados, sentimentos e emoções diversos: enquanto o homem mais velho fala em “briga” e no desfecho dramático de uma relação de afinidade com um patrão, condensada no termo cunhado, os homens jovens politicamente atuantes falam sobre a injustiça da exploração econômica e sobre o “roubo” de mulheres, prática comum nos seringais.

Mas é digno de nota que ambos os discursos silenciem sobre os contra-ataques aos moradores da Barra de São Manoel empreendidos pelos apiakás, eventos mencionados apenas por alguns mundurukus e regionais mais velhos; já a respeito da antropofagia, o silêncio é geral (embora os apiakás digam em conversas ocasionais que os “antigos” comiam algumas partes do corpo de um inimigo morto em guerra). O fator geracional tem muito a nos dizer nesse caso: aquilo que os mais velhos entendem como um regime de dádivas, os mais jovens percebem como espoliação e inserem num discurso altamente politizado em prol da melhoria das atuais condições de vida.

F. Santos-Granero (2007) mostra que os yaneshas, povo arawak do Peru, procuram apagar as injustiças do passado por meio da identificação mimética com o Outro e de uma dialética de esquecimento e lembrança, empregando um dispositivo simbólico que leva à negação do poder do Outro e corresponde ao desejo de supressão do tempo. Ao contrário dos yaneshas, os homens influentes apiakás abordam em suas narrativas as mudanças que experimentaram no último século e reafirmam a convicção na produtividade da relação com o Outro, desde que possam acomodar os resultados dessa relação aos princípios partilhados pelo grupo. Significativamente, a forma que os apiakás encontraram para assegurar tal produtividade simbólica nos novos tempos foi adotar a linguagem das relações comerciais sem, contudo, assumir a posição social e simbólica de empregados, mas tentando, de modo singular, ocupar a posição de parceiros daqueles brancos que veem como poderosos, desejando assim contrabalançar a estrutura de dominação. Se hoje em dia não se pode mais buscar cabeças de inimigos com as quais festejar, parecem cogitar os apiakás, os brancos devem fornecer ao menos

objetos exóticos que, ao circular entre as famílias extensas, sirvam à reafirmação do ideal comunitário.

É consenso entre os povos indígenas vizinhos que os apiakás tiveram sucesso na criação de suas comunidades, uma vez que se afirma que eles conseguem captar os bens que lhes asseguram o bem-estar material (fator de atração para os kaiabis do Rio dos Peixes) ao mesmo tempo em que mantêm as relações entre os co-residentes em um nível considerado satisfatório, sufocando os impulsos de anti-socialidade, especialmente a feitiçaria (fator de atração para os mundurukus), a despeito dos casos de metamorfose temporária que ocorrem nas comunidades apiakás (ver capítulo 4).

Em 1916, o etnógrafo W. C. Farabee, ao cruzar a área da foz do Teles Pires no Tapajós, afirmou ter encontrado “os últimos remanescentes Apiacas, antigamente uma tribo numerosa e feroz, que falava um dialeto da língua Tupi” (Farabee 1917: 126). Farabee anotou: “Segundo eles mesmos, eram originalmente canibais nus, que comiam os corpos dos inimigos mortos em guerra. Hoje, embora o traço de comer carne tenha desaparecido, eles usam roupas apenas quando vão para perto dos seringueiros” (: ibidem).

Deve-se enfatizar, contudo, que os registros escritos não fazem menção aos sobreviventes daqueles massacres, rememorados pelos apiakás, que se dispersaram ao longo dos afluentes orientais do Juruena e mais tarde seguiram para o rio Anipiri, afluente oriental do Teles Pires, no estado do Pará, os quais frequentavam a Missão Franciscana no rio Cururu (PA), que atendia os mundurukus e mantinha um rico barracão de mercadorias.³⁶ De acordo com a memória dos apiakás mais velhos que entrevistei em 2007, nas primeiras décadas do século XX os apiakás do Anipiri iam à Missão para vender látex, peles de felinos e produtos de atividade extrativista, para participar de festas, casamentos e batizados e, especialmente, para adquirir bens manufaturados. Ao recordar essa época, os homens e mulheres mais velhos deixam entrever sua concepção sobre a relação que estabeleciam com os padres, que se daria

³⁶ Em 1872, os salesianos haviam estabelecido a Missão do Bacabal no alto Tapajós, para atender os mundurukus. Porém a pressão dos seringalistas de Itaituba pela mão-de-obra indígena foi tão grande que a Missão foi abandonada quatro anos depois (Murphy 1960: 41). Em 1911, missionários franciscanos alemães construíram um missão na margem esquerda do rio Cururu, também para catequizar os mundurukus (chamada de Missão Velha). Sete anos depois, a missão foi transferida para a margem direita do mesmo rio, permanecendo lá até hoje, com o nome de Missão Cururu (: 45). Ver Collevatti (2006) para um estudo detalhado da história desta Missão.

nos moldes de um intercâmbio entre produtos da floresta e bens industrializados e da participação dos indígenas nos sacramentos católicos. Mas logo sobreveio novo infortúnio: uma devastadora epidemia de sarampo atingiu a área, quase dizimando essa parcela do povo.

Nas primeiras décadas do século XX, o Serviço de Proteção aos Índios, fundado pelo Marechal Rondon, deu início à construção de Postos de atração e pacificação no Mato Grosso. Em 1927, o etnólogo M. Schmidt visitou o Posto Pedro Dantas, fundado poucos anos antes no alto Teles Pires para “civilizar” os indômitos kaiabis que hostilizavam as expedições destinadas a explorar caucho (*Castilloa elastica*, árvore que produz látex de qualidade inferior e em menor quantidade que a *Hevea*)³⁷ (Schmidt 1942: 1). Schmidt relata que os kaiabis apenas visitavam o Posto para receber presentes, mostrando-se bastante desconfiados; suas palavras dão a entender que o clima no Posto era muito tenso. Ele afirma que os kaiabis faziam guerra contra os bakairis e eram amigos dos apiakás: “Não se conhecem dados exatos sobre suas relações com estes índios, mas parece que os Kayabís são, de qualquer maneira, dependentes dos Apiakás” (: 29). É provável que os apiakás visitassem o Posto Pedro Dantas em companhia dos kaiabis, uma vez que o etnólogo menciona o seguinte:

Os empregados do posto me disseram que, muitas vezes, chegavam também com os Kayabís Apiakás, mas como os índios não acusavam nada a respeito de sua origem étnica e estes Apiakás mostravam um porte completamente igual àquele dos Kayabís, era difícil diferenciá-los destes, de modo que não se podia constatar se estavam entre eles alguns indivíduos Apiakás. Em geral se atribui aos Apiaká uma influência má sobre os Kayabís. (Schmidt 1942: 12)

Na década de 1930 foi fundada a Missão Jesuíta de Utiariti, que se responsabilizou pela catequização em todo o município de Diamantino (MT), que então correspondia a 354 mil quilômetros quadrados, habitados predominantemente por diversos povos indígenas (Silva 1999). Os jesuítas arregimentaram crianças das etnias apiaká, kaiabi, irantxe (família linguística isolada), nambiquara, pareci (arawak) e rikbaktsa (ou canoeiro, do tronco macro-jê) para viver em regime de internato, num ponto às margens do rio Papagaio (afluente do Juruena). Na Missão, os indígenas aprendiam português, matemática, geografia, história, religião, artes e ofícios, como tricô, corte e costura, bordado, artes culinárias (atividades femininas) e marcenaria,

³⁷ A *Hevea brasiliensis* pode ser “sangrada” por 50 anos ou mais. As árvores dispõem-se de modo extremamente esparso pela floresta. Estima-se uma média de sete árvores por acre na Amazônia oriental (Weinstein 1993: 312).

pecuária, serraria e mecânica (atividades masculinas) (: 408). Em 1956, a Missão Anchieta passou a administrar a Missão de Utiariti, dispondo ainda de equipes volantes que percorriam os rios do norte do Mato Grosso para evangelizar indígenas e regionais. O padre alemão João Dornstauder, membro da Missão Anchieta, destacou-se a partir dos anos 1950 por suas longas viagens, pela facilidade com que aprendia línguas indígenas e pelo sucesso na pacificação de índios arredios.³⁸

Nos anos 1940, os apiakás, que então viviam ao lado dos mundurukus no rio Tapajós e dos kaiabis no Teles Pires, são classificados por administradores como remanescentes “integrados ao meio regional” (Arnaud 1971: 48). Não é difícil entender a falta de atenção dispensada aos apiakás pelo SPI. Os apiakás isolados do Pontal em geral não atacavam os brancos, não ofereciam risco à empresa extrativista, não se justificando, assim, tentativas de “pacificação” (salvo raras exceções), enquanto os apiakás “civilizados” já se encontravam plenamente integrados à economia regional, não se justificando tampouco a assistência governamental. Nos arquivos do SPI depositados no Museu do Índio, a única foto dos apiakás que encontrei foi feita no Posto Indígena de Atração (PIA) José Bezerra, em 1964 (ver Anexo), e traz como legenda as seguintes palavras: “Uma família de seringueiros descendentes de índios Apiaká”. A caracterização lacônica é entretanto suficiente para perceber a mudança de status desses indígenas, de “povo silvícola” para trabalhadores nacionais individuais, a categoria “descendentes” suprimindo o caráter de coletividade (cf. Oliveira 1998: 58).

Observa-se que o elemento que aproxima as classificações administrativa e antropológica no século XX é o mecanismo de estabilizar e simplificar uma realidade mutável e heterogênea. No caso dos religiosos e administradores, cumpria definir tipologias com vistas à ação direta, isto é, havia que elaborar formas de ação para converter almas e ter acesso à mão-de-obra indígena por meio da fixação espacial de povos altamente móveis, que constituíam uma rede de relações baseada na troca e na guerra. Por sua vez, a classificação adotada por D. Ribeiro e por E. Arnaud não problematiza a classificação administrativa, mas a reproduz e amplia para a totalidade dos povos indígenas então conhecidos no Brasil.³⁹ Com isso, Ribeiro acaba por reificar

³⁸ Em 1970, após o Concílio do Vaticano II e a Conferência de Medellín, a Missão de Utiariti foi desativada e os indígenas retornaram a suas aldeias de origem. Mas então muito dos territórios indígenas encontravam-se invadidos por colonos e os povos haviam sofrido declínio populacional devido a epidemias, a guerras com povos vizinhos e a ataques de regionais e seringueiros. A Missão Anchieta ainda atua no norte mato-grossense como intermediária entre os povos indígenas, o Estado e os particulares regionais.

³⁹ O conceito de “transfiguração étnica”, cunhado por Ribeiro (2002: 241ss), articula-se à imagem do

categorias e por congelar a história desses povos; todavia, como é sabido, muitos dos povos classificados como extintos em 1957, ao lado dos apiakás, continuam existindo e vêm lutando por reconhecimento e melhoria das condições de vida, dentre os quais os kokamas, os xipaias, os araras, os botocudos, os guatós e os pataxós.

Tal mecanismo político-simbólico não é de modo algum uma inovação do século XX. A propósito do período colonial, J. Monteiro (2001) faz uma importante reconstituição histórica das categorias “tupi” e “tapuia” e seus correlatos, forjadas nos séculos XVI e XVII com objetivos instrumentais específicos e apropriadas pelos intelectuais brasileiros no século XIX, quando se tratava de inventar a nação brasileira. Tal dinâmica teve repercussões decisivas para as relações concretas entre colonizadores e nativos, na medida em que aquelas categorias foram reapropriadas por alguns povos indígenas mais recentemente. O autor demonstra de que maneira as descrições e classificações coloniais sobre os indígenas passaram ao estatuto de fatos etnográficos por obra da historiografia do século XIX, que produziu uma imagem estática e essencialista desses povos, imagem esta que ainda hoje influencia o modo como pesquisadores e funcionários governamentais pensam sobre eles. Sem descuidar do aspecto etnocida da dominação colonial, Monteiro sublinha o caráter político, relativo e relacional das classificações étnicas, definidas no embate entre o projeto colonial e os projetos indígenas, surgindo daí novos tipos de sociedade e novas identidades coletivas (Monteiro 2001: 24ss).

J. Hill chama de “geopolitização das identidades ameríndias” (Hill 1996: 7ss) à prática colonial de reduzir a complexidade e a riqueza de sistemas regionais multiculturais e multilinguísticos constituídos com base na guerra, no comércio, em alianças, sobreposições e fusões. Tal prática, contudo, não teria conseguido sufocar uma antiga tendência à emergência de novas redes regionais multiculturais – como nos provam os apiakás, ao lado de tantos outros povos dados como extintos.

Durante a primeira metade do século XX, portanto, nenhum Posto Indígena ou missão religiosa foi estabelecida para atender exclusivamente os apiakás, embora se tivesse notícia de grupos isolados nos rios São Tomé e Apiacás, ambos no estado do

“índio genérico”, despojado de toda especificidade cultural, destino inexorável dos povos indígenas em contato intenso com a sociedade nacional. Tal conceito apoia-se numa concepção de grupos étnicos como unidades discretas bem definidas. Em sua análise dos povos nativos do Baixo Urubamba, onde é extremamente difícil distinguir os membros da sociedade nacional dos membros das sociedades tribais (situação próxima da dos apiakás, como veremos no próximo capítulo), P. Gow indica que a manutenção das fronteiras étnicas não é, contudo, a preocupação maior de povos que se veem como misturados (Gow 1991: 13).

Mato Grosso. Os apiakás “civilizados” transitavam entre a Missão Cururu, no Pará, que assistia os mundurukus, e entre o Posto Indígena Munduruku (PA) e os sucessivos Postos Indígenas nos cursos alto e médio do rio Teles Pires (MT) destinados à atração dos kaiabis. Por ocasião do início da atuação do SPI no Tapajós, ao final dos anos 1940, Arnaud informa que o objetivo do órgão era “proporcionar aos índios Mundurukú (e também aos Kayabi e *remanescentes Apiaká*) melhores condições de existência, que as até então desfrutadas entre leigos e religiosos” (Arnaud 1974: 54, ênfase adicionada).

Os relatórios dos encarregados de Postos Indígenas nos dão a ver os incessantes deslocamentos e as alianças diversificadas dos indígenas, o que causava profunda exasperação aos administradores. Em relatórios de atividades do Posto Indígena de Atração José Bezerra (alto Teles Pires), datados de julho e setembro de 1946, consta que um grupo de kaiabis catequizados, que frequentara este Posto em décadas anteriores, se mudara para o Posto Caroçal, no rio homônimo, afluente oriental do rio das Tropas (PA), para junto dos apiakás e mundurukus. O encarregado registra o pedido de alguns índios para fazer uma viagem ao Posto Caroçal, onde vivia uma parenta que desejava retornar ao PIA José Bezerra, de onde saíra em 1928 (SPI/ IR-6. Resumo das Principais Ocorrências Verificadas e dos Trabalhos Realizados no mês de julho de 1946 no PIA José Bezerra; idem para mês de setembro). Em vários relatórios do PIA José Bezerra, os diversos encarregados informam que os kaiabis “nunca esquecem seu costume fazer seus passeios (sic)”, retornando constantemente às aldeias na mata ou dirigindo-se aos barracões no Teles Pires, aí permanecendo por grandes períodos, o que revela uma forte resistência a residir no Posto.⁴⁰

Como se sabe, o objetivo explícito desses Postos era fixar os indígenas numa área definida e ensinar-lhes a viver da agricultura, prevenindo assim conflitos com as frentes econômicas que avançavam para a Amazônia meridional. Um dado interessante que emerge da leitura dos relatórios é a prática de dar “brindes” apenas aos índios “visitantes”, isto é, “arredios”; os índios que passavam a morar no Posto, chamados de “localizados”, recebiam mercadorias somente em troca de trabalho braçal, tendo suas dívidas e saldos anotados em Notas de Fornecimento controladas pelo encarregado, procedimento idêntico ao empregado pelos patrões locais e pelos missionários, fato que devia borrar a diferença presumida entre os funcionários do SPI, missionários e encarregados dos barracões, possibilitando aos indígenas certa margem de manobra na

⁴⁰ Ver A. Ramos (2000) sobre a inserção dos mundurukus no sistema de postos, barracões e missões no vale do Tapajós na primeira metade do século XX.

escolha do “patrão”. Havia uma diferença importante, porém: enquanto os patrões seringalistas tratavam com os caciques e os chefes de família, os missionários e os encarregados dos Postos negociavam com cada índio, recusando o caráter coletivo da produção (Murphy 1960: 163).

Os apiakás relacionavam-se com os kaiabis e mundurukus nesse circuito de Postos, barracões e Missões, configurando-se uma ampla rede comercial em que se trocavam força de trabalho ou produtos da floresta por mercadorias. Mas tal circuito diversificado de trocas abrangia outras “coisas” além das mercadorias (ao menos para os indígenas), tais como cônjuges e compadres. Foi este contexto relativamente móvel e flexível que deu origem à auto-atribuída mistura étnica que caracteriza os apiakás contemporâneos, com consequências cruciais para sua forma de organização social contemporânea.

Para dar uma ideia das múltiplas origens das pessoas que constituíam a frente da borracha e da intensa movimentação espacial na região dos formadores do Tapajós nas primeiras décadas do século XX, cito um trecho do panorama elaborado por E. Arnaud:

Além de nordestinos, paraenses e cuiabanos, trabalhavam então na extração da borracha negros mocambeiros estabelecidos em um seringal denominado São José (ou Mocambo), no alto S. Manoel.⁴¹ Também venezuelanos, peruanos e equatorianos penetraram no Tapajós sobretudo para extrair o caucho: o rio das Almas e o Matrinxão foram explorados pelo equatoriano João Boenaño, com a participação dos índios peruanos “Cocamas”, bem como, pelo venezuelano Carlos B. Murillo e pelo peruano Eulogio Mori, a despeito dos constantes ataques efetuados por índios hostis [provavelmente rikbaktsa]. Da Barra de S. Manoel para cima, todos os barracões eram aviados da firma J. S. Barreto, que lhes vendia a crédito de 50 a 100 contos de réis; e eles, por sua vez, também vendiam por igual modo aos seringueiros 3, 4 e mais contos de réis em mercadorias. (Arnaud 1974: 53)

O movimento de territorialização que sucedeu a frente extrativista da borracha nesta região, a partir de meados do século XX, conheceu várias frentes, designadamente o comércio de peles de felinos, a atividade garimpeira,⁴² a exploração madeireira e a

⁴¹ Trata-se, provavelmente, de escravos foragidos dos arredores de Belém após a revolta da Cabanagem, que se estendeu de 1835 a 1839 (ver Weinstein 1993: 61ss).

⁴² A atividade garimpeira moderna na região do alto Tapajós e dos formadores deste rio iniciou-se nos anos 1950, com explorações auríferas na Serra do Cachimbo e garimpo de cassiterita no rio das Tropas, tendo por centros comerciais as cidades de Jacareacanga e Itaituba (Rodrigues 1994 b). O impacto social e econômico causado por tal atividade foi tão grande que até hoje, no comércio das cidades mato-grossenses de Colíder e Alta Floresta, utilizam-se as balanças para pesar ouro e qualquer pessoa sabe fazer a conversão do preço de um objeto para gramas de ouro. Os impactos ambientais são igualmente duradouros e devastadores.

pecuária, todas elas contando com mão-de-obra indígena e avançando sobre seus territórios. Nos anos 1960, descendentes de famílias extensas apiakás que ainda trabalhavam na extração de látex no baixo curso do rio Juruena, já ligados a índios de outras etnias e a “arigós”, foram realdeados a convite do missionário jesuíta João Dornstauder, numa área destinada aos kaiabis, no Rio dos Peixes (afluente oriental do Arinos, ver Figura 1.1). Desde essa época, quando foi restabelecido o contato com a seção do povo que permanecera na região do rio Cururu, os apiakás vêm se reestruturando politicamente e lutando pelo respeito aos direitos que a nova legislação indigenista lhes garante.

A partir dos anos 1970, porém, a intenção governamental de finalmente colonizar o norte do Mato Grosso – por meio do Projeto Pólo-Noroeste (agropecuária), do Plano de Integração Nacional, das ações da SUDAM, da construção da rodovia BR-364 (Rangel 1987) e, mais recentemente, da construção de usinas hidrelétricas, do incentivo ao agronegócio (especialmente a soja), do turismo ecológico e da criação de Unidades de Conservação – trouxe novos desafios para os povos indígenas que habitam a região. A chegada de colonos do sul do país, movidos pela ética do enriquecimento e do desenvolvimento econômico inexorável, intensificou a pressão sobre os territórios indígenas, gerando um clima de grande tensão.

A frente da borracha arregimentava indígenas numa área extensa para o sistema de trabalho forçado dos seringais, disseminando doenças contagiosas, inviabilizando a vida ritual tradicional, impondo o uso exclusivo da língua portuguesa, reunindo arbitrariamente pessoas de etnias distintas e chancelando violências de toda ordem, incluindo massacres premeditados.⁴³ Os homens influentes apiakás falam sobre esse período como um momento de desestruturação social, quando passavam longos períodos longe das aldeias, vivendo em “colocações” de seringueiros – muitas das quais

⁴³ Tocantins (1877) fala em escravidão de indígenas por dívida na região do alto Tapajós no final do século XIX, num contexto em que comerciantes de Itaituba disputavam com os missionários franciscanos da Missão de Bacabal a mão-de-obra dos mundurucus. Arnaud pronuncia-se nos seguintes termos: “(...) nos seringais imperava um regime de terror, principalmente entre os anos de 1909-1912, quando o cuiabano Paulo Corrêa atuava em Itaituba como delegado de polícia, coletor estadual e comerciante. (...) Segundo vários testemunhos, os seringueiros que não satisfaziam seus interesses e de outros ‘patrões’ eram submetidos ao castigo do tronco (uma reminiscência da escravatura), açoitados até desfalecerem e também assassinados a tiros. (...) No lugar denominado Praia do Sossego (acima da Barra do São Manoel), dezenas de índios foram trucidadas por determinação do citado delegado, sendo em seguida divididos seus filhos e mulheres” (Arnaud 1974: 9).

estabelecidas em pontos de antigas malocas apiakás – e casavam-se com índios mundurukus, kaiabis, sateré-mawés e kokamas⁴⁴ e com arigós, configurando-se assim a auto-atribuída mistura étnica que caracteriza o grupo no presente.

O estabelecimento da frente da borracha na área dos formadores do Tapajós teve um peso decisivo na história dos povos indígenas que ali viviam. Como se sabe, a empresa extrativista baseava-se no endividamento progressivo e no trabalho forçado das populações locais, controladas por prepostos de seringalistas, que às vezes utilizavam métodos violentos para obter excedente comercializável; os próprios seringalistas raramente visitavam os barracões, vivendo antes nas grandes cidades amazônicas e obtendo crédito nos bancos aí sediados. Aqueles a quem os apiakás se referem como “patrões” são, em geral, os representantes dos seringalistas, encarregados de barracões que controlavam e distribuíaam as mercadorias em troca de látex e anotavam dívidas e créditos – aquelas sempre superiores a estes – em cadernos, o que tornava a escrita uma importante fonte de poder.⁴⁵

A atividade de extração de látex nos seringais nativos da Amazônia não requeria a ocupação efetiva do território, a propriedade da terra ou o desenvolvimento de atividades de cultivo, mais duradouras; contrariamente, os grandes contingentes de homens empobrecidos provenientes dos estados da região Nordeste e do Pará buscavam o enriquecimento rápido e se organizavam em grupos que mudavam de lugar tão logo as árvores dessem sinais de esgotamento. A subsistência dessas pessoas consistia de atividades de caça, pesca, coleta e agricultura, sendo que os migrantes devem ter se beneficiado em muito do conhecimento ecológico dos povos indígenas com que interagiam.⁴⁶ Todavia, muitos arigós e alguns prepostos de patrões acabaram se fixando na região e unindo-se a mulheres indígenas.

Em um minucioso estudo sobre a expansão e a decadência do negócio da borracha na Amazônia, B. Weinstein (1993) chama a atenção para a adequação do sistema de aviamento ao meio regional, uma vez que ele se baseava num pequeno capital inicial e na apropriação do excedente a nível de comercialização (e não de produção), a expensas da propriedade rural regular. A acumulação de capital era, no entanto, inibida pelo grande número de intermediários que compunham a cadeia de

⁴⁴ O kokama não é uma língua classificável geneticamente, embora o tupinambá seja um dos idiomas que a compõem, ao lado do pano, do arawak e do espanhol (Câmara Cabral 1995).

⁴⁵ Para uma análise do sistema de aviamento em outra região amazônica, o vale do Solimões, ver Faulhaber 1987.

⁴⁶ O corte da seringa era realizado na estação seca (entre abril e outubro, aproximadamente).

aviamento, fato que também inviabilizava avanços técnicos e a formação de um mercado interno significativo. A produção permanecia em grande medida sob controle direto dos seringueiros que, a despeito da exploração sofrida, gozavam de certa margem de manobra⁴⁷ e usavam mesmo de trapagens quando a pressão dos patrões se intensificava, ao mesmo tempo em que obtinham objetos industrializados e experimentavam certa mobilidade espacial.

Weinstein explica que, na Amazônia oriental, na segunda metade do século XIX, os seringueiros determinavam o próprio ritmo de trabalho, podiam mudar de seringal sem saldar as dívidas com relativa impunidade e ainda tinham a chance de “vender” o látex para um regatão que dispusesse de mercadorias de qualidade superior às aquelas oferecidas por seu patrão num dado momento. Com efeito, os regatões eram concorrentes diretos dos patrões; R. Brasil chegou a afirmar que “O regatão é uma parasita que deve ser arrancada dos rios amazônicos para sossego dos nossos negócios” (Brasil 1910: 125).

Desse modo, certos aspectos do sistema de comercialização da borracha, criados como meios de coerção, foram subvertidos pelos seringueiros: “Parece que os seringueiros tinham passado a contar com um adiantamento em espécie, e o tratavam como bonificação que não teriam de devolver” (Weinstein 1993: 40). Além do mais, como um seringal podia ser explorado por até 50 anos, era de interesse do patrão estabelecer um relacionamento mais duradouro com os seringueiros, evitando demonstrações exacerbadas de violência (: 42). Ainda de acordo com a autora, a complexa rede de aviamento consistia num sistema poroso, rico de variações em todos os níveis, em que “as modalidades de troca variavam não apenas de propriedade para propriedade, mas até mesmo de estrada para estrada, uma vez que cada um dos “aviados” podia estabelecer acordos muito diversos com o respectivo patrão” (: 35). Assim, seringueiros, patrões, aviadores locais, membros da elite financeira em Belém e Manaus e compradores estrangeiros engajavam-se numa cadeia de transações vulnerável a todo tipo de contingências.

R. Brasil explica que “Uma vez que os proprietários de seringas encontram quem lhes forneça gêneros e dinheiro sem a menor das garantias, justo é que procedam da mesma maneira. Assim é que todos os patrões também vendem a crédito ao seu

⁴⁷ A independência relativa experimentada pelos seringueiros foi um dos fatores que levou a elite paraense tradicional a rejeitar inicialmente o negócio da borracha, atemorizada que estava pela Cabanagem, da qual resultara a expansão de uma população cabocla que havia cortado os vínculos com a elite branca (Weinstein 1993: 59).

peçoal nos sertões amazônicos, sem inquirir se o freguez poderá ou não satisfazer os compromissos contrahidos” (Brasil 1910: 123).

As inúmeras brechas do sistema de aviamento parecem ter sido especialmente exploradas pelos indígenas que se engajavam no negócio da borracha. Obviamente, não se trata de minimizar o caráter conflituoso das relações estabelecidas pelo negócio da borracha, mas sim de compreender que, mesmo numa situação de exploração, os apiakás souberam forjar espaços de independência relativa, orientando-se pelo esquema conceitual da dádiva. Embora os mais velhos não gostem de falar sobre o passado, quando questionados, deixam claro que gozavam de grande liberdade de movimento, lembrando as várias viagens que faziam, e costumam mencionar os seguintes índices de civilização: avião, sistema de radiofonia, voadeira com motor de popa, mercadorias, remédios industrializados, roupas, utensílios de metal, fósforos, língua portuguesa, sedentarismo, ou seja, aquilo que marca sua entrada no mundo dos brancos. No entanto, uma indagação recorrente arremata estas narrativas, indicando que, para os indígenas, havia outras “coisas” em jogo: “Pra que os brancos foram amansar a gente, dar miçanga, café, açúcar, sabão? Pra que tirar a gente do mato, se agora nos abandonaram?”

Como vimos, embora Manoel Teophilo Costa Pinheiro fale em apenas 32 apiakás sobreviventes de massacres em 1912, os velhos apiakás informam que havia uma grande aldeia “no mato”, no Pontal do Mato Grosso. Os apiakás “bravos” que viviam ao longo do rio São Tomé, afluente oriental do Juruena, mantinham contato com os apiakás mansos, empregados de seringalistas locais. A própria distinção nativa entre mansos e bravos parece datar do início do século XX. Os indígenas mais velhos contam divertidas histórias sobre os encontros entre essas duas seções do povo: “Antes, quando eles levavam anzol, fumo, isqueiro, açúcar, café para (a antiga aldeia) Apiakatuba, os outros perguntavam o que era aquilo, se era casa de cupim”. Não apenas os apiakás “mansos”, mas também missionários proviam mercadorias para os índios bravos de Apiakatuba:

O padre Plácido, da Missão Cururu, sempre vinha em Apiakatuba, todo mês ele vinha; trazia fumo, anzol, linha, que a gente precisa mesmo. Alguns não conheciam bem os materiais dos brancos; o padre deu uma caixa de fósforo para um homem e disse: ‘Você quer fumar? Tem fósforo aqui.’ Ele fez um cigarro, pegou a caixa de fósforo, acendeu e jogou o fósforo. O homem gritou: ‘Que diacho é isso?’ O padre riu: ‘Está com medo? Não queima, não, é fósforo, é assim’, ensinou. E o homem: ‘Eu não sabia, estava com medo, achei que fosse queimar minha cara toda.’

Os franciscanos da Missão Cururu também atuavam como patrões, na medida em que mantinham um barracão de mercadorias que trocavam por qualquer produto da floresta que os indígenas ou civilizados levassem até lá.⁴⁸ Nas primeiras décadas do século XX, os apiakás que viviam no Anipiri faziam longas viagens até a Missão, carregando carne salgada de caça e peixe, tracajás, castanhas, mel, peles de felinos, óleo de copaíba, resinas etc. para trocar por querosene, sal, ralador de metal, redes de dormir, mosquiteiros, espingardas, munição, anzóis, linha de náilon, miçangas e panelas, itens muito apreciados.

O ponto a destacar nos relatos sobre aquela época é o interesse manifestado pelos apiakás em estabelecer uma relação amistosa e diplomática com esses brancos detentores de mercadorias, de modo a obter os itens valorizados sem gerar confrontos, no momento mesmo em que abandonavam as guerras com povos vizinhos. Pode-se argumentar, provisoriamente, que as mercadorias, enquanto ícones de uma alteridade poderosa, satisfaziam a necessidade de signos de exterioridade para a constituição da identidade apiaká, mostrando-se equivalentes às cabeças “festejadas” (ver adiante). Desse modo, é como se os patrões e missionários fornecessem aos apiakás um novo modelo de socialidade, mediado pelas mercadorias, enquanto se inviabilizava o antigo. Os apiakás parecem ter aderido mais ou menos rapidamente ao novo estilo de vida, embora não tenham jamais esquecido os ideais guerreiros e as rivalidades com povos vizinhos, especialmente os kaiabis.

1.3- Civilização à apiaká

De acordo com R. Williams: “Em geral usa-se Civilização hoje para designar um estado ou condição consumada de vida social organizada. Como Cultura, com a qual tem uma longa e difícil interação, a palavra se referia originalmente a um processo e, em alguns contextos, esse sentido ainda sobrevive” (Williams 2007: 82). E mais: “o sentido de um estado adquirido ainda tem força suficiente para conservar alguma qualidade normativa; assim, a *civilização*, um *modo civilizado de vida*, as *condições da sociedade civilizada* podem ser vistos como algo que se pode perder ou conquistar” (: 85, ênfases no original). Sugiro que é este sentido de processo e aquisição transitória, portanto reversível, que os apiakás sublinham quando falam de sua civilização.

⁴⁸ Geralmente os apiakás se referem aos brancos pelo termo “civilizados”.

Ao recordar o passado, meus interlocutores mais velhos postulam três categorias de brancos: i) os padres, missionários estrangeiros (religiosos alemães, austríacos e americanos); ii) os patrões (seringalistas brasileiros e peruanos) e iii) os arigós (migrantes maranhenses, cearenses e paraenses empobrecidos empregados nos seringais). Quanto aos outros povos indígenas com que conviviam mais ou menos intensamente ao longo do século XX, os apiakás mencionam os mundurukus, inimigos de outrora que se tornaram aliados no século XIX, embora mantivessem com eles uma relação tensa nos rios Anipiri e Cururu (PA); os kaiabis, antagonistas no Rio dos Peixes; os belicosos rikbaksas e os tapayúnas que, nos anos 1950, atacavam seringueiros no rio Juruena. Os etnônimos kokama e sateré-mawé (povos do tronco tupi) não são discriminados nas narrativas apiakás, embora tenham se tornado os principais cônjuges indígenas nos seringais; aos primeiros os apiakás se referem geralmente como “índios peruanos” e, aos segundos, como “gente de Santarém”. A convivência mais intensa com esses povos foi produto da expansão da frente da borracha para a região e do subsequente engajamento dos índios no trabalho nos seringais, bem como da atuação missionária.

Nas narrativas apiakás, o principal critério utilizado para distinguir os brancos entre si é sua posição econômica; assim, há: a) os arigós, nordestinos⁴⁹ e paraenses pobres, cuja situação de exploração nos seringais era análoga à dos apiakás, com os quais muitas de suas mulheres se casaram, sendo que alguns deles tornavam-se guaxeabas, passando a perseguir mais diretamente os indígenas; e b) os brancos provedores, patrões e missionários de distintas nacionalidades que detinham mercadorias e inclusive, em certas ocasiões, como expressa o registro do cônego Guimarães (1865), se tornavam aliados na luta contra povos inimigos. Os apiakás desejavam relacionar-se com esses brancos, embora tivessem consciência da instabilidade dessa interação.⁵⁰ Note-se que a diferença entre ambos os tipos de brancos assentava-se em sua posição econômica, isto é, são detentores e não-detentores de mercadorias, sendo que os apiakás estabeleciam relações matrimoniais tanto com arigós como com patrões, embora mais frequentemente com os primeiros.

⁴⁹ A migração nordestina para a Amazônia iniciou-se em 1877, em decorrência de uma grande seca.

⁵⁰ A título de comparação, menciono o artigo de C. Howard (2002), que mostra como os waiwais (carib) optaram por diversificar o leque de suas alianças políticas com os brancos para obter mercadorias, de modo a evitar uma exploração mais sistemática. De acordo com a autora, a circulação dos objetos industrializados na complexa rede de relações intertribais regional servia à atualização de relações sociais legítimas, e não representava, necessariamente, uma ameaça a elas, uma vez que eram domesticados antes de serem consumidos.

Devo destacar que são os casamentos com esses brancos específicos e com membros de etnias do tronco tupi que levam os apiakás a falar em “mistura”, termo que remete fundamentalmente a modos de vida ou tipos de socialidade dispostos simbolicamente num *continuum* espaciocultural. Mistura designa, assim, a concepção do parentesco como processo histórico, num momento em que se uniam pessoas de lugares, línguas e costumes diferentes para formar novos arranjos sociais, num contexto de nacionalização.

O aspecto que os apiakás sublinham quando falam em mistura é justamente sua progressiva civilização, não seu possível “branqueamento” ou “indiferenciação” étnica, e as categorias que empregam para falar sobre as duas seções de seu povo são bravos e civilizados. Da mesma forma, não empregam tanto a categoria étnica “brancos” quanto as categorias sociais padrões, arigós e padres – a não ser em discursos politizados voltados para representantes do Estado e da sociedade nacional em geral. A civilização à apiaká implica principalmente o abandono das guerras e dos rituais dela decorrentes, o acesso regular a mercadorias e a adesão seletiva de elementos de catolicismo, mas não o individualismo ou a centralização do poder, como veremos na Segunda Parte.

Ademais, como bem o demonstra a narrativa sobre o episódio da morte de Paulo Corrêa, “branco” não é sempre sinônimo de “civilizado”, assim como o termo “manso” não oblitera o recurso à violência. Neste sentido, o conceito de civilização é entendido como um processo ambivalente de transculturação, isto é, de transformação de um modo de vida voltado para a guerra com inimigos indígenas, caracterizado por uma tecnologia rudimentar, em um estilo de vida pacífico, em que objetos industrializados e elementos de ideologia cristã modulam as relações na aldeia. Viver em comunidade, então, corresponde à forma contemporânea de se relacionar com diversos Outros. Como se vê, os apiakás parecem ter desenvolvido formas (classificatórias, sociais e políticas) intermediárias para lidar com situações extremas, como diria Lévi-Strauss (1993).

A história contada pelo velho apiaká, transcrita acima, ocorreu nos primeiros anos do século XX, momento em que as relações entre apiakás e brasileiros evoluíam para o conflito aberto, tendo como causas principais as mulheres e a força de trabalho indígenas. Os massacres sofridos pelos apiakás, motivados por tentativas de roubo de mulheres e de obtenção forçada de mão-de-obra, foram empreendidos por vários

coletores. Ao que tudo indica, na perspectiva dos apiakás esses brancos poderosos deveriam proceder como chefes, isto é, engajar-se numa relação de troca com os homens influentes apiakás, provendo mercadorias em troca de produtos da floresta e estabelecendo alianças matrimoniais. Tais patrões, concebidos como afins potenciais, passaram entretanto a agir “como onça”, isto é, quebraram as principais regras da socialidade apiaká, tomando mulheres sem apresentar a compensação devida; devoraram os apiakás, ao invés de comer “com” eles; comportaram-se verdadeiramente como inimigos, ou seja, como Outros, o que explica o tratamento dado à cabeça do seringalista.

Nesses termos, o próprio trabalho extrativista realizado pelos índios parece ter sido apreendido pelos apiakás sob a lógica da dádiva, configurando-se um embate entre valores distintos: se, de um lado, os seringalistas procuravam obter mais lucro em seu negócio ao forçar os índios a trabalhar mais intensamente, por outro lado, os apiakás buscavam manter uma aliança que percebiam como produtiva em outros termos. A maneira como os apiakás pensam sua relação com os brancos aponta para a vigência de um sistema de trocas que se orienta pela lógica da dádiva, e que vigora ainda hoje nas comunidades, como se verá na Segunda Parte. Conforme a lógica da dádiva, o valor dos objetos consiste em se portar como instrumentos de relações entre pessoas (Gregory 1982; Mauss 2003; Strathern 1992, 2006). Dessa forma, o sistema de aviamento, baseado num hiato temporal entre a entrega das mercadorias e a entrega da produção de látex, bem como na confiança que unia patrões e empregados, parece ter se encaixado perfeitamente à dinâmica da reciprocidade, baseada no constrangimento. Tal dinâmica estabelece que os sujeitos ligados por uma dádiva ficam mutuamente obrigados, formando-se uma densa teia de interdependências. Dada a obrigação inelutável de retribuir, uma única dádiva é suficiente para desencadear um conjunto virtualmente infinito de contra-dádivas e novas dádivas. Paulo Corrêa interrompeu indevidamente o circuito e teve um fim nefasto.

A principal característica distintiva desses brancos opulentos era o fato de acumularem uma grande quantidade de bens, inesgotável aos olhos dos índios, e controlarem sua distribuição entre os trabalhadores, ação fundamentalmente arbitrária, posto que ancorada na ignorância da dívida pelo devedor, uma vez que apenas o patrão podia ver o caderno, além de ser um dos poucos que sabia fazer cálculos e escrever. Movidos pela consciência dessa assimetria de saber e de poder, os apiakás hoje valorizam sobremaneira a escola, e os caciques mantêm cadernos onde anotam os bens

e os valores que entram e saem da comunidade. Porém, é como se os apiakás não valorizassem tanto as mercadorias em si, mas se interessassem sobretudo por sua origem, pelo modo como foram obtidas e por seu destino social, isto é, pelo circuito de casas que irão percorrer na aldeia, pelas relações que irão ativar, reduzindo com isso a dimensão mercantil desses objetos para colocá-los a serviço de relações propriamente sociais, aquelas orientadas para a intensificação do senso de comunidade.

Dada a longa convivência entre apiakás e mundurukus, da qual resultou um grande número de intercasamentos, julgo relevante determo-nos sobre a organização social e a história dos mundurukus. Em seus estudos sobre mudança econômica e social, R. Murphy (1958, 1960) comparou as aldeias mundurukus das savanas, sociologicamente mais conservadoras, às aldeias já descaracterizadas às margens do rio Cururu (PA), formadas em decorrência da crescente inserção dos mundurukus na economia de mercado, ainda movimentada nos anos 1950 pela indústria da borracha.⁵¹ Murphy argumenta que, na primeira fase do contato (meados do século XIX), as disposições guerreiras destes índios interessavam aos brancos, que se aliaram a eles para exterminar povos hostis. Naquele momento:

Na falta de uma forma forte de segmentação interna, a integração social era obtida por meio da oposição da tribo inteira ao mundo externo. Tal direcionamento para fora do antagonismo funcionava para demarcar rigidamente as fronteiras do sistema social, e para fornecer uma estrutura de dever comum. Os laços oblíquos de residência e descendência eram a base de um senso de tribalismo altamente desenvolvido entre os homens Mundurucú, e facilitavam o recrutamento de destacamentos de guerra em várias aldeias (Murphy 1960: 186).

Entretanto, durante o *boom* da borracha, a força produtiva dos mundurukus passou a interessar mais aos brancos do que sua competência bélica, e as guerras tribais foram abandonadas. Os mundurukus, que haviam estabelecido uma relação amistosa com os colonizadores em 1795, engajaram-se no trabalho de corte da seringa e passaram a desejar as mercadorias, afastando-se progressivamente das regras e atividades tradicionais praticadas nas savanas. Segundo Murphy: “A total falta de atividade militar minou algumas das bases da solidariedade social mundurucú e expôs a

⁵¹ Até a primeira década do século XX, os mundurukus das savanas, que também eram seringueiros ativos, puderam preservar muito de sua organização social porque, após a época do corte da seringa (estação seca), retornavam às aldeias, onde experimentavam o modo de produção e consumo coletivo, sendo que os chefes conservavam seu prestígio ao agirem como intermediários entre seu povo e os negociantes (Murphy 1960: 49). Por outro lado, as famílias nucleares que migravam para as margens do Tapajós conheciam um individualismo crescente. Murphy demonstra, ainda, que a integração das aldeias no rio Cururu era bastante precária, devido ao trabalho na seringa.

instituição da chefia às rivalidades inerentes à organização política” (: 187). Para o autor, não eram as mercadorias em si, mas o modo de as obter o fator determinante da transformação social, na medida em que os mundurukus se enredavam em relações de dependência com os patrões, as quais afetavam as relações dentro da aldeia (: 4). Nos anos 1950, “o principal fator a manter a comunidade unida é negociar com o mesmo patrão” (: 21). Porém Murphy relata que mesmo as pessoas mais velhas diziam que o principal dever dos chefes no passado era “comprar objetos para o povo” (: 25). Embora correlacione a participação dos indígenas no sistema de aviamento amazônico à desintegração social, o autor afirma que, em meados do século XX, os mundurukus continuavam – como continuam hoje, meio século depois – existindo como uma entidade social diferenciada.

O autor explica que o nome é o principal critério de pertencimento à sociedade munduruku e, conforme o princípio de descendência patrilinear, é o pai que transmite o status social e a condição de membro de um clã ao filho (Murphy 1960: 82). A regra de residência uxorilocal, porém, leva à situação de não-coincidência entre as condições de membro do clã e membro do grupo local, fazendo com que um homem seja sempre um forasteiro na aldeia dos parentes da esposa (: 130).⁵² Tal discrepância redundaria em forte instabilidade, a qual conduziria, na ausência de mecanismos internos de resolução de conflitos, à migração.

As margens do Cururu seriam o destino preferido pelos habitantes das savanas, devido ao fato de se localizarem ali as estradas de seringa dos mundurukus; a maior proximidade com patrões e regatões e o acesso facilitado a bens industrializados, como canoas e espingardas, seriam os fatores determinantes da progressiva individualização observada entre eles, que se exprimia, primordialmente, no papel cada vez mais central desempenhado pela família nuclear, às expensas do vínculo clânico e da família extensa. Significativamente, as aldeias do Cururu jamais contaram com a casa dos homens, instituição central da organização política vigente nas savanas. No entanto, as concepções relativas ao xamanismo eram idênticas em ambas as áreas.

Revelando-se pessimista em relação ao futuro da organização social munduruku, especialmente porque tinha em mente uma configuração “original” daquele sistema social, Murphy relata que:

Não é necessário um motivo particularmente forte para que um indígena deixe sua aldeia. As aldeias perderam todas as suas bases de coesão.

⁵² A questão do parentesco munduruku será retomada no capítulo 4.

As considerações relativas ao trabalho cooperativo e à organização social, que permitiam que as aldeias das savanas continuassem funcionando, entraram em colapso. Os únicos fatores centrípetos remanescentes são o equipamento do barracão de farinha, os laços de parentesco próximo e o desejo de sociabilidade. Os últimos dois fatores estão perdendo a importância no Cururu. (: 176)

O autor acaba por reconhecer, porém, que a direção da mudança foi profundamente influenciada pela estrutura da sociedade munduruku (: 180), indicando que esta sociedade somente pode ser entendida em relação aos papéis sociais do inimigo e do comerciante (: 189). Contrapondo a configuração social da região dos formadores do Tapajós em 2007, delineada neste capítulo, ao registro etnográfico de Murphy, tem-se a exata medida da resiliência característica dos povos indígenas sul-americanos. Da mesma forma, fica-se com a impressão de que, onde o processo colonial não foi capaz de eliminar fisicamente os povos indígenas, floresceram formas singulares de organização social. Assim, se os mundurukus não sofreram tão intensamente o impacto da frente da borracha devido à sua reputação beligerante (Murphy 1960: 188), os apiakás, por seu turno, são um desses povos que tiveram uma experiência de contato traumática, e pode-se dizer que não chegaram à extinção devido, em grande parte, à aliança com os mundurukus.

Neste sentido, o barracão de farinha, os laços de parentesco próximo e o desejo de sociabilidade, por mais frágeis que parecessem a Murphy enquanto elementos de integração social, mostraram-se historicamente suficientes para aglutinar não apenas os mundurukus, mas também os sobreviventes apiakás, ainda que isso implicasse uma forma distinta da organização tradicional observada nas savanas.

É interessante notar, nas narrativas apiakás, que, se por um lado, ataques bélicos e intercassamentos marcam tanto as relações com os brancos no início do século XX quanto as relações com outros povos indígenas desde pelo menos o século XVIII, por outro lado, as mercadorias e as epidemias singularizam, de modo ambivalente, a interação com o branco. Desse modo, sugiro que, nas narrativas históricas, o branco opulento, provedor de mercadorias, classificado simultaneamente como afim real e inimigo perigoso, aparece em posição análoga à do criador Bahíra,⁵³ o qual, nas

⁵³ Bahíra é a versão apiaká do herói Maíra de outros povos tupi-guaranis, assimilado pelos índios a Jesus Cristo; Tupã aparece alternativamente a Bahíra como sinônimo do Deus cristão, sendo associado diretamente ao trovão (*tupasing*) e à espingarda (*tupã*). Voltaremos a isso no capítulo 4.

narrativas de origem apiakás, dava aos homens objetos e ensinamentos úteis para a vida na mata. Todavia, como nos conta um homem apiaká, enquanto Bahíra, no começo do mundo, explicava aos antigos como utilizar o machado de pedra, os filhos deles, que haviam nascido “no meio dos brancos” e já conheciam ferramentas de metal, desdenhavam o instrumento. E aqui reencontramos a distinção geracional que marca a relação com os brancos. Pois o velho apiaká alude a dois tempos distintos: um, definitivamente superado, em que Bahíra se relacionava diretamente com os humanos, e outro (ainda em curso), em que os humanos preferiram se relacionar com os brancos para adquirir objetos industrializados.

Os kawahiwas (tupi-guaranis) postulam de outro modo a relação entre Bahíra e os brancos. De acordo com Menéndez (1989), Bahíra, pretendendo “amansar” os kawahiwas, jogou algumas pedras num poço e ordenou aos índios que as apanhassem; apenas alguns pularam e, quando retornaram à superfície, sua pele se soltou – estes são os brancos, aos quais Bahíra deu espingardas, machados de ferro, roupas etc. Aqueles que não quiseram ser “amansados” são os índios do tempo histórico (Menéndez 1989: 337). O autor sugere que “a vivência histórica (kawahiwa) não foi secularizada e permanece mitificada” (: 345), endossando a tese do contato como pura negatividade. Minha abordagem afasta-se da proposta de Menéndez tanto porque os apiakás (pelo menos a maioria deles) estabeleceram uma relação positiva com os brancos, como porque interpreto as narrativas transcritas como expressão de historicidade: não se trata apenas de um comentário crítico sobre o passado, mas também de uma reflexão sobre o presente e de uma perspectiva de futuro, na medida em que sua lembrança fundamenta de maneira concreta a reivindicação territorial do povo.

Na maioria de nossas conversas, os velhos apiakás sublinhavam que “Apiakatuba é terra de apiaká.” Desse modo, a história do “amansamento” concebido como voluntário, do processo de “civilização” com o qual a maioria dos apiakás acabou aquiescendo transforma-se, no discurso político dos homens influentes, num verdadeiro lamento sobre as consequências negativas da relação com os brancos, a saber: a depopulação, a perda da língua indígena e a perda do território.⁵⁴ Apiakatuba, registre-se, ficava na região central do território atualmente pleiteado pelo povo.

⁵⁴ De acordo com B. Albert (2002), os yanomamis postulam uma relação explícita entre mercadorias e doenças letais, formulando um “mitologia metálica” que se baseia na premissa cultural do canibalismo da mercadoria. Tal mitologia, combinada às categorias ocidentais de “território”, “cultura” e “meio ambiente”, fundamenta o discurso étnico no presente.

Observo que, para os apiakás, o processo de civilização é fundamentalmente ambivalente, na medida em que a morte surge como correlata das mercadorias. O período em que os apiakás viveram nas imediações da Missão Cururu caracterizou-se tanto pelo afluxo de mercadorias quanto pela ocorrência de epidemias:

Quando nós saímos da Missão, fomos para o Anipiri, lá é farto de comida, peixe; aí o pessoal começou a se espalhar, e tinha muita doença, sarampo, catapora, alastrina, doença feia. Eles não sabiam que diacho era aquilo e banhavam no rio; aí amanheciam duros, eram dois ou três por noite, era assim, morreu muita gente. Aí foi acabando apiaká, só escaparam meu pai e o cunhado dele.”

Devo esclarecer, todavia, que os velhos apiakás só mencionavam as epidemias quando eu os questionava diretamente sobre elas, e que o narrador em questão apenas me contou que perdeu vários irmãos, vítimas de sarampo, após dois meses de convivência intensa comigo. Indicativo dos efeitos traumáticos da história é o fato de o irmão e a irmã mais velhos desse homem se negarem veementemente a falar sobre o passado, afirmando constantemente que “já se esqueceram”, e que tenham deixado de conversar com seus filhos e netos no idioma apiaká, atualmente em desuso, apesar do esforço de alguns professores indígenas em reativá-lo por meio da escola. Os homens influentes me explicaram que, para ter informações sobre o passado de seu povo, muitas vezes tiveram de recorrer a velhos kaiabis e mundurukus, pois os velhos apiakás não gostam de falar sobre o que viveram.⁵⁵

Mais recentemente, nos anos 1950, no vale do Arinos, durante o auge da exploração de caucho, os rikbaktsas desfechavam ataques violentos aos trabalhadores, indígenas e arigós; o temor que inspiravam se devia principalmente a suas práticas antropofágicas. Os apiakás e mundurukus mais velhos são unânimes em afirmar: “Morreu muita gente. Branco matou muito canoeiro e canoeiro matou muito branco e índio. Mas também não faltava mercadoria, era muita mercadoria.” Os rikbaktsas no médio Juruena, os tapayúnas no Arinos e os kaiabis no Rio dos Peixes representavam um obstáculo à ocupação e ao desenvolvimento econômico da região, tendo sido pacificados pelo missionário João Dornstauder, com apoio de seringalistas, a partir de 1955 (período da “segunda borracha” no norte mato-grossense).⁵⁶ Os homens influentes

⁵⁵ De acordo com B. Albert (2002), os yanomamis postulam uma relação explícita entre mercadorias e doenças letais, formulando um “mitologia metálica” que se baseia na premissa cultural do canibalismo da mercadoria. Tal mitologia, combinada às categorias ocidentais de “território”, “cultura” e “meio ambiente”, fundamenta o discurso étnico no presente.

⁵⁶ Em seu livro de memórias, o padre João Dornstauder (1975) conta em detalhe as agruras por que passou durante o longo processo de pacificação dos rikbaktsas, tapayúnas e kaiabis, para o qual não

apiakás orgulham-se pelo fato de um homem de seu povo, ainda vivo, ter atuado na atração do último grupo de tapayúnas arredios, ancestrais do atual chefe do escritório da Funai de Colider (MT), cuja jurisdição abrange os apiakás.

Assim, o modo de vida “civilizado” do século XX caracteriza-se inicialmente pela presença de mercadorias e, posteriormente, pelo abandono, pela ruptura de uma relação que os apiakás haviam imaginado, de acordo com a lógica da dádiva, como de cooperação e provisão de bens industrializados. Ainda hoje os brancos opulentos são vistos como afins potenciais e parceiros comerciais e políticos prediletos, embora sejam potencialmente perigosos. Por algum tempo, a Funai e os missionários foram concebidos como atores opulentos, fornecendo aos índios bens valorizados.

Nos anos 1990, quando o fluxo de objetos começou a escassear, porém, os índios tiveram de arranjar outro meio para obtê-los, fosse junto a garimpeiros e madeireiros que se multiplicavam ao longo do baixo curso dos rios Juruena e Teles Pires, fosse junto a fazendeiros na região de Juara (MT). Significativamente, os objetos industrializados mais valorizados pelos apiakás são medicamentos, e a reorganização política na última década deve muito à sua capacidade de obter e distribuir remédios não apenas para as aldeias apiakás, como também para aldeias kaiabis e mundurukus no Rio dos Peixes e no Teles Pires.

Em linhas gerais, a experiência histórica recente dos apiakás pode, portanto, ser pensada como o projeto de transformar padrões em parceiros e de impedir que estes “virem onça”, ao passo que a comunidade se esforça para neutralizar o potencial metamórfico das pessoas e inviabilizar a instituição de relações de patronagem em seu interior.

Capítulo 2- Espalhados, misturados, mansos, resilientes

Uma unidade social somente existe quando assume o risco de existir

M. de Certeau. *A Cultura no Plural*

Apoiando-nos na contextualização histórica regional e nos contornos gerais da historicidade apiaká, apresentados no capítulo 1, estabelecemos que não se pode pensar os apiakás contemporâneos como uma unidade socialmente isolada ou congelada no tempo. Os vínculos de aliança e antagonismo que ligavam os apiakás aos mundurukus e kaiabis e que, até a primeira metade do século XX, evoluíam por vezes para a guerra de vingança, a antropofagia e a captura de cabeças-troféu, adquiriram novos conteúdos e hoje vigoram, sob outras roupagens, no espaço político criado por instituições estatais presentes na região, designadamente a Funai e a Funasa. O acesso a bens e prestígio facultado por tais órgãos é uma variável importante do projeto de reorganização sociopolítica e revitalização cultural apiaká. Nesse novo espaço interétnico, as relações de “hierarquia” e “simbiose” (cf. Ramos 1980) que os apiakás mantêm com os kaiabis e os mundurukus são infletidas, gerando arranjos interessantes, em que velhas hostilidades são frequentemente sustadas em nome de alianças circunstanciais consideradas produtivas pelos indígenas.

Na base desses novos arranjos está uma aparente confusão étnica que reina tanto nas aldeias no Rio dos Peixes como nos cursos médio e baixo do rio Teles Pires. Nessas duas micro-regiões, o pesquisador pode ouvir respostas diferentes de uma mesma pessoa a respeito de sua afiliação étnica, a depender da situação; a bem da verdade, “qual é sua etnia” não é pergunta que se faça abertamente nesse contexto. Para todos os efeitos, os moradores das “comunidades” apiakás são todos “índios”, por oposição aos “brancos”, duas categorias assumidamente genéricas.

Em situações normais, um munduruku se sentirá tão constrangido em declarar publicamente sua origem numa aldeia classificada como apiaká quanto um apiaká ao se identificar como tal numa comunidade kaiabi. Isto sem mencionar os sateré-mawés e os kokamas, etnônimos deliberadamente absorvidos pelos demais e apenas assumidos por seus portadores quando induzidos a isso. Quando tensões vêm à tona, porém, a etnia dos oponentes é rapidamente lembrada.

Do ponto de vista da organização social, observa-se que indivíduos mundurukus e kaiabis identificam-se publicamente como apiakás quando vivem em aldeias estabelecidas em território tradicional apiaká, sob a representação de um cacique apiaká. Alternativamente, indivíduos apiakás se apresentam como kaiabis ou mundurukus, e chegam a falar uma ou até ambas as línguas indígenas, quando vivem em aldeias dentro do território kaiabi ou munduruku, sob a representação de kaiabis ou mundurukus influentes.⁵⁷ Isso indica que o local onde uma pessoa nasceu e se socializou é o eixo da identidade social nessa região, evidenciando-se certo grau de elasticidade das fronteiras culturais e linguísticas. Tal intercâmbio não se verifica, porém, entre os kaiabis e os mundurukus, que permanecem afastados étnica e politicamente.

O resultado sociológico desta dinâmica identitária é a configuração de aldeias mistas, formadas por casais apiaká-munduruku e, em menor medida, por casais apiaká-kaiabi, sem que se note um padrão determinado por gênero nessas uniões. Em aldeias classificadas como apiakás, os filhos desses casamentos são considerados apiakás. Podemos superar a provável sensação de desconfiança diante dessa situação etnográfica se assumirmos que a realidade social é dinâmica e eivada de contradições; então perceberemos que “apiaká” não é uma condição imutável, mas um status que se adquire (ou se recusa) circunstancialmente, para parafrasear J-L. Amselle (1998: 52). De acordo com este autor, os antropólogos não devem omitir vínculos históricos, territoriais, políticos e outros a fim de delimitar unidades de análise facilmente manejáveis.

A língua é uma importante marca de pertencimento étnico nessa área, embora não seja a única. A maioria dos apiakás fala apenas o português, mas aqueles casados com mundurukus e kaiabis chegam a falar fluentemente uma dessas línguas, ou ao menos são capazes de compreendê-la perfeitamente; o mebengokré, ouvido diariamente por meio da radiofonia e na Casa de Saúde em Colider, também é razoavelmente compreendido por vários apiakás. É preciso explicar que, embora os idiomas munduruku e kaiabi sejam falados cotidianamente nas aldeias apiakás, especialmente como veículo de comentários que não devem ser ouvidos pelos apiakás, restringem-se aos espaços domésticos e às conversas informais; a língua do salão, isto é, das conversas formais, é o português. Dessa forma, ainda que não possam impor sua língua

57 É curioso que, nas narrativas fundacionais kaiabis que me foram dirigidas, apiaká e kaiabi formavam originalmente um mesmo povo, até que os apiakás deixaram de se pintar com urucum. De sua parte, os apiakás negam veementemente a identificação pretérita com os kaiabis.

aos mundurukus e kaiabis co-residentes, os apiakás ao menos conseguem impedir que as línguas desses povos tornem-se as línguas oficiais nas aldeias apiakás. A língua portuguesa, neste contexto, funciona pois como instrumento de resistência empregado pelos apiakás para inviabilizar sua absorção cultural pelos mundurukus e kaiabis.

Porém, os kaiabis costumam dizer que os apiakás deixaram de ser índios porque abandonaram a língua, ao passo que os mundurukus explicam tal abandono pelo fato de os apiakás terem ficado “espalhados”, sem “companheiros” com quem conversar na língua indígena. Os mundurukus casados com apiakás estimulam seus cônjuges a retomar a língua e elogiam seus esforços para “retomar a cultura”. O interessante é que, a despeito da proximidade linguística entre o apiaká e o kaiabi – ambos os idiomas pertencem ao mesmo ramo da família tupi-guarani –, os apiakás insistem em marcar a diferença entre eles e não cogitam em ter professores de língua kaiabi em suas escolas, enquanto professores dão aulas de munduruku (tronco tupi) numa das aldeias apiakás sem causar nenhum estranhamento.

Para além da língua, um vasto conjunto de elementos históricos e culturais pode ser acionado a título de critérios de pertencimento étnico, sendo que os posicionamentos divergentes dos mundurukus e kaiabis em relação à língua apiaká atestam a continuidade das fronteiras étnicas em função da permanência de identidades contrastivas.⁵⁸ Verifica-se, assim, que “os traços culturais que dão substância à identidade e lhe servem de argumento estão submetidos à historicidade que lhes é própria” (Bartolomé 2006: 55). Além do mais, tudo indica que a língua portuguesa foi considerada pelos indígenas como uma língua franca adequada ao contexto multiétnico dos seringais e ao novo estilo de vida que se impunha.

A situação dos apiakás corrobora o argumento de J-L Amselle, para quem a língua, assim como a “cultura”, pode ser pensada como resultado de uma relação de forças entre grupos, em vez de um mero conjunto de regras abstratas de comunicação (Amselle 1998: 32). Na última década, os professores apiakás têm se empenhado em retomar a língua indígena por meio da escola, porém sem muito sucesso até o momento; a revitalização da língua, a demarcação da terra e o encontro com os parentes “isolados” no Pontal constituem, com efeito, os pilares do movimento de reestruturação sociopolítica apiaká iniciado nos anos 1980. Amselle argumenta que a lógica do fenômeno de oscilação étnica é marcada pela flexibilidade, elasticidade, plasticidade,

⁵⁸ Em 1974, num seminário sobre o conceito de identidade, Lévi-Strauss (1983) foi enfático ao afirmar o caráter de construto simbólico e político de toda identidade.

reversibilidade, consistindo em produto de negociações simbólicas e políticas.

A esta altura, devem-se esclarecer dois pontos. Em primeiro lugar, na região dos formadores do Tapajós, os apiakás são os únicos que se dizem “misturados”. Os kaiabis e os mundurukus, quando em seus respectivos territórios tradicionais, distinguem nitidamente as etnias, referindo-se especialmente à língua como sinal diacrítico. No curso baixo do Teles Pires, onde os mundurukus se tornaram dominantes, os apiakás permaneceram “invisíveis” por várias décadas. Em comunicação pessoal, Patrícia de Mendonça Rodrigues, antropóloga que coordenou os trabalhos de identificação da Terra Indígena Kayabi, em 1994, contou-me que os apiakás do *Pará* não se afirmavam como grupo diferenciado quando ela esteve na região; eles provavelmente se encontravam “diluídos” nas aldeias mundurukus e kaiabis (estas últimas, estabelecidas mais ao sul), casados com pessoas dessas etnias, existindo como minoria política e, em muitos casos, adotando a língua daqueles povos. Além do mais, expor ostensivamente a identidade étnica diante dos kaiabis e mundurukus localmente dominantes, naquele momento, poderia ter sido considerado um ato de enfrentamento, com repercussões negativas para os apiakás.

De outro modo, no Rio dos Peixes, onde os kaiabis predominam politicamente, o etnônimo apiaká jamais foi absorvido; a distinção étnica parece ter sido antes alimentada pela proximidade geográfica entre esses dois povos, que eram inimigos no século XIX. Os apiakás atuam como elo político entre os kaiabis, os mundurukus e os brancos aliados, configurando-se um “sistema social regional” (Heckenberger 2001: 91; não confundir com as “sociedades regionais” do Xingu), um conjunto de redes de interação e aliança em que se trocavam – e ainda se trocam – pessoas, objetos e outros signos relacionais, e graças ao qual as diversas comunidades apiakás, kaiabis e mundurukus puderam gozar de relativa autonomia. Tal sistema proporcionou certo grau de equilíbrio interétnico desde o século XIX, assegurando as condições de sobrevivência (física e política) do povo apiaká.⁵⁹

A decisão tomada pelos apiakás, de assumir o risco de existir como unidade social, teve consequências para a rede social regional como um todo, tornando explícita

⁵⁹ Recordo que os apiakás, os mundurukus e os kaiabis agiram de maneiras distintas nos períodos colonial e pós-colonial. Em que pese a multiplicidade de estratégias adotadas por frações de um mesmo povo, pode-se dizer que, de modo geral, os mundurukus aliaram-se aos brancos nos últimos anos do século XVIII, passando a atuar como seus mercenários; os apiakás, como vimos, atuaram como guias, pilotos de barco e fornecedores de alimentos para os brancos desde o início do século XIX; enquanto os kaiabis resistiram à “pacificação” até os anos 1960.

uma propriedade fundamental do sistema, a saber, a interdependência entre esses povos, caracterizada pela hostilidade, pela rivalidade e pelas trocas. Como vimos no capítulo 1, tal sistema sustenta relações que perduram há pelo menos dois séculos, conquanto seus conteúdos tenham se alterado consideravelmente.

Um exemplo disso é o acirramento da competição por bens fornecidos pela Funai, Funasa e outras agências locais. A visibilidade alcançada pelos apiakás na arena das instituições governamentais e a consequente melhoria das condições de vida em suas aldeias têm abalado levemente a superioridade kaiabi no Rio dos Peixes, ao passo que um número considerável de famílias nucleares mundurukus do alto Tapajós vêm se mudando para aldeias apiakás, seja fugindo do circuito de feitiçaria nas aldeias de origem, seja em busca de remédios e da infraestrutura provida pelos apiakás. O resultado dessa dinâmica cíclica é o fortalecimento político dos apiakás, que ainda concebem como vantajosa a aliança com os mundurukus, embora já se note o crescimento das tensões entre os dois povos.

Em segundo lugar, temos que a configuração sociocultural atual do povo apiaká é em grande medida produto das alianças estabelecidas com diversos povos indígenas e com os brancos, a partir do início do século XIX. Tais alianças mostraram-se possíveis no interior dessa rede social extremamente plástica que, naquela época, passou a ser unificada pela circulação de mercadorias, cujas fontes eram os missionários, os patrões seringalistas e mais tarde os encarregados de Postos Indígenas (PIn) do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Propomos que a constelação de alianças estabelecidas pelos apiakás, bem como as fronteiras étnicas porosas que se formaram, são expressões de resiliência social, surgindo num momento de dispersão territorial forçada e de brusco declínio populacional.

Neste sentido, uma contribuição teórico-metodológica relevante proporcionada por etnografias de povos misturados consiste na reflexão imperativa sobre os limites epistemológicos de certos conceitos e modelos caros ao pensamento antropológico. Iniciemos, então, pela análise de definições clássicas de etnia, grupo étnico e cultura, e algumas críticas que se produziram a elas, com as quais estou dialogando para construir nossa leitura do material apiaká.

2.1- Historicidade e etnogênese

O emprego de um conceito essencialista de cultura teria inviabilizado nossa tentativa de apreender, em seus próprios termos, as concepções dos apiakás sobre a história, a cultura e a identidade. Todavia, mais que tentar compreender a substância de que é feita a consciência de seu próprio valor, que impele os apiakás a continuarem se afirmando como povo e lutando pelo respeito a seus direitos, trata-se de estabelecer com eles um diálogo efetivo e certamente enriquecedor para ambas as partes. De acordo com A. Ramos (no prelo):

Reconhecer que as teorias nativas podem nos levar mais longe e mais fundo do que as nossas rumo à compreensão de determinado mundo indígena é um exercício tanto de sabedoria antropológica quanto de humildade científica, sem a qual a almejada superação de nossas limitações de conhecimento fica seriamente comprometida. Só podemos chegar à possibilidade de um diálogo franco e produtivo com os sujeitos das nossas etnografias, e assim elevar o patamar da intercomunicabilidade, quando aprendermos a não reduzir suas teorias às nossas, mas tomar ambas como vozes com iguais decibéis que se falam mutuamente.

Minhas primeiras impressões sobre o panorama étnico na região dos formadores do Tapajós foram muito parecidas com as primeiras impressões de P. Gow no baixo Urubamba (Amazônia peruana), área igualmente caracterizada pela heterogeneidade étnica e pelo multilinguismo, onde a aculturação aparentemente forte dos povos nativos dissimula a intensa adaptação dos forasteiros ao modo de vida indígena (Gow 1991: 21).⁶⁰ Transcrevo um trecho de seu depoimento para dar uma ideia de sua perplexidade inicial, a qual, entretanto, foi transformada em problema teórico:

Muitas das pessoas nas três comunidades em torno da barra do rio Huau não são Piro, de acordo com nenhuma definição. Muitos são Campa, outros são imigrantes do baixo Ucayali ou da cidade de Pucallpa. Muitos deles falam Piro, mas muitos não falam. Mesmo entre as pessoas que se dizem Piro há aquelas que não falam esta língua, e o mesmo é válido para certos Campa (...). De modo ainda mais confuso, o fato de uma pessoa ser Piro ou não dependia da pessoa com quem eu falava: uma pessoa podia ser identificada por outra como Piro, por outra como Campa, e por uma terceira como *moza gente*, um termo que pode ser traduzido como mestiço. De forma ainda mais confusa, cada pessoa podia mudar sua auto-identificação de acordo com a ocasião. (...) Os Piro de todas as comunidades ao longo do rio Sepahua enfatizavam que eram “gente civilizada”,

⁶⁰ As semelhanças históricas e etnográficas entre os povos nativos do baixo Urubamba e os apiaká são muitas e aparecerão diversas vezes ao longo da tese. A opção teórico-metodológica de P. Gow por realizar um estudo nos moldes clássicos de índios aculturados e de analisar a fundo o idioma da mistura nos servirá de inspiração, o que não nos impede, contudo, de lhe formular uma crítica.

e se comparavam aos Campa do Gran Pajonal e aos Amahuaca e Yaminahua vivendo a leste do baixo Urubamba, que eram *gente de monte*, gente da floresta ou índios bravos. As pessoas me diziam que seus ancestrais também eram gente da floresta, mas que elas próprias haviam se tornado civilizadas. Comentários pejorativos sobre os povos da floresta eram um elemento constante nas conversas cotidianas (...). (Gow 1991: 5-6)

Gow não se deixou levar pelas aparências e decidiu realizar uma etnografia nos moldes clássicos, ouvindo o que aqueles indígenas tinham a dizer sobre seu passado e seu presente e tomando as categorias nativas como objeto de análise. Gow trata então da construção da socialidade piro (arawak) como um processo de mistura de sangues. O autor demonstra a vigência, entre os povos nativos do baixo Urubamba, de um sistema classificatório segundo o qual, do ponto de vista da gente mestiça das “comunidades nativas”, os povos da floresta vivem com um mínimo de mediação cultural em relação ao meio ambiente, sendo que nativos e brancos formando os dois pólos de um *continuum* espaciocultural. Assim relacionados simbolicamente, povos da floresta, índios “misturados” e brancos “civilizados” ocupam não apenas espaços físicos distintos, mas também posições diferenciadas no acesso a elementos característicos do modo de vida “civilizado”, designadamente as mercadorias.

O autor recusa explicitamente o conceito de etnia e sustenta que, se o foco na coerência e na integração do grupo social se aplica mal a estes povos, que se auto-definem como “misturados”/de *sangre mezclada* (Gow 1991:283ss), não é porque eles sejam “anômalos” ou irremediavelmente “descaracterizados”, mas porque a dicotomia analítica entre “tradicional” e “aculturado” não é adequada para a análise daquela realidade social. Gow percebeu que, para esses povos, a dinâmica histórica não significou apenas desintegração e perda, tendo sido incorporada mesmo como força-motriz do parentesco; assim, o idioma da “mistura” é uma linguagem empregada pelos povos do baixo Urubamba para falar sobre suas relações sociais, sobre a novidade da escola e do título de propriedade da terra, sobre temporalidade, espaço e tipos de gente, pondo em relevo o fundamento histórico do parentesco.

Em que pesem as semelhanças históricas e etnográficas entre os contextos da região dos formadores do Tapajós e do baixo Urubamba, salta aos olhos o fato de Gow não se deter na ideologia étnica e não informar sobre a provável mobilização política indígena em torno da titulação das terras, chamadas de Comunidades Nativas. De outro modo, faremos aqui o esforço de correlacionar as categorias apiakás relativas a cultura, identidade e mudança ao projeto de colonização levado a cabo desde o século XVIII, na

área delimitada pelos rios Juruena e Teles Pires, assim como situaremos a reestruturação política do povo no cenário indigenista nacional delineado desde os anos 1970 (ver Ramos 1998).

Bem, a grande questão que emerge dos dados etnográficos que reuni durante o ano de 2007 é a seguinte: os apiakás estariam se afirmando hoje como povo, independentemente das relações estabelecidas com os mundurukus, os kaiabis, diversas categorias de brancos e o Estado brasileiro? Para tentar responder a esta pergunta, retomaremos alguns conceitos-chave da literatura sobre etnicidade.

Em 1967, F. Barth, que fora aluno de E. Leach, redefiniu o conceito de grupo étnico, recusando a equação tradicional entre uma raça, uma cultura e uma língua, bem como a proposição de que uma sociedade é uma unidade que rejeita e discrimina outros (Barth 2000a: 27). O ponto de discordância de Barth em relação à definição até então aceita era seu caráter preconcebido, que não levava em conta as categorias empregadas pelos próprios atores (: *ibidem*). De outro modo, o autor sublinhava que a principal característica dos grupos étnicos, entendidos como tipos organizacionais, é a de regular as interações entre as pessoas e, nesse sentido, “as categorias étnicas oferecem um recipiente organizacional que pode receber conteúdo em diferentes quantidades e formas nos diversos sistemas socioculturais” (: 33).

A ênfase desse novo conceito de grupo étnico recai, assim, sobre a atribuição étnica; o pertencimento ao grupo étnico passava a ser definido em termos de “adesão” e “compromisso”, e o foco da análise era deslocado da unidade cultural para a fronteira étnica, um conjunto de prescrições e critérios de avaliação e de julgamento (valores) que governam as situações de contato (: 34), não havendo, portanto, correspondência necessária entre um grupo étnico e um conjunto de sinais culturais diacríticos.

Em seus estudos sobre relações entre indígenas e brancos no Brasil, R. Cardoso de Oliveira dialogou com F. Barth, focalizando especialmente o caráter relacional (contrastivo) da identidade étnica e sua associação a valores. Em seu esforço teórico para constituir “etnia” como um conceito e um objeto de análise sociológica, Cardoso de Oliveira combinou o empreendimento analítico empregado por C. Lévi-Strauss para redefinir o totemismo ao conceito de ideologia proposto por N. Poulantzas. Nesse horizonte, Cardoso de Oliveira compôs a noção de ideologia étnica, aquela que articula relações sociais a valores em situações de contato interétnico (Cardoso de Oliveira 1976: 100ss). Este autor concluiu que a etnia serve como “o código, a gramática de uma linguagem social, capaz de orientar os agentes – de modo subliminar

– na situação interétnica” (: 101). A ideologia étnica seria, assim, a base de sustentação de movimentos sociais de tipos variados, no horizonte do “etnicismo” (: 73). Pensar a etnia como classificador, como um sistema de categorização, como faz Cardoso de Oliveira, sem dúvida nos aproxima das categorias empregadas pelos próprios atores, em conformidade com a proposta de Barth, bem como permite analisar as relações sociais em sistema (interétnico), com uma estrutura e uma dinâmica próprias.

Outra formulação de Cardoso de Oliveira que merece atenção diz respeito ao “caboclo”. Insistindo na natureza ideológica da identidade étnica (Cardoso de Oliveira 1976: 45), o autor fala em “cultura do contato”, um conjunto de representações e valores que um grupo étnico elabora sobre a situação de contato em que está inserido e nos termos do qual classifica/identifica a si próprio e aos demais (: 23). Para Cardoso de Oliveira, que tem como referencial etnográfico o caso tikuna (família linguística isolada do alto Solimões), a categoria “caboclo” expressa uma ideologia étnica altamente alienadora (: 47), na medida em que traduziria a introjeção da visão negativa que o branco divulga sobre uma cultura nativa desfigurada.

É interessante comparar a categoria “caboclo” à categoria “misturado”, empregada pelos apiakás, a qual não contém nenhum componente de alienação; ao contrário, o exame da categoria “mistura”, empreendido mais adiante, nos ajudará a compreender aspectos centrais da concepção apiaká de história, organização sociopolítica e identidade étnica. Tal procedimento indica, ademais, que a opção por compreender um povo em seus próprios termos não é incompatível com a análise da etnicidade; ao contrário, elas são complementares.

Recordo de passagem que E. Leach chamava a atenção para a qualidade “ideal”, dinâmica e relativa da identidade social; a propósito do sistema social vigente na Região das Colinas de Kachin, na antiga Birmânia, Leach afirma que

Os kachins falam de pessoas “que se tornaram gumlao” ou “que se tornaram chans” (...) Isso implica que os próprios kachins imaginam que a diferença entre kachin gumsa e chan é uma diferença de ideal, e não, como os etnólogos gostariam de nos fazer crer, uma diferença de tipo étnico, cultural ou racial. (...) A questão de saber se uma comunidade específica é gumlao, gumsa ou chan não é necessariamente determinável no domínio dos fatos empíricos; é uma questão, pelo menos em parte, das atitudes e ideias de indivíduos particulares num dado tempo (Leach 1996: 327) .

Em 1996, o termo “etnogênese” foi empregado na importante coletânea “History, Power, and Identity”, que recobre povos indígenas e afro-descendentes de

todo o continente americano, com o sentido de “uma ferramenta analítica para se desenvolverem abordagens históricas e críticas da cultura enquanto processo continuado de conflito e luta em torno da existência de um povo e seu posicionamento dentro e contra uma história geral de dominação” (Hill 1996: 1). Dando continuidade ao diálogo com a história, iniciado com “Rethinking History and Myth” (Hill 1988), os artigos ali reunidos tratam dos processos de reorganização das formações sociais anteriores à conquista europeia e de constituição de identidades étnicas em meio ao colapso demográfico causado por epidemias, escravidão, guerras e perda do controle sobre territórios e recursos naturais que caracterizaram o período colonial nas Américas. Hill sublinha que a imagem de populações indígenas “isoladas” anteriormente à conquista reflete uma perspectiva histórica eurocêntrica, que desconsidera a existência das vastas redes regionais multiculturais e multilinguísticas preexistentes (Hill 1996: 8).

No século XIX, com a instalação do Estado-nação de matriz europeia nas Américas, os povos indígenas adquiriram um status ambíguo: eles se tornaram cidadãos plenos dotados de direitos, mas continuaram a ser vistos como selvagens que deveriam ser educados e assimilados à vida da sociedade estatal (Hill 1996: 11). A ideologia racista colonial conservava sua força, passando a nortear os projetos de nacionalização, comprometidos com a centralização política e a homogeneização cultural. Desse modo, os países independentes não criaram um espaço político para os povos indígenas sobreviverem e prosperarem como cidadãos dentro do estado soberano e simultaneamente como grupos étnicos culturalmente diferenciados (: 12).

Alguns séculos após a conquista europeia, os indígenas desenvolveram resistência imunológica a muitos dos microrganismos introduzidos pelos brancos e houve uma melhora relativa de suas condições de vida, verificando-se uma recuperação demográfica significativa, acompanhada por uma maior expectativa de vida; populações assim recompostas passaram a se reorganizar social e culturalmente, e atualmente posicionam-se como atores políticos coletivos que reivindicam direitos assegurados por diversas Constituições latino-americanas, embora o status ambíguo dos indígenas perdure.

J. Hill pondera que as ideologias étnicas, ao afirmarem as diferenças culturais contra ideologias oficiais homogeneizadoras, não representam nenhuma ameaça à soberania nacional, como muitas vezes proclamam membros de setores anti-indígenas nacionais, mas, por outro lado, tornam explícitas crenças e práticas racistas e

etnocêntricas que historicamente fundamentaram a atuação do Estado, abrindo assim a possibilidade de que vencedores e vencidos gozem de direitos iguais, sem a ameaça de etnocídio ou assimilação cultural (Hill 1996: 12).

Por sua vez, M. Bartolomé, fazendo uma comparação entre casos de “etnogênese” em toda a América Latina, emprega este conceito no plural e chama a atenção para o fato de que tais fenômenos explicitam o “dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica” (Bartolomé 2006: 40). O autor defende que se tente compreender as etnogêneses do ponto de vista dos indígenas e argumenta que “muitas vezes, a sobrevalorização de uma noção substancializada da aculturação – não atenta às ideologias étnicas – influiu na aparente extinção de alguns grupos” (: 48), como foi o caso dos apiakás e também o dos kokamas (ver Gow 2003), entre outros.⁶¹

Inspirando-se nos “Sistemas Políticos da Alta Birmânia”, o africanista J-L. Amselle (1998) empenhou-se em desconstruir o que chama de “razão etnológica”, isto é, a maneira como a antropologia olha para os diferentes povos, com base numa revisão da história da disciplina que sublinha suas origens no Iluminismo. A partir de uma longa experiência de campo na África, Amselle propõe pensar a cultura como coleção de práticas internas ou externas a uma certa arena social que os atores mobilizam em função de uma ou outra conjuntura política. A cultura seria, assim, um meio instável, de perpetuação fortuita e aleatória: “Cultura como identidade coletiva, como classificação, é continuamente o objeto de disputa política, de uma luta por reconhecimento que assume a forma de uma incessante reclassificação, tanto assim que a própria aparência da sociedade pode passar por redefinições constantes” (Amselle 1998: 41).

De acordo com Amselle, as sociedades nativas são grupos fluidos e plásticos que deixam espaço para a novidade e a invenção. No horizonte dessa abordagem construtivista e transacional da cultura e da identidade, ele sugere uma mudança metodológica radical, segundo a qual o todo deve ser mais valorizado que as várias partes, derivando daí sua preferência por “sistemas de transformação” em detrimento da

⁶¹ Bartolomé sublinha ainda que “o mito da existência na América Latina, no passado e no presente, de sociedades ‘puras’, dotadas cada uma de uma cultura específica e singular, é um tanto enganoso e tem sido criticado com base em distintos pontos de vista, assim como o fez Boccara (2000) ao insistir na flexibilidade e na adaptabilidade dos grupos indígenas, cuja lógica política e social incluía uma abertura às relações interculturais” (Bartolomé 2006: 43). Bartolomé chama de “cegueira ontológica” à atitude política de suprimir a diversidade étnica presente nos processos de constituição das ideologias nacionalistas (Bartolomé 2006: 45).

imagem artificial de sociedades discretas, isoladas e estáticas, e também sua hipótese de um sincretismo ou mistura originária, cujas expressões seriam as “lógicas mestiças”, que se referem a unidades políticas indissociáveis dispostas num *continuum* histórico-social (: 10).

Outro autor que se empenha em reformular o conceito antropológico de cultura no horizonte de uma dialética da dominação é G. Sider (1994). Analisando o fenômeno de produção e reprodução de identidades indígenas nas colônias do sudeste da América do Norte, Sider delinea as formas de diferenciação das sociedades nativas americanas, que teriam sido impostas “de fora”, como parte do processo de dominação colonial, porém reivindicadas simultaneamente pelos povos indígenas para fazer frente a essa mesma dominação (Sider 1994: 112).

Sider relaciona a intensificação do faccionalismo e das disputas internas a esses povos, manifesta na multiplicação de identidades étnicas no período colonial, aos “usos” que a economia política euro-americana fazia deles, apontando as contradições subjacentes a essa dinâmica. Desse modo, sua definição de “etno-história” – um nome para as lutas em torno da produção e distribuição da cultura e da existência de um povo (: 115) – implica uma concepção de cultura como *locus* de conflito, algo bem próximo dos argumentos de E. Leach e de Amselle expostos acima. Sider propõe que as tensões, ambiguidades e conflitos em torno de valores e significados são produtivos na medida em que fomentam novas formas de relações entre pessoas, surgindo assim novas divisões, identidades e etno-histórias que expressam as diferentes maneiras como os grupos se situam dentro de e contra a sociedade dominante.

No entanto, acredito que é M. de Certeau quem formula a questão da maneira mais incisiva: “uma etnia é um objeto de saber, ou antes aquilo que um grupo define por seu ato?” (de Certeau 2005: 154). Embora não trate de povos indígenas e sim de nacionalismos, especialmente o bretão, o ensaio de de Certeau oferece *insights* proveitosos para pensar a dinâmica identitária apiaká:

o *a priori* do método etnológico “suprime” o *ato* pelo qual os bretões se tornam bretões e falam, em seu nome, com a linguagem da sua vontade de viver, os elementos culturais analisados pelo observador. Ora, não se pode fazer abstração do ato que *mantém* juntos todos esses elementos. Na medida em que desejamos definir objetivamente os bretões, nós os reduzimos aos dados descritos por um quadro econômico ou arqueológico (...) Mas, “fundamentalmente”, esse quadro não é suficiente. Acrescentamos, desse modo, os problemas políticos: há unidade política apenas a partir do momento em que um grupo se dá por objetivo e por tarefa existir como tal (de Certeau 2005: 154, ênfases no original).

Reconhecer e explicitar o caráter eminentemente político das estratégias étnicas é, me parece, a melhor maneira de desnaturalizar a questão da identidade. Nesse sentido, podemos falar num “povo apiaká” apenas na medida em que um conjunto de pessoas se pensa como grupo e partilha uma vontade política, qual seja, a de ter respeitados direitos civis coletivos ligados a um nome e a uma história singulares. Sublinho que a evocação do nome “apiaká” como unidade étnica surge no âmbito da “situação colonial” (Oliveira 1998: 54), como estratégia política de sobrevivência de uma coletividade diante do (e em interação com o) Estado e outras agências que então consolidavam sua presença no norte do Mato Grosso, tendo por base a emergência da consciência crítica do processo de exploração e esbulho vivenciado. O que mantém os apiakás unidos no presente é, pois, a memória de guerras e alianças passadas com os kaiabis e os mundurukus, associada a uma perspectiva de futuro a ser vivido conjuntamente.

Em sua reflexão a respeito dos “índios misturados” do Nordeste, J. P. Oliveira Filho (1998) dialoga com diversos autores que trataram da questão da etnicidade para formular uma importante questão: “Se é a distintividade cultural que possibilita o distanciamento e a objetividade, instaurando a não contemporaneidade entre o nativo e o etnólogo, como é possível proceder com as culturas indígenas do Nordeste, que não se apresentam como entidades descontínuas e discretas?” (Oliveira Filho 1998: 49). Em resposta a esta indagação, Oliveira propõe o diálogo com a história e emprega o conceito de “territorialização”, como forma de desnaturalizar a ideia de mistura étnica e de evitar uma “etnologia das perdas e das ausências culturais” (: 62).

De acordo com Oliveira Filho, “territorialização” refere-se a um processo de reorganização social que apresenta quatro dimensões básicas: “1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; e 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado” (: 55). Podemos identificar tais dimensões na história recente do povo apiaká. Vejamos primeiramente como se articulam as dimensões 1 e 4 e, na próxima seção, estudaremos como se efetivou a dimensão 3. A segunda dimensão do processo de territorialização será analisada em detalhe na

Segunda Parte.

Na segunda metade do século XX, observou-se o fortalecimento da identidade étnica apiaká, que pode ser definido como “reetnização” ou “atualização identitária” (Bartolomé 2006: 57), na medida em que não ocorreu uma ruptura radical da memória genealógica apiaká, embora a coletividade tenha recorrido a novas representações, assumidas como fundamentais, numa conjuntura histórica em que se mantêm as fronteiras entre grupos que se percebem como diferentes. Simultaneamente, a ação política desse novo sujeito coletivo, o “povo apiaká”, foi canalizada para dignificar o elemento étnico e para dar um sentido positivo à condição indígena (: *ibidem*).

Foi a “vontade de ficar perto dos parentes” que levou os apiakás que haviam permanecido separados, distribuídos em famílias conjugais ou extensas, a se reagruparem nos anos 1960, no Rio dos Peixes, por influência do missionário jesuíta João Dornstauder. Atualmente os apiakás aldeados somam cerca de 500 pessoas (censo de 2007), distribuídas em aldeias às margens dos rios Juruena, dos Peixes e Teles Pires; centenas de parentes dos apiakás aldeados vivem em cidades dos estados de Mato Grosso, Pará e Amazonas.⁶² A população total apiaká, no presente, gira em torno de 800 a mil indivíduos. Alguns homens influentes dizem que, se os apiakás que estão espalhados fossem reunidos em aldeias, contabilizariam “quase 5 mil”, cifra que me parece um tanto inflacionada. No entanto, os apiakás que vivem em aldeias em território kaiabi e munduruku e, por vezes, dominam estes idiomas, se identificam circunstancialmente como kaiabis ou mundurukus, o que torna meu censo algo impreciso, por isso saliento que se trata de números aproximados.⁶³

Os apiakás contam que os Morimã foram o primeiro de seus subgrupos a ser “amansado”, nas primeiras décadas do século XX, vivendo assim por mais tempo em “colocações” de seringueiros e casando-se com arigós e kokamas, na região do baixo curso dos rios Juruena e Teles Pires. Os subgrupos Kamassori e Paleci foram amansados mais tarde, com a ajuda dos Morimã, e viveram durante décadas nas imediações da Missão Cururu, no Pará, casando-se com os mundurukus e os kaiabis.

Os apiakás “legítimos” portam os nomes desses subgrupos – Morimã, Kamassori e Paleci – como sobrenomes étnicos distintivos, transmitidos tanto pela mãe

⁶² A estrutura política das aldeias será discutida no capítulo 5.

⁶³ Para a realização do censo, os dados demográficos fornecidos pela FUNASA me foram bastante úteis. Agradeço aos funcionários do DSEI Kayapó, em Colider (MT), que os disponibilizaram para minha pesquisa.

como pelo pai.⁶⁴ Os apiakás orgulham-se por ter mantido seus sobrenomes, ao contrário dos kaiabis, que os teriam perdido; por outro lado, ressentem-se de uma memória genealógica bastante restrita. A maioria das pessoas adultas com quem conversei durante meu trabalho de campo sabia dizer apenas os nomes de seus pais e irmãos e os de um ou dois avós e tios paternos e maternos; por vezes, meu interlocutor sabia que uma outra pessoa era um “primo” ou um “tio”, mas não conseguia traçar a ligação genealógica precisa. No entanto, após oito meses de pesquisa de campo, consegui traçar um mapa genealógico bastante completo, alcançando a terceira geração ascendente das pessoas que hoje têm entre 20 e 40 anos.

Desde os anos 1990, os apiakás vêm restringindo os casamentos com os vizinhos kaiabis e mundurukus e com descendentes de arigós. Manifestam preferência declarada pelo casamento entre “parentes distantes” (ver capítulo 4), como forma de “fortalecer o povo”.

D. Gallois (2007) fala em “etnogênesis” (no plural) entre os waiãpis (tupi-guaranis), referindo-se a uma lógica indígena de gestão de relações, não limitada ao contexto colonial. A autora recusa a imagem de fechamento sociocosmológico que se forjou para definir as sociedades guianenses e propõe que as redes de comunicação regionais sejam analisadas a partir dos “ricos processos por meio dos quais esses grupos se reclassificam permanentemente aos outros e a si mesmos, em gradientes altamente manipuláveis de alteridade” (Gallois 2007: 49). Empregando o conceito de agência, Gallois demonstra a existência de um gradiente de alteridade em que se amparam os critérios de julgamento ou classificadores de aparências (substâncias, aparência física e modo de vida) aplicados àqueles com quem os waiãpis se relacionam (: 55), configurando-se um sistema relacional aberto, no seio do qual a dialética de proximidade e afastamento social se norteia pela possibilidade de domesticação.

Uma vez que os elementos culturais são concebidos como negociáveis, “a proximidade – seja ela promovida por troca de substâncias ou em contato superficial – não é uma posição ontológica definitiva. É o produto de um intercâmbio agenciado” (: 73). O pensamento waiãpi sobre a diferença pauta-se, assim, pelas interações específicas, efetivas:

(...) as apreciações que os Waiãpi formulam sobre a proximidade entre gente diferente podem ser alteradas com o desenrolar de experiências de convivência. Não se trata, portanto, de pensar a diferença como algo dado a

⁶⁴ Os Palecis são os descendentes dos nos. 17, 18 e 19; os Kamassori, do casal 21 e 22, e os Morimãs, dos nos. 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15 e 16 que constam no Diagrama 3.1 no capítulo 3.

partir de “essências”, mas como algo que se transforma por meio da “troca de substâncias”, que, até certo ponto, são passíveis de mistura (...) (Gallois 2007: 65).

A noção de sistema relacional aberto aplica-se bem aos apiakás. Se eles sustentassem um sistema relacional mais rígido, dificilmente teriam conseguido se adaptar aos efeitos desagregadores da frente da borracha. Como vimos no capítulo 1, a ação dos apiakás na segunda metade do século XIX deu-se no sentido de incorporar elementos estranhos e acomodar-se às circunstâncias impostas. No século XX, “diluíram-se” entre os mundurukus do alto Tapajós, mas, assim que foi possível reorganizar-se como povo, eles passaram a afirmar uma especificidade cultural e política.

O ponto a enfatizar aqui é o fato de que as pessoas reorganizam as categorias de classificação do mundo a partir da prática, da ação no mundo. De acordo com M. Sahlins:

A ação simbólica é um composto duplo, constituído por um passado inescapável e por um presente irreduzível. Um passado inescapável porque os conceitos através dos quais a experiência é organizada e comunicada procedem do esquema cultural preexistente. E um presente irreduzível por causa da singularidade do mundo em cada ação (...) A diferença reside na irreduzibilidade dos atores específicos e de seus conceitos empíricos que nunca são precisamente iguais a outros atores ou a outras situações – nunca é possível entrar no mesmo rio duas vezes. (...) Porque, se sempre há um passado no presente, um sistema *a priori* de interpretação, há também “uma vida que se deseja a si mesma” (como diria Nietzsche) (Sahlins 1990: 189).

O próprio Lévi-Strauss reconheceu que “os sistemas classificatórios permitem integrar a história, mesmo e sobretudo aquela que se poderia acreditar rebelde ao sistema” (Lévi-Strauss 1962: 270).

Por seu turno, B. Albert explica que

Na medida em que seus sistemas de construção simbólica do Outro constituem o quadro e a condição de possibilidade de sua autodefinição, as sociedades indígenas, ao confrontarem os brancos, têm, necessariamente, que passar por um processo de redefinição identitária no qual são reconstruídas as fronteiras tradicionais da alteridade, desestabilizadas por esse encontro (Albert 2002: 13)

Desde os anos 1980, a cena política nacional caracteriza-se por um respeito maior aos direitos dos povos indígenas; entretanto, a memória coletiva nem sempre é suficiente para garantir os direitos constitucionais a povos culturalmente

descaracterizados e/ou fortemente miscigenados. Recentemente os apiakás, assim como vários outros povos indígenas, começaram a investir naquilo a que chamam de “resgate das tradições”, um processo de retomada ou recriação de sinais culturais diacríticos, como a língua, a tecelagem, as festas e as pinturas corporais,⁶⁵ a fim de mostrar aos forasteiros com que interagem (representantes de diversos setores do Estado, antropólogos, profissionais da área de saúde, políticos e poderosos locais, financiadores de projetos etc.) que são diferentes tanto dos brancos regionais quanto dos vizinhos kaiabis e mundurukus. Tais “tradições” não devem ser compreendidas como meros sinais diacríticos reificados e vazios de sentido; devem, antes, ser lidas como emblemas, como propostas discursivas e performativas que implicam uma tentativa de comunicação com Outros em contextos de assimetria de poder (ver Bartolomé 2006: 63).

Como pondera Bartolomé: “Recupera-se um passado próprio, ou assumido como próprio, a fim de reconstruir um pertencimento comunitário que permita um acesso mais digno ao presente” (: ibidem). Não se trata, todavia, de “um romantismo nostálgico, do qual só se esperam resultados gratificantes, mas da adoção deliberada de uma condição tradicionalmente subalterna, à qual se pretende imprimir uma nova dignidade. Isto pressupõe uma atitude contestatória e de desafio diante da sociedade majoritária em que se gestou o preconceito” (: 58). Neste sentido, o autor destaca que “o caráter algo esquemático das normatividades estatais e internacionais sobre as definições do ‘étnico’ faz com que, muitas vezes, a expressão nativa, ante essas instâncias, adquira um caráter fundamentalista ou ‘essencialista’, em uma tentativa de se legitimar em face das instituições que podem apoiar suas causas” (: 60).

Os apiakás que vivem em aldeias onde têm ascendência política se sentem imensamente incomodados quando são confundidos com os kaiabis ou com os mundurukus, ou então quando são chamados de “caboclos”. Os homens influentes atuais demonstram grande orgulho de seu povo; embora lamentem as consequências desastrosas do contato, reconhecem que o processo de “civilização” vivenciado lhes trouxe os conhecimentos necessários para que não sejam mais enganados e explorados pelos brancos, especialmente a escrita e a consciência da legislação indigenista. É

⁶⁵ Os mundurukus e os kaiabis reconhecem que os cocares apiakás eram os mais bonitos da região. Atualmente, vários rapazes apiakás confeccionam cocares de penas a partir das aquarelas de Florence, reproduzidas no livro da Expedição Langsdorff presenteado pela tataraneta do desenhista, como já foi mencionado. As pessoas mais velhas disseram lembrar-se da coroa radial emplumada da foto 18 dos Anexos: “Os antigos usavam isso nas festas”, e informaram que as penas amarelas são do pássaro japu.

importante perceber que os apiakás muito provavelmente obteriam mais vantagens materiais se permanecessem “diluídos” entre os mundurukus, mas preferiram não fazê-lo. Tal atitude comprova que a organização política apiaká não se pauta por reles oportunismo, mas sim pelo desejo de permanecer vivendo como parentes em comunidades bonitas, harmoniosas e salubres.

A configuração da comunidade pelos apiakás se fez acompanhar de uma “reelaboração da cultura e da relação com o passado” sustentada pelas categorias índios mansos/misturados/civilizados, em oposição aos índios bravos/puros/selvagens, o que pode ser definido como o modelo apiaká de etnogênese (Hill 1996: 157). Nesse sentido, vale para os apiaká um esquema classificatório semelhante àquele delineado por P. Gow (1991) para os povos nativos do baixo Urubamba.

De acordo com Gow, os “tipos de gente” do baixo Urubamba – índios puros, índios misturados e brancos – observariam relações diferenciais com a terra e o sistema econômico (a saber, o regime de aviamento, o mesmo que vigorou na Amazônia brasileira, e que se baseia na circulação e no incremento inexorável da dívida). Nesse sentido, os povos nativos do baixo Urubamba são apresentados como “progressistas”, abertos a inovações e voltados para o exterior, sua configuração sociocultural correspondendo a uma variação estrutural de outros sistemas de parentesco amazônicos.

Os apiakás que vivem na floresta, os “isolados”, são também chamados de “bravos” e “puros” pelos apiakás que vivem em “comunidade”, os quais classificam a si mesmos como “misturados” e “um pouco civilizados”; “totalmente civilizados” são somente os brancos que vivem em área urbana. Como se nota, a classificação apiaká dos diferentes tipos de pessoas não responde fundamentalmente a uma base racial, com categorias discretas (algo como “branco” *versus* “índio”), como poderia fazer crer, à primeira vista, a noção de “mistura”, mas sim a uma base social, que se expressa sob a forma de um *continuum* espaciocultural e está sintetizada nas ideias correlatas de “civilização” e “comunidade”. Neste sentido, podemos falar numa ética espacial análoga à dos guarani-mbyás, de acordo com a qual cada tipo de ser corresponde a uma modalidade de espaço (S. Guimarães 2001; Ladeira 2001).

A ideia de “pureza” refere-se, fundamentalmente, a um estilo de vida silvícola, adotado por pessoas que não dispõem de mercadorias e dinheiro e não conhecem as instituições e os códigos ocidentais. Apesar da proximidade entre “misturado” e “caboclo” no campo semântico da etnia (cf. Cardoso de Oliveira 1976: 45ss), no caso dos apiakás, a primeira categoria não exprime alienação, constituindo, antes, uma

elaboração crítica sobre a história e um impulso para a luta política.

Os apiakás “puros” formam uma categoria correlata da época das aldeias tradicionais, estabelecidas ao longo do rio São Tomé (Pontal do Juruena). Os apiakás “puros” são pouquíssimos hoje em dia; ainda assim, aqueles que se casaram com kaiabis e mundurukus são considerados “índios” em oposição aos propriamente “misturados”, descendentes de uniões entre apiakás e arigós.

Porque foram afastados dessas aldeias, “espalhados”, e reunidos a pessoas diferentes, num contexto novo, os apiakás adaptaram-se à nova situação “modificando-se”. Engajaram-se em relações de outro tipo, desta vez com pessoas definidas por sua posição numa hierarquia cuja base era o poder de mando e cuja ideologia justificava o controle sobre a força de trabalho alheia. Ao que tudo indica, os brancos envolvidos na empresa seringalista viam os indígenas como fonte de lucro financeiro, enquanto os indígenas viam nos brancos uma possibilidade de ganho de outra ordem.

Nas narrativas que me foram confiadas pelos apiakás mais velhos, percebe-se o grande valor atribuído não apenas às mercadorias fornecidas pelos brancos, mas também ao ensinamento do modo como utilizá-las. É como se as narrativas tratassem menos da aquisição pura e simples de objetos que do estabelecimento paulatino de uma relação de troca que os apiakás consideravam ambígua, conquanto produtiva. Os apiakás desempenharam papel ativo no movimento de “civilização” progressiva que teve lugar a partir das últimas décadas do século XIX, dando mostras daquela abertura para o outro e daquela preferência por formas intermediárias de que nos fala Lévi-Strauss (1993).

“Misturado” é, pois, um conceito nativo que sintetiza a história dos apiakás sob três aspectos interdependentes: no tempo, no espaço e no esquema de classificação indígena das pessoas. A “mistura” é concebida, portanto, como resultado direto da dispersão espacial a que o povo foi submetido desde meados do século XIX, no âmbito do avanço da frente borracha para a região dos formadores do Tapajós.

O que se deve ressaltar, no caso em estudo, é pois o emprego eminentemente político de uma categoria (mistura) que se refere a relações de parentesco, emprego este que apenas se faz possível no interior do código da etnia (cf. Cardoso de Oliveira 1976: 101), o qual remete, necessariamente, à história. Nesse sentido, os casamentos interétnicos realizados pelos apiakás a partir do final do século XIX sinalizavam o início de um novo tempo, a adoção de um novo modo de vida, o estabelecimento de relações de um tipo singular e o surgimento de pessoas diferentes dos “índios bravos”.

Este processo de “amansamento” e “civilização”, concebido como voluntário pelos apiakás, requeria a elaboração de novos conceitos, e então a etnia parece ter surgido como classificador central (cf. Cardoso de Oliveira 1976: xviii), exprimindo, de saída, seu caráter relacional e contrastivo, ativado no seio de um sistema de fricção interétnica, em que “as relações se dão em termos de dominação e sujeição” (: 9). Num primeiro momento, os apiakás eram apenas “índios”, por oposição aos “brancos”. Na interação conflituosa com patrões, encarregados de barracões e arigós, exhibir modos “civilizados” fazia parte de uma estratégia de diversificação e ampliação de relações sociais, estratégia de outro modo recusada por aquela seção do povo que se internou na mata. No século XXI, a relação com agências governamentais e não-governamentais levou os homens influentes apiakás a problematizarem a ideia de “mistura” e a reificar sinais culturais diacríticos, como forma de ter os direitos constitucionais respeitados, passando assim a acionar a identidade de “povo apiaká”.

A categoria “mistura” nos mostra assim que, para os apiakás, ao menos no momento histórico presente, as relações sociais são mais relevantes que os sinais diacríticos culturais e, ainda, que estes estão a serviço daquelas, talvez porque sua concepção do social seja bem mais plástica, politicamente fundamentada e esperançosa do que “nossas” concepções de cultura, identidade social e etnia.

2.2- *A nossa terra*

A propósito da relação entre estrutura social e identidade étnica, R. Cardoso de Oliveira demonstrou a importância do território e da vida comunitária para se evitar ou retardar o processo de assimilação dos povos indígenas à sociedade brasileira, o qual definiu como processo pelo qual um grupo étnico se incorpora noutro, perdendo sua peculiaridade cultural e sua identificação étnica anterior (Cardoso de Oliveira 1976: 103). Com base na pesquisa comparativa com terenas aldeados e urbanos, realizada nos anos 1950, ele escreveu:

A contrapartida do desaparecimento da antiga estrutura social foi a adoção de um sistema associativo, de contorno ainda impreciso, mas que emergia das comunidades brasileiras que se formavam ao longo das estradas de desbravamento. A monogamia, a família nuclear como unidade de habitação, a maior liberdade na escolha do cônjuge e o sistema de compadrio, por exemplo, foram elementos culturais incorporados à cultura tribal e que transformaram completamente o tradicional estilo de vida. Mas, nem por isso, perderiam os Terena sua “consciência tribal”, apesar de traumatizada pelo rompimento da antiga infraestrutura e por sua desarticulação com o antigo sistema de valores, sua religião e mitologia. Pelo menos aqueles Terena que permaneceram em suas

aldeias, ou que se reorganizaram em comunidades relativamente autônomas (...) puderam dispor de *terras* para morar e plantar e, conseqüentemente, ter uma vida de grupo, mantendo vivo, portanto, o “nós tribal” e tornando longínqua sua assimilação à sociedade brasileira (Cardoso de Oliveira 1976: 108, ênfase no original).

Os apiaká que sobreviveram aos massacres e epidemias nos rios Juruena, Anipiri, Teles Pires e afluentes, já “civilizados” e casados com indígenas de outras etnias e nordestinos, passaram a primeira metade do século XX “espalhados” na região do Pontal do Mato Grosso, organizados em segmentos autônomos de famílias extensas, engajados na então decadente indústria da borracha, ou então vivendo como agregados em aldeias kaiabis e mundurukus.

De acordo com as narrativas apiakás, foi o missionário jesuíta João Dornstauder, ligado à Missão Anchieta, quem, nos anos 1960, começou a “juntar o povo de novo”, convidando três famílias apiakás que trabalhavam na área do médio Juruena a se fixar no Posto Tatuí (margem direita do Rio dos Peixes), fundado para “pacificar” os kaiabis. Após período inferior a uma década, essas famílias fundaram uma aldeia na outra margem do Rio dos Peixes, chamada Nova Esperança, e convenceram outros parentes que se encontravam “espalhados” a se mudarem para lá. Os moradores de Nova Esperança continuaram frequentando o Tatuí, que então contava com um hospital, uma escola e um fluxo considerável de mercadorias controlado pelos missionários alemães e austríacos, mas não cogitavam em voltar a viver no Posto: “Kaiabi nunca se deu com apiaká, eles não gostavam muito que a gente morasse lá”, explicaram-me alguns ex-moradores. Em 1968, foi criada a Reserva Kaiabi, que apenas em 1988 foi transformada em Terra Indígena Apiaká-Kaiabi, reduzida em milhares de hectares (Rodrigues 1994a).

Podemos identificar nesse movimento a “criação de uma nova unidade sociocultural”, que foi de fato mediada pela afirmação de uma “identidade étnica diferenciadora”. Nos anos 1970, os apiakás no Rio dos Peixes estavam em condições de se apresentar como povo distinto do kaiabi, especialmente porque dispunham de um território, condição indispensável para que o grupo étnico permanecesse existindo como tipo organizacional (cf. Cardoso de Oliveira 1976: 63). Esse território, no entanto, estava longe de satisfazer as necessidades dos apiakás, na medida em que os recursos naturais tinham (e ainda têm) de ser partilhados com os kaiabis, inimigos tradicionais e predominantes politicamente na região; além disso, em termos ambientais, o Rio dos

Peixes difere bastante do curso principal do Juruena e de seus afluentes setentrionais, onde os apiakás se fixaram na segunda metade do século XIX.

Por isso, os apiakás nunca deixaram de empreender longas viagens para o norte, para caçar, pescar e realizar atividades extrativistas; nessas viagens, visitavam os parentes que permaneciam “espalhados” e os convidavam para ir viver no Rio dos Peixes; chegavam até a Missão Cururu, onde estreitaram laços com famílias extensas mundurukus. A área que os apiakás reivindicam hoje é parte dessa região do Pontal que eles jamais abandonaram e que desejam utilizar de maneira exclusiva.

A rearticulação entre os grupos locais do *Pará* (cursos médio e baixo do Teles Pires) e os do *Mato Grosso* (médio e baixo Juruena) foi iniciativa dos “parentes” do subgrupo Morimã, do Rio dos Peixes, nos anos 1990, e pode ser considerada como uma expressão de “etnicismo”, na medida em que se pautou claramente por uma ideologia étnica (cf. Cardoso de Oliveira 1976: 73). Estes “parentes” ficaram sabendo das condições de vida precárias da parentela Kamassori em território munduruku e, como entendiam melhor o funcionamento do mundo dos brancos, decidiram ajudá-los. Assim, alguns apiakás da parentela Morimã, com idades entre 25 e 40 anos, passaram a visitar regularmente o *Pará*, local de nascimento da maioria deles, aonde, entretanto, eles não iam há décadas. Os Morimã sugeriram então que os Kamassori trocassem de Administração Regional da Funai, de Itaituba (PA) para Colider (MT), onde os apiakás do Rio dos Peixes eram atendidos, processo que demorou alguns anos, mas que contribuiu para a consolidação da unidade política do povo.

Nesse período, os Morimã convidaram os Kamassori para se mudar para o Rio dos Peixes, mas estes preferiram manter e ampliar a ocupação no Pontal, movimento que foi apoiado pelos Morimã. A primeira ação concreta da luta pela demarcação do Pontal foi a fundação da aldeia Mairowy, em 1999, sobreposta à antiga aldeia apiaká Terra Preta, na margem esquerda do Teles Pires, dentro dos limites da TI Kaiabi (ver Figura 1.1 para localização das aldeias e capítulo 5 para a análise das relações entre as aldeias apiakás).

A atuação política dos homens influentes apiakás lembra as “romarias políticas” das lideranças indígenas do Nordeste em busca do reconhecimento de seus direitos (cf. Oliveira 1998: 65). Quando os caciques apiakás me falavam sobre sua vida, enfatizavam a centralidade das viagens na consolidação política do grupo como tal, viagens estas que se agrupam em dois tipos distintos: i) as expedições em busca de duas seções do povo “isoladas”: uma no rio Apiacá, afluente ocidental do Teles Pires, e outra

no rio são Tomé, afluente oriental do Juruena, com o objetivo de recuperar os sinais culturais diacríticos do povo, designadamente a língua; ii) as viagens aos municípios de Alta Floresta, Colider, Cuiabá e Brasília, com o objetivo de obter recursos para as aldeias e a demarcação de parcela do território tradicional (este tema será retomado no capítulo 5).

O reagrupamento paulatino dos apiakás se deu por meio da constituição da “comunidade”, um “mecanismo político especializado”, uma forma de organização do parentesco e da relação com diferentes “outros”, seus objetos e saberes. “Comunidade” designa um conjunto de famílias extensas ligadas por laços de parentesco, compadrio, políticos e econômicos, que ocupa e utiliza uma mesma porção territorial e reconhece a autoridade política do cacique (ver Segunda Parte).

Ora, as comunidades existem dentro de Terras Indígenas, uma categoria jurídica que sanciona certas práticas e proíbe outras, ao mesmo tempo em que enseja a presença de instituições como a escola e o posto de saúde; some-se a isto o assédio de missionários e a pressão econômica de particulares que pretendem explorar recursos naturais e teremos um cenário marcado pela contradição entre novas necessidades e velhos antagonismos, combustível inequívoco para conflitos e cisões.

O conceito apiaká de comunidade pode ser melhor compreendido se situado na rede social regional, pois o que eles exibem de mais “tradicional” é justamente a posição de mediadores num sistema que abrange os kaiabi, os munduruku e os brancos, com uma base territorial bem definida.

Apresentar-se como índios “civilizados”, diplomáticos e com grande conhecimento do mundo dos brancos, por oposição aos “bravos” kaiabis, é uma estratégia que tem se mostrado frutífera na interação com a Funai, a Funasa, padrões locais e agências financiadoras de projetos, após um século de abandono estatal. É digno de nota que os homens influentes apiakás seensem hoje como mediadores, como intermediários entre as agências governamentais, de um lado, e os “índios”, isto é, os apiakás e também os vizinhos mundurukus e kaiabis, de outro. Ao que parece, os apiakás estão cimentando uma aliança política mais ampla com esses povos a partir da obtenção e distribuição de recursos materiais e simbólicos junto aos brancos.

A relação dos apiakás com o território é elemento crucial de sua organização social, bem como estrutura a memória coletiva e fornece uma perspectiva de futuro para o povo. Para ser “boa de viver”, uma aldeia deve ser estabelecida numa região de terra preta, mais fértil; deve ser circundada por mata fechada, onde haja abundância de

macacos, queixadas, antas, pacas, cutias, tatus e várias aves utilizadas na alimentação; o rio deve oferecer diversidade de peixes e quelônios;⁶⁶ na mata deve haver espécies vegetais empregadas para fins medicinais e para se confeccionar anéis, pulseiras, colares, arcos, flechas, bordunas, cocares, bancos, peneiras, paneiros, tipoias, além de castanheiras, de árvores onde vários tipos de abelhas constroem suas colmeias, das palmeiras de cujos frutos se fazem “vinhos” (açaí, bacaba, buriti, patauá) e de cujas folhas se faz a cobertura das casas (babaçu e inajá). O espaço que se pode percorrer durante caçadas e viagens de coleta deve ser extenso, pois “Apiaká gosta de andar”.

Neste sentido, os apiakás das aldeias Mairowy e Pontal são “mais felizes” que os parentes do Mayrob porque comem tracajás no verão, caçam queixadas gordos com frequência e encontram palha de babaçu para cobrir suas casas. Alguns moradores do Mayrob chegam a viajar de canoa para o Arinos, no verão, para pescar tracajás; a viagem dura sete dias e sete noites.

A semelhança desta concepção de aldeia com o conceito de *tekoha* dos guaranis é flagrante. *Tekoha* é o conjunto formado pelo rio, pelos acidentes geográficos, pela mata e todos os seres que nela habitam (animais, vegetais e espíritos); a materialidade do território é assim investida simbolicamente para constituir o espaço vital onde se efetivam as relações sociais e o modo de ser guarani (para o caso mbyá, ver S. Guimarães 2001, 2004, 2006; Ladeira 2001).

Desde Boas e Mauss sabemos que o espaço é investido simbolicamente. K. Basso (1996) mostrou como os apaches ocidentais historicizam seu território, indicando que os termos “história indígena” e “etno-história” parecem cada vez mais ceder terreno a um tipo de estudo antropológico próximo a uma “etno-geografia”, uma vez que muitos povos de tradição oral impregnam o espaço de uma concepção sobre o passar do tempo e de valores morais que tornam única uma dada comunidade. Para os apaches ocidentais, “história” é a arte narrativa de construir lugares por meio de imagens do passado que aprofundam a consciência do presente. É dessa maneira que a busca das concepções indígenas de história adquire os contornos de uma “etnografia das topografias vividas” (Basso 1996: 111), cuja densidade humana se expressa sob a forma de quadros simbólicos sobre o mundo físico associados a padrões de comportamento socialmente sancionados.

⁶⁶ O Juruena e o Teles Pires também são apreciados porque em seu curso, no verão, formam-se praias onde as tartarugas põem ovos, os quais são considerados como verdadeiras iguarias pelos apiakás.

Os apiakás falam apaixonadamente de um grupo de parentes que recusou o contato com os brancos e “voltou para a mata”, no início do século XX;⁶⁷ esse grupo faria visitas esporádicas aos parentes mansos no rio Juruena, nos dias de hoje, guiado por seus pajés. Os apiakás desejam fortemente o contato com esse grupo, como forma de recuperar um pouco de sua “cultura”, e lutam para demarcar o território por onde eles perambulam, como forma de protegê-los do contato com os brancos. Por outro lado, revelam a intenção de “amansar” esses parentes, tomando para si a tarefa que os patrões e missionários desempenharam no passado. A insistência na presença de um grupo “isolado” na área reivindicada está longe de ser uma estratégia política para obter vantagens materiais; trata-se, antes, do desejo de recuperar não apenas uma terra, mas um “lugar”, isto é, um contexto social e um modo de vida inviabilizado pela colonização. Na medida em que, para muitos povos, a relação com o lugar é a base da identidade, podemos compreender as palavras dos velhos apiakás como verdadeira expressão da busca de um espaço-tempo perdido: “Apiakatuba, lá é nosso lugar, lugar do povo Apiaká, lá é rico.”

No presente, os apiakás manifestam forte desejo de autonomia política frente ao Estado, e fazem uso da diplomacia como política interétnica, divulgando uma imagem de pacifismo; os homens influentes afirmam repetidamente que resolvem os problemas por meio da palavra, não por meio da borduna. Como vimos no capítulo anterior, a transformação das relações de guerra e hostilidade com os vizinhos indígenas em alianças pontuais estratégicas, ocorrida nos séculos XIX e XX, deu-se num contexto em que os apiakás tentaram transformar os patrões em aliados, mas acabaram se deparando com sua ferocidade. Naquele momento, as relações entre os povos indígenas tiveram de se rearranjar em função das relações com os brancos, o belicismo e a troca comercial combinando-se e ajustando-se no interior das novas estruturas burocráticas, das quais os apiakás vêm se apropriando com rara habilidade no século XXI, efetivamente “mapeando novos futuros”.⁶⁸

Hoje em dia os apiakás postulam um gradiente de civilização, isto é, de compreensão do funcionamento do mundo dos brancos e de apropriação de alguns de seus costumes e objetos, no interior do qual situam os diversos grupos com os quais

⁶⁷ Analogamente, Laraia fala sobre a insistência com que os akuawa-asurinís, os suruí e os kaapor, povos tupi-guaranis, referem-se a outros índios aparentados, “aqueles que ficaram no mato”, “aqueles de quem se separaram em função de uma contenda violenta” e grupos de características nitidamente mitológicas (Laraia 1984/85: 26), sugerindo a importância deste tema para a compreensão do processo de segmentação que teria originado os povos tupis contemporâneos.

⁶⁸ Estou parafraseando S. Kirsch 2002: 68.

convivem mais ou menos intensamente. Do ponto de vista dos apiakás, os kayapós (jês), por exemplo, embora disponham de “muito dinheiro” (proveniente de sua associação, sediada em Colider), são índios “pouco civilizados”, que não sabem administrar sua riqueza; do mesmo modo, dizem, em tom de reprovação, que os kaiabis “não sabem conversar” e usam de ameaças e força bruta com frequência.

Assim, se os missionários foram importantes para garantir a convivência pacífica entre apiakás, kaiabis e mundurukus em meados do século XX, hoje em dia tais grupos se rivalizam por intermédio de outros brancos e suas instituições (Funasa, Funai, projetos de geração de renda, fazendeiros e políticos locais etc.). No Rio dos Peixes, os apiakás apropriaram-se da estrutura da Funasa e vêm realizando um trabalho reconhecidamente bom: enquanto os kayapós trabalhariam apenas para seu próprio povo, os apiakás trabalhariam para “todo o mundo” (entenda-se: as outras etnias do Distrito Sanitário Especial Indígena e da Administração Regional da Funai, quais sejam, kaiabis e mundurukus).

No domínio doméstico, porém, a hostilidade histórica em relação aos kaiabis é perpetuada, e os mundurukus não agem como aliados políticos em todas as ocasiões. Os apiakás continuam apreciando a parceria (comercial, política e, em menor medida, matrimonial) com os brancos, sem esquecer, contudo, que parceiros podem “virar onça”, o que parece ecoar uma opção antiga por relações social e simbolicamente produtivas.

Nada mais de guerras, nada mais de cabeças-troféu. O que interessa aos apiakás hoje é viver em aldeias bonitas, civilizadas e harmoniosas. “O tempo das brigas acabou”, declaram os velhos; “Agora nossa briga é no papel”, proclamam os homens influentes. No entanto, as menções à guerra não foram suprimidas de todo; a guerra subsiste no discurso dos apiakás, não em qualquer discurso, está claro, mas nas narrativas sobre o passado, marcando uma ruptura temporal e o advento de um novo estilo de vida, a vida comunitária, forjada pelos apiakás misturados e mansos, no âmbito do processo de territorialização.

Novos tempos, novas brigas, velhos corpos: os casos de metamorfose temporária continuam atestando a dualidade da pessoa. Novos tempos, novos objetos, velhas formas de constituir a identidade e a diferença. Como veremos nos próximos capítulos, as festas ainda são a melhor maneira de reforçar a auto-imagem do grupo como grupo de parentes por meio do consumo de um elemento exógeno, embora hoje em dia não se usem mais cabeças de inimigos, mas sim alimentos industrializados. O

“outro” permanece sendo necessário; embora potencialmente perigoso, é indispensável à constituição do eu. O risco de se “alterar” radicalmente subjaz às relações que se estabelecem com diversos “outros” – brancos, kaiabis, mundurukus, certos animais e seres encantados. Ainda que tornar-se “outro” seja sempre uma possibilidade, e apesar dos conflitos latentes na comunidade, os apiakás mansos optaram por se relacionar como “parentes”, daí a importância da ética da generosidade e da moderação dentro da aldeia e da postura diplomática quando se trata de questões externas.

Encerremos esta Primeira Parte com uma importante exortação:

é preciso não esquecer que os índios estão há décadas morrendo na Etnologia Brasileira e no entanto a realidade parece ser bem outra; apesar de todos os decretos (do Governo e dos etnólogos), apesar de todas as tragédias, crises, doenças, espoliações, perda de terras, enfim, de tudo o que de pior pode acontecer a um grupo humano, os índios estão aí (DaMatta 1967: 32).

Segunda Parte

Organização Sociopolítica

Prólogo

O objetivo desta Segunda Parte é apreender o modo como os apiakás concebem e criam relações de parentesco no interior da forma sociopolítica a que chamam comunidade, tendo por referência o universo cultural tupi. Como veremos, a reciprocidade é o princípio social mais relevante; a lógica da dádiva subordina as relações mercantis, constitui os vínculos dentro da família extensa e fornece os parâmetros do prestígio político. Os apiakás empreendem um processo de familiarização cotidiana dos co-residentes, de modo que os kaiabis, mundurukus e descendentes de arigós que vivem em suas aldeias partilham do senso de comunidade.

Nesse sentido, as festas de dádiva e as reuniões que ocorrem no salão, bem como o cadastramento da escola e do posto de saúde realizado pelos apiakás são mecanismos por meio dos quais aqueles antigos inimigos ou aliados instáveis são “apiakalizados”, isto é, são tratados e classificados como apiakás, passando a se sentir também “um pouco apiaká”. Por outro lado, nas “festas de branco” verifica-se um fenômeno de imitação dos brancos urbanos que expõe as contradições da forma comunitária.

É certo que o processo de mistura étnica não apagou totalmente as diferenças culturais, mas o que se afigura como relevante aqui é o valor político da “convivialidade” (Santos-Granero 2000), uma vez que a “familiarização” de forasteiros promovida pelos homens e mulheres influentes é também uma forma de marcar a diferença em relação aos kaiabis, mundurukus e brancos regionais, o que dialeticamente fortalece a identidade étnica apiaká. Em nível local e supra-local, os apiakás estabelecem uma relação de “simbiose” com os mundurukus e de “hierarquia” com os kaiabis (ver Ramos 1980), com inflexões regionais: no Rio dos Peixes, os kaiabis ocupam a posição superior na hierarquia intertribal, e os mundurukus aliam-se aos apiakás para fazer frente a esta predominância; no rio Teles Pires, os mundurukus predominam e protegem os apiakás contra os kaiabis; mas são os kayapós, a quem os apiaká procuram se aliar de forma diplomática, que detêm as posições de maior influência no âmbito da administração da Funai e da Funasa. Ramos (1980) afirma que experimentar a desintegração social em meio a outros índios é muito diferente de experimentá-la entre brancos; no caso dos apiakás, como explicamos na Primeira Parte, a convivência com antigos inimigos assegurou-lhes a sobrevivência enquanto povo.

A comunidade apiaká está organizada de tal forma que as famílias extensas são articuladas por uma esfera pública, materializada no salão, espaço de socialidade que encontra paralelos tupi-guaranis, como a *tekatawa* parakanã e a *takana* tapirapé, além da *eksá* dos mundurukus (tupis). A praça apiaká não é uma casa dos homens, não ocupa uma posição espacial central na aldeia nem tampouco engloba completamente as famílias extensas, mas constitui um espaço destinado às conversas formais (especialmente, mas não exclusivamente, entre homens) e às festas, em que se pode alcançar prestígio e distinção, onde os conflitos internos à comunidade são mediados e onde são forjadas as alianças com as demais aldeias apiakás, com as aldeias mundurukus e kaiabis vizinhas e com os não-indígenas.

A propósito da *tekatawa* parakanã, C. Fausto argumenta que esta é a forma de representação do grupo como “uma totalidade provisória, relativa e representacional”, na qual “os homens aparecem como os artífices das relações suprafamiliares”, excluindo as mulheres (Fausto 2001: 241). O autor critica a oposição entre socialidade política e socialidade doméstica proposta por M. Strathern, defendendo que “o que é próprio do político é apropriar-se da representação da totalidade, relegando ao doméstico a particularidade” (: 240).

Fausto endossa a tese de B. Albert e E. Viveiros de Castro sobre a necessidade de “ir além do local e do parentesco para dar conta das propriedades globais do sistema, preocupando-se particularmente com os dispositivos que fazem a mediação entre uma e outra dimensão (afinidade potencial, relações de terceiro incluído etc.) e as relações hierárquicas entre os níveis” (: 246) – daí sua ênfase nas relações externas mediadas pela guerra e pelo xamanismo. Em artigo posterior, Fausto reconheceu a necessidade de articular o campo das relações externas às relações internas ao grupo local, pensando a antropofagia ritual e a comensalidade cotidiana como duas formas complementares de produção de pessoas e de socialidade na Amazônia (Fausto 2002: 7).

Levando em conta a crítica de C. Fausto, acredito, porém, que a distinção efetuada por M. Strathern pode nos ajudar a compreender a organização social, as categorias sociais e a configuração política dos apiakás. A autora empregou o conceito de socialidade como ferramenta analítica para designar uma forma ativa de criação e manutenção de relações sociais, que envolve as pessoas numa trama de interdependências mútuas (Strathern 2006: 153). De acordo com C. McCallum, o conceito é importante porque “captura a visão própria dos índios sobre o sentido das suas vidas e a dinâmica das suas atuações no mundo” (McCallum 1998: 128). O termo

socialidade também abrange os aspectos moral, sentimental e estético da forma de constituição de relações (o substantivo em inglês, de difícil tradução, é *relatedness*), filão explorado por J. Overing e ex-alunos (Overing 1991, 1999; Overing & Passes 2000) sob o rótulo de “antropologia do cotidiano”.

A obra de M. Strathern promoveu um avanço teórico considerável ao desconstruir os conceitos do pensamento social ocidental inspirados em metáforas de posse – designadamente, a mercadoria – que as ciências sociais normalmente empregam para apreender as formas como outros povos classificam os atributos das pessoas e da coletividade e como conceitualizam a diferença. Ao se dedicar ao tema da relação entre esferas pública e doméstica, a autora propõe, com base no material melanésio, a simetria relativa e o imbricamento necessário entre tais esferas (Strathern 2006: 172). Cada esfera ou domínio da vida social corresponderia a um tipo de socialidade, assim: a) o político seria identificado ao domínio da ação coletiva, baseada em identidades e objetivos compartilhados; e b) o doméstico seria o domínio das relações particulares baseadas na diferença e na interdependência (Strathern 2006: 151).

Entre os apiakás, a socialidade política realiza-se plenamente no salão, canalizando forças sociais centrípetas; já a socialidade doméstica, identificada às casas, define-se tanto pela segurança psicológica e material proporcionada pelos parentes quanto pela fofoca e pelas acusações de feitiçaria, modalidades de fala privada que podem ter efeitos políticos cruciais, exprimindo forças sociais centrífugas. A cada domínio corresponde um idioma, a saber: o parentesco é o idioma das relações na comunidade; a etnicidade é o idioma dominante na arena política exterior à aldeia.

As acusações de feitiçaria, ao assumirem a forma de relatos sobre “pessoas que viram bicho”, tematizam a potencialidade animal da pessoa; por meio delas, os apiakás postulam a instabilidade simbólica da condição humana. A crença em metamorfoses temporárias com propósitos nefastos é uma maneira de afirmar que a humanidade é conquistada quando se domestica a porção animal da pessoa e, reciprocamente, que ultrapassar negativamente os limites da socialidade é também deixar de ser humano. A persistência desse simbolismo, que encontra paralelos entre outros povos tupi-guaranis, mesmo após décadas de dispersão territorial, desestruturação social e catequização, deve ser analisada a partir da noção de “transformação”, proposta por C. Fausto em sua revisão crítica dos trabalhos sobre o pensamento guarani: um processo que se desenrola no tempo (uma história), uma

produção de um espaço topológico (uma estrutura) e uma categoria nativa (Fausto 2005: 386).

Percebe-se que os povos tupi-guaranis reagiram de formas diversas a coerções e adversidades análogas. Assim, enquanto os guaranis-mbyás permanecem buscando a Terra sem Mal, os arawetés focalizam o canibalismo *post mortem* e os parakanãs postulam um xamanismo guerreiro (para citar apenas alguns dos casos com os quais estou dialogando mais diretamente), os apiakás internalizaram a alteridade e buscam obter, no tempo e no espaço da comunidade, uma vida plenamente social – caracterizada pela moderação, pela harmonia e pela generosidade.

Capítulo 3- O tempo (e o espaço) da comunidade

Somente o observador externo tende a supor que as mudanças na cultura e na organização estrutural de um grupo devem ter um significado desagregador. É um preconceito do antropólogo etnocêntrico supor que a mudança é “destruidora da lei, da lógica e da convenção”.

E. Leach. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*

Os apiakás que moram em aldeias afirmam com orgulho que hoje em dia vivem “em comunidade”, uma forma de organização social e política surgida na segunda metade do século XX, que se distingue tanto das casas comunais (malocas) do século XIX⁶⁹ quanto dos pequenos grupos em constante deslocamento dos parentes “isolados” que eles afirmam existir no Pontal. A comunidade equivale ao grupo local e designa um número de famílias extensas ligadas por laços de parentesco, políticos e econômicos, que ocupa e utiliza uma mesma porção territorial e reconhece a autoridade política do cacique, podendo incluir também os “ribeirinhos” vizinhos.

Uma comunidade considerada boa é aquela em que se observam os princípios morais da generosidade, do pacifismo e da hospitalidade e onde existem escola, posto de saúde, salão, campo de futebol, pasto, casa de forno, cozinha e roça comunitárias, estrada ou pista de pouso e bens materiais de uso coletivo (como voadeira, motor de popa, tacho de metal para torrar farinha, caminhonete, moto-serra, aparelho de TV e antena parabólica, cabeças de gado etc.).⁷⁰ As pessoas dizem que as aldeias apiakás são bonitas, alegres e tranquilas. A comensalidade por ocasião das festas e a cooperação durante a construção daqueles espaços de uso coletivo, a começar pela abertura da clareira onde será implantada a aldeia, formam as bases principais da solidariedade comunitária.

Na aldeia Mayrob, o posto de saúde é uma construção de alvenaria que comporta uma pequena farmácia, sala de atendimento, quarto e banheiro, enquanto no Mairowy consiste numa modesta construção de adobe com apenas um cômodo. No posto fica guardado o aparelho de radiofonia, o que o torna um espaço bastante

69 As grandes casas comunais, que abrigavam mais de 100 pessoas, devem ter sido abandonadas em meados do século XIX, pois em 1828 H. Florence ainda as encontrou na região da embocadura do Arinos no Juruena (Komissarov 1988). De acordo com a memória dos velhos apiaká, as casas de pequenas dimensões vigoraram durante todo o século XX.

70 O local onde os apiakás enterram os mortos também integra os domínios da aldeia. No Mayrob, foi construído um cemitério nos anos 1980, distante alguns quilômetros das casas. Com o passar dos anos, as casas se multiplicaram ao redor do cemitério, que passou a ocupar uma posição geográfica mais ou menos central, fato que não é visto com bons olhos pelos moradores. Os apiakás do Mairowy enterram seus mortos num ponto não habitado, distante alguns quilômetros a jusante da aldeia.

frequentado. Em todas as aldeias, a escola é uma construção de madeira, mas tanto o Mayrob como o Mairowy aguardam recursos do governo estadual para levantar grandes escolas de alvenaria com quadra de esportes (a aldeia Nova Munduruku, no Rio dos Peixes, já possui uma escola de alvenaria, o que frustra os homens influentes apiakás). Por fim, a existência de moradores brancos considerados importantes ajuda a compor a imagem civilizada da comunidade; as professoras não-indígenas, as técnicas de enfermagem não-indígenas e o padre (um missionário jesuíta que vive há duas décadas no Mayrob, tem formação em antropologia e é ligado ao Conselho Indigenista Missionário) são concebidos tanto como fontes de bens e saberes exógenos quanto como balizas de comportamento propriamente civilizado, para o bem e para o mal.

Em linhas gerais, esta entidade moral e política que é a comunidade é concebida como o lugar adequado para a formação das pessoas e para a produção do parentesco, caracterizada por uma socialidade pública,⁷¹ que tem seu centro no salão, e por certos mecanismos de regulação social, designadamente a fofoca e as acusações de feitiçaria (a palavra apiaká para feitiço é *karuára*,⁷² o mesmo termo que se usa para doença). A comunidade é o espaço por excelência dos apiakás misturados, que fazem um grande investimento físico e simbólico em sua produção e manutenção.

O sentido do termo comunidade, tal como empregado pelos apiakás, corresponde a dois sentidos forjados pelo pensamento ocidental no século XVI, a partir das palavras em latim *communitatem* (comunidade de relações ou sentimentos) e *communis* (comum), a saber: a) a condição de possuir algo em comum, como em comunidade de interesses, comunidade de bens; e b) um senso de identidade e características comuns, referindo-se a uma qualidade específica de relação (Williams 2007: 103). R. Williams sublinha que: “diferentemente de todos os outros termos de

⁷¹ Reconheço que as categorias “público” e “privado”, tributárias da tradição de pensamento liberal, não dão conta da complexidade da vida aldeã; contudo, na falta de termos mais apropriados, eu as emprego provisoriamente, mas deixo claro que não se trata de domínios radicalmente separados, e sim de tipos de socialidade em relação de englobamento parcial (ver Strathern 2006).

⁷² Para os teneteharas, *karowara* é a designação genérica de seres sobrenaturais (Wagley & Galvão 1961: 107), uma derivação da palavra tupi-guarani *karoã*, que também se transformou em “trovão” no idioma tapirapé, em “senhor das águas” em kaiabi, em “arco-íris” no guarani e em “força-mana” em akwawa e em kaapor (cf. Viveiros de Castro 1986: 256). Fausto (2001) afirma que a tradução literal de *karuquara*, a provável protoforma da palavra, é “aquele que come”, e demonstra que, entre os parakanãs, *karowara* é um objeto patogênico controlado pelos xamãs, associado ao anhangá dos tupis, sublinhando seu aspecto canibal: “*Karowara* é o poder omofágico do xamã, a representação do xamanismo como uma operação canibal” (Fausto 2001: 339). Será necessário obter mais dados etnográficos sobre as concepções apiakás sobre saúde e doença para saber se eles também concebiam as doenças no horizonte simbólico do canibalismo; por ora, posso apenas dizer que os apiakás, assim como os parakanãs, interessam-se sobremaneira pelas relações destrutivas entre as pessoas, em detrimento de relações negativas entre humanos e seres naturais.

organização social (Estado, nação, sociedade etc.), ela [a comunidade] parece jamais ser usada de modo desfavorável e nunca receber nenhum termo positivo de oposição ou de distinção” (: 104). Comunidade refere-se, assim, a um sistema de vida comum, a relações face a face e à cooperação mútua, por oposição à competição individual que passa a informar o conceito ocidental de sociedade no início do século XIX (: 382).

À primeira vista, a vida cotidiana da comunidade apiaká parece pautar-se pelo ritmo imposto pela escola e pelo posto de saúde; em geral as pessoas respeitam os horários para ir tomar remédios e para ir às aulas, e se queixam dos profissionais não-indígenas que se atrasam para suas tarefas. O outro espaço social capaz de impor seu ritmo ao cotidiano é o salão; aproximadamente uma vez por semana, normalmente pela manhã, o cacique faz soar o sino do salão, conclamando os moradores a se dirigirem até lá para discutir algum assunto concernente à coletividade, como a preparação de uma festa ou o conserto do motor de popa da voadeira da comunidade – o debate sendo geralmente acompanhado por um cafezinho preparado pela cacica ou por alguma outra mulher influente. No Mayrob, o salão ainda é palco das missas dominicais, celebradas de manhã pelo padre que ali reside. Por volta das cinco horas da tarde, especialmente nos finais de semana, muitos homens e algumas moças ocupam o campo de futebol para, divididos em times de solteiros e casados, jogar animadas partidas observadas alegremente pelos co-residentes.

Mas a verdade é que essas atividades programadas ficam em segundo plano em relação às expedições de caça, pesca e coleta, ao plantio e à limpeza da roça, à colheita, ao cuidado dos filhos ou irmãos menores, ao beneficiamento da castanha-do-pará, à confecção de artefatos e várias outras ocupações imperiosas, que acontecem sem hora marcada, para a exasperação de professores, enfermeiras e por vezes também dos caciques. Os apiakás levantam-se pouco antes dos primeiros raios de sol, por volta das 5h30, tomam um desjejum composto pelas sobras da refeição da noite anterior e por café, e começam a planejar seu dia sem muita convicção. Perto das 7h, alguns homens se dirigem para a casa do cacique, para tomar café e discutir alguma questão de ordem particular ou coletiva. As crianças frequentemente faltam à aula ou se atrasam, e muitos adultos perdem a hora para tomar um remédio no posto. Costuma-se ir à roça diariamente pela manhã. Enquanto os homens saem para pescar, caçar ou coletar algum fruto ou mel na mata, as mulheres dedicam-se ao cuidado dos filhos e da casa e ao preparo das refeições, geralmente duas: almoço, após as 10h, e jantar, ao cair da tarde.

Assim, se o posto de saúde atrai muita gente pela manhã e no fim da tarde, não é tanto pela necessidade de remédios,⁷³ mas sim pela vontade de saber o que se passa nas outras aldeias, vontade que é satisfeita por meio do sistema de radiofonia. Já no que toca à escola, existe um desejo unânime de que as crianças aprendam a ler, a escrever e a realizar as operações matemáticas básicas, “para saber se virar no mundo dos brancos”. A aquisição dos saberes dos brancos, contudo, não exime as crianças de aprenderem as técnicas de caça, pesca, coleta, agricultura, culinária, artesanato etc. e, enquanto é perfeitamente aceitável que uma criança de 10 anos não saiba escrever seu nome, um menino da mesma idade que não saiba pescar ou uma menina que não saiba “tratar” o peixe é algo impensável.

A organização das atividades econômicas e de lazer pauta-se efetivamente pela alternância das duas principais unidades de tempo: o “verão” ou estação seca e o “inverno” ou estação chuvosa. No ecossistema amazônico, a variação do nível dos rios pode chegar a 10 metros, alterando bastante o aspecto das aldeias; no verão, é preciso ter habilidade para subir e descer o amplo plano íngreme que se forma na margem. O verão é a época de maior fartura alimentar, quando se colhem vários tubérculos e outros vegetais, se pescam tracajás e tartarugas e se apanham seus ovos nas praias, se coletam o açaí, o buriti, a bacaba, o patauá e outros frutos para preparar “vinhos” (sucos); há muito peixe no rio e muita caça na mata, além de diversas larvas e cogumelos. A maioria dos banquetes festivos ocorre no verão. O inverno é “triste” porque é difícil sair para caçar e as roças ainda não estão produzindo, embora seja possível coletar diversos frutos silvestres (ver Tabela 3.1). Novembro é tempo de “espiar” saúva, cujo traseiro é consumido sob a forma de farofa, misturado à farinha; entre dezembro e fevereiro é época de “quebrar” castanha e de ir para a cidade comprar objetos industrializados.

⁷³ Uma palavra sobre os fármacos. Diversos antropólogos salientaram que os fármacos são inseridos no circuito indígena de dádivas, e muitas vezes têm subvertidas suas funções medicinais. Registro que os apiakás também atribuem um valor de uso e um valor de troca aos remédios industrializados, mas não apenas os remédios são inseridos no circuito de dádivas: as enfermeiras são chamadas a participar desse circuito e, assim, aquelas que *dão* mais remédios (anti-helmínticos, analgésicos) ganham mais alimentos dos moradores da aldeia, são consideradas boas e, por isso, podem ser chamadas a batizar uma criança – serão boas madrinhas porque já compreenderam a lógica socioeconômica local. Esclareço que as enfermeiras trabalham em sistema de rodízio: passam um mês numa aldeia e, em seguida à folga, são enviadas para outra aldeia; nunca se sabe ao certo quando elas retornarão para a primeira aldeia.

3.1- *Cultivando lugares*

As aldeias apiakás contemporâneas situam-se em terra firme (não-alagável), geralmente em curva de rio, próximo a remansos onde os indígenas pescam e a córregos de onde retiram água limpa para seu consumo diário; há sempre um ponto mais alto que garante uma vista privilegiada do curso d'água, com função estratégica: “Daqui a gente sempre pode ver quem está chegando, antes que eles nos vejam”, dizem. A clareira inicialmente aberta na mata para construir a aldeia é pequena, e os apiakás preferem pontos de terra preta, mais fértil, escolha que requer um conhecimento apurado sobre extensas porções territoriais. O local onde existiu uma aldeia apiaká continua sendo frequentado por muito tempo depois que os moradores se mudaram; tanto assim que os apiakás do Rio dos Peixes e do Teles Pires nunca deixaram de percorrer o baixo Juruena para atividades de coleta, caça e pesca. Até hoje eles viajam para lá em busca de seringueiras nativas, castanheiras, copaibeiras, palha de babaçu, plantas medicinais, frutos silvestres, espécies de peixe e animais de caça que existem apenas naquele bioma.

Nas imediações das aldeias, ao longo das margens do rio, vivem ainda segmentos de famílias extensas dispersas, sob a órbita de uma comunidade, sendo que seus membros frequentam a aldeia com alguma regularidade, participam das festas, recebem atendimento à saúde e reconhecem a autoridade do cacique – são os “ribeirinhos”, geralmente parentes afastados e compadres dos moradores da aldeia. A categoria ribeirinho foi introduzida recentemente, por ocasião dos cadastramentos efetuados para a Funasa e a escola, sendo rapidamente apropriada pelos indígenas. Nas contagens populacionais que realizam periodicamente para fins burocráticos, os professores e agentes indígenas de saúde incluem os ribeirinhos como moradores da aldeia; assim, embora não sejam considerados como co-residentes, esses ribeirinhos fazem parte da comunidade, entendida como entidade política.

A aldeia e seu entorno imediato compõem o único espaço concebido como propriamente social e adequado para os humanos, similar àquilo que P. Gow (1991) escreveu sobre os povos nativos do baixo Urubamba (Peru). A aldeia opõe-se ao fundo do rio e à floresta, lugares que encerram muitos mistérios e perigos para as pessoas e que abrigam seres monstruosos, daí o zelo demonstrado pelos mais velhos em relação às crianças e às mulheres que saem sozinhas dos limites da aldeia, e o desejo de possuir

cães de guarda⁷⁴ para proteger as casas. O mundo subaquático é concebido como uma réplica do mundo humano, com roçados e casas; os temidos seres encantados que aí habitam, designadamente a mãe d'água (em apiaká: *ajáng*),⁷⁵ a sucuriçu (*mosahúa*, a dona dos peixes) e os botos (*piraputóá*), por vezes tentam seduzir as pessoas; quando conseguem capturar a “sombra” (sinônimo de espírito e alma, ver capítulo 4) de uma pessoa, seu corpo pode definhando até a morte. A vítima desses seres torna-se apática, pode apresentar febre e inapetência, ter pesadelos, delírios e passar a recusar o convívio dos co-residentes; é preciso então acionar um rezador, que faz orações e agita folhas de pião-roxo (*Jatropha gossypifolia*) sobre o corpo do doente.

Na mata existem o *siruría*, ser antropomórfico que confunde o caçador, fazendo com que se perca; a cobra jiboia e uma certa liana (cipó-alho) também desorientam o homem, que passa a andar em círculos e perde a trilha; o macaco *jurupari*,⁷⁶ que ataca à noite, degolando a vítima e sugando seu sangue; o capelobo (ou mapinguari), ser fedorento que causa morte aos homens; os bandos de queixada que, se desafiados com atitudes inadequadas da parte do caçador, como gritos e gargalhadas, podem capturar seu espírito, a cura desse mal sendo obtida por meio de banhos com plantas da floresta;⁷⁷ o *sirurekandíga*, dono, chefe e espírito das espécies animais, que não representa propriamente um perigo para os homens, não pode ser alvejado (“O *sirurekanjiga* é um vaqueiro, o porcão é a vaca dele”)⁷⁸ – para assegurar a abundância de caça, costuma-se agradá-lo, deixando um cigarro na cavidade de um tronco. Como se

⁷⁴ Os apiakás dizem que o cão é pajé, pois ele vê coisas que as pessoas comuns não enxergam; explicam que, para conseguir ver bichos e espíritos, pode-se colocar a secreção dos olhos do cão sobre os próprios olhos, “mas é muito ruim, porque a pessoa não consegue mais dormir.”

⁷⁵ *Anhangá* é uma espécie de demônio da tradição tupi-guarani e o espírito canibal associado aos mortos dos tupinambás antigos (Métraux 1979: 56). Para vários povos tupi-guaranis contemporâneos, *anhangá* é o espectro do morto (cf. Viveiros de Castro 1986: 255; ver especialmente o *anhang kagwahiv* in Kracke 1978 e o *anchunga* tapirapé in Wagley 1988), associação que os apiakás jamais explicitaram, mas que é perfeitamente compatível com suas concepções sobre o sobrenatural.

⁷⁶ *Jurupari* para os antigos tupis do norte era um espírito perverso que povoava a floresta e perseguia os índios (Métraux 1979: 58). É provavelmente uma variação do temido jupará ou macaco-da-noite (*Potos flavus*) conhecido pelos tupi-guaranis amazônicos, associado à morte; os arawetês, por exemplo, dizem que ele estrangula as pessoas adormecidas que encontra (Viveiros de Castro 1986: 198, 503). Os teneteharas associam o *zurupari* ao demônio cristão (Wagley & Galvão 1961: 108). Os mundurukus também temem o *yuruparí*, espíritos que atacam os humanos arbitrariamente (Murphy 1958: 17).

⁷⁷ O queixada é um animal importante nas narrativas míticas tupis. A caça aos queixadas entre os jurunas também é cercada de prescrições especiais, designadamente o silêncio (Stolze Lima 1986: 159; 1995: 107). A autora insere o mito juruna da origem dos porcos selvagens na série mítica analisada no primeiro volume das “Mitológicas” (que inclui um mito munduruku), em que Lévi-Strauss a explica como resultado de um conflito entre aliados em que tomadores de mulheres foram transformados em porcos como castigo por uma conduta a-social, relativa a contraprestações alimentares (: 164).

⁷⁸ Lembro que, para os xipaias (tupis), existe um homem-porco, com funções de pajé, o mesmo que os jurunas chamam de *Huza e'kia*, descrito como “um homenzinho que vai montado em um porco da vara” e que vê tais porcos como “seu gado” (C. Nimuendaju citado por Stolze Lima 1986: 165).

nota, a relação com o “dono dos animais” define-se como uma espécie de camaradagem respeitosa: é possível convencê-lo, mediante presentes, a liberar uma quantidade razoável de caça para a alimentação.

Em meio a tantos perigos e mistérios, a aldeia surge como produto físico do trabalho continuado de transformação do ambiente executado pelos co-residentes (Gow 1991: 179). Diariamente, as mulheres apiakás varrem e capinam seu terreiro; uma vez por semana, elas varrem a área comum em torno do salão, auxiliadas por crianças que recolhem e descartam o lixo, composto basicamente por embalagens de objetos industrializados. O trabalho, realizado por mulheres e crianças, é determinado e por vezes coordenado pelos homens influentes. Aldeias bonitas e limpas são motivo de orgulho para os apiakás, que não deixam de comentar a meia-voz a má aparência das aldeias kaiabis, referindo-se à existência de mato e lixo nos terreiros e caminhos.

As roças dos apiakás são outro motivo de orgulho para seus donos, sendo que os produtos agrícolas, especialmente os tubérculos, constituem a base da alimentação cotidiana. O tamanho das roças varia na proporção do número de membros da família conjugal e da disposição do homem para o trabalho, já que ele é o responsável pela derrubada. As roças distribuem-se de modo arbitrário no território da aldeia, de acordo com o desejo de cada família conjugal, e localizam-se a uma distância que varia de 10 a 40 minutos de caminhada em relação às casas.⁷⁹ Todo o território da aldeia, isto é, o entorno das casas utilizado para atividades econômicas, é de posse coletiva. Não existe propriedade privada da terra, o que existe é o direito de uso de cada família conjugal, que vigora por tempo indeterminado. É comum uma família deixar de usar a parte de mata que derrubou porque vai passar um tempo na aldeia dos pais de um dos cônjuges, por exemplo, e então cede este terreno para algum co-residente, cessando assim seu direito de uso.

Os apiakás praticam a agricultura de coivara, na qual se efetuam a derrubada e a demarcação das roças a partir do mês de abril, e a reunião e a queimada dos troncos e galhos em agosto, isto é, na estação seca; o plantio inicia-se em meados de setembro, com as primeiras chuvas. Utiliza-se o sistema de pousio, no qual uma parte da área desmatada fica descansando enquanto se trabalha outro trecho, de modo a intensificar a

⁷⁹ No Mayrob, hoje é preciso cruzar o rio para chegar às roças (ver Figura 3.2). Como a aldeia cresceu demais, a terra na margem direita do rio tornou-se infértil, e os apiakás passaram a utilizar uma porção da margem esquerda, de posse dos kaiabis do Tatuí.

fertilidade do solo; assim, uma família pode possuir simultaneamente até três roças em estágios diferentes: uma em descanso, outra produzindo e uma terceira recém-plantada.

Os produtos da roça jamais são vendidos dentro da aldeia, eles não são comercializáveis, não têm valor econômico.⁸⁰ Quando desejam um abacaxi ou uma melancia da roça de um co-residente não-aparentado ou apenas remotamente aparentado, os apiakás costumam perguntar em tom retórico, em público: “Por quanto você vende esse abacaxi?” Sugerir a compra de um produto da roça deixa o dono do produto numa situação de grande constrangimento, e ele geralmente acaba dando – e não vendendo – o que foi pedido. Assaltar a roça de outrem é outro expediente relativamente comum, que gera forte sentimento de raiva na vítima, a qual, entretanto, jamais acusa publicamente o infrator, mesmo quando todos sabem de quem se trata – e os suspeitos são, normalmente, adultos solteiros e meninos desocupados. Por outro lado, a farinha de mandioca e a tapioca são livremente vendidas não só para forasteiros como também para qualquer pessoa de fora da família extensa. Observo que pedir em público é algo extremamente mal-visto. Membros de uma família extensa jamais pedem algo formalmente ou em público, eles apenas insinuem um desejo que deve ser prontamente atendido; “ruídos” nesta forma de comunicação indicam sérias tensões latentes. Pedidos para o cônjuge também se fazem em particular.

Ao lado da agricultura, a pesca, a caça e a coleta são, nesta ordem, as principais atividades de subsistência nas aldeias. A utilização das diversas técnicas de pesca depende da estação do ano: no inverno, quando o rio está cheio, os homens pescam em remansos com a canoa parada, valendo-se de caniço, linha e anzol e da isca preferida pelo peixe visado; à noite, armam espinhel, uma armadilha feita com linha de náilon e isca; durante o dia, fazem “esperinha” (armadilha) também com linha de náilon e isca. No verão, dirigem-se às quedas d’água para pescar peixes grandes com arpão ou arco e flecha; fazem excursões a lagoas para “bater” timbó, uma liana que retira o oxigênio da água; colocam tapagens (armadilhas) em igarapés; em noites de luar, saem para “zagaiar” (para pescar com zagaia). Tracajás são pescados com linha e anzol ou com arpão. Hoje em dia os apiakás caçam mais com espingardas, mas ainda utilizam arco e

⁸⁰ Minhas considerações sobre a mercadoria baseiam-se nos artigos de Appadurai (1986) e Kopytoff (1986), que definem a mercadoria como uma fase na vida de qualquer objeto. Enquanto Appadurai fala em regimes de valor e em controle político da demanda, recusando a distinção radical entre troca de mercadorias, troca de dádivas e escambo, Kopytoff trata da biografia cultural dos objetos, defendendo que há um paralelismo na forma como as sociedades produzem objetos e pessoas. Debatendo com a economia política marxista, ambos focalizam a troca como fonte de valor e pensam a política como nível intermediário entre troca e valor.

flecha; costumam sair em grupos pequenos, à noite, para “fazer espera”, isto é, aguardar a presa de cima da copa das árvores. O homem faz a coleta de frutos de palmeiras galgando as árvores com o auxílio de uma tira de envira e cortando os cachos maduros com facão.

A “comida de índio” ou “comida de verdade”, consumida no dia-a-dia, compõe uma cozinha sofisticada, e consiste em diversos tipos de peixe ou carne de caça muito bem cozidos; essas carnes são consumidas assadas; sob a forma de caldo; sob a forma de mingau (mujica); ou moqueados, envolvidos em folha de pacova, forma conhecida regionalmente como “pupecado”, e invariavelmente são acompanhadas de farinha de mandioca.⁸¹ Embora o peixe seja o alimento cotidiano, a carne de caça é considerada a comida de índio por excelência. Após três dias de refeições compostas de peixe, é comum ouvir as pessoas dizerem: “Estamos sem comida, os homens têm que ir caçar”. A qualidade mais apreciada da carne é sua gordura; os caçadores desprezam presas muito magras, pois consideram a ausência de gordura um sinal de doença. A carne de caça circula obrigatoriamente no interior da família extensa e não é comercializável; grandes quantidades de carne de caça dão ensejo a banquetes no salão, como veremos.

Os apiakás também consomem frutos silvestres e cultivados, crus e sob a forma de vinhos, acompanhados de farinha;⁸² bolos de mandioca, beiju e tapioca; tubérculos e legumes cozidos e sob a forma de mingau (bebida não-fermentada); “chicha” (bebida fermentada) de mandioca e milho; mel; cogumelos silvestres; palmito; larvas de palmeiras; filhotes de marimbondo; a parte posterior da saúva. Os pratos preferidos e mais raramente consumidos pelos apiaká, verdadeiras iguarias que distinguem sua “cultura” daquela dos brancos e de outros povos indígenas (principalmente os kaiabis, mundurukus e kayapós), são a carne de macaco cozida com leite de castanha-do-pará e o tracajá assado no casco. Os apiakás são seletivos em sua dieta; das cerca de 170 espécies conhecidas de aves, 60 de mamíferos e quase 100 de peixes, consomem apenas as que estão discriminadas na Tabela 3.1.⁸³ São também excelentes agricultores, como comprova a Tabela 3.1. A tabela 3.3 distingue as espécies animais e vegetais em termos de sua circulação econômica.⁸⁴

⁸¹ Os apiakás não praticam xamanismo alimentar, mas dizem que, quando um tipo de carne (especialmente jabuti, queixada e macaco) faz mal para uma pessoa, ela deve consumir um pedaço carbonizado dessa carne, preparado por outra pessoa, como medida profilática.

⁸² Preparam-se vinhos de açaí, bacaba, buriti, murici, pataúá e uxi.

⁸³ Quando indagados sobre caça, os apiakás mencionam as aves em primeiro lugar, seguidas dos macacos, grandes mamíferos e pequenos mamíferos.

⁸⁴ Acrescento que, no Maioway, todo tipo de alimento passou a ser comercializável em 2008, quando a

Caça	Pesca	Coleta
Anta	Aracu (5 tipos)	Abiu
Arara (azul e vermelha)	Barbado	Açaí
Catete	Bodó (3 tipos)	Bacaba
Cigana (ave)	Chinelo	Buriti
Cujubim	Cruvina	Café-de-macaco
Cutia	Curimatá	Castanha-do-pará
Galega (ave)	Dourada	Gogó-de-cigana
Jacamim	Filhote	Ingá
Jacu	Jandiá	Jubá
Macaco boca d'água	Jeju	Maçaranduba
Macaco casemira	Lalau (3 tipos)	Mangaba
Macaco cuamba (aranha ou coatá)	Mandi (4 tipos)	Mão-de-jabuti
Macaco cuxiú	Matrinxã (2 tipos)	Mão-de-cachorra
Macaco prego	Pacu (12 tipos)	Mesca
Marreco	Peixe-cachorra	Murici
Mutum (pinima e carijó)	Pescada	Patauá
Nambu	Piau	Pequi
Paca	Piranha (6 tipos)	Pupunha
Pato selvagem	Sarapó	Taperebá
Queixada	Surubim (pintado)	Tucumã
Tatu (4 tipos) ⁸⁵	Tambaqui	Uxi
Tucano	Traíra	
Veado (é considerado tabu pelos velhos)	Tucunaré (2 tipos)	Mel
		Filhotes de marimbondo

escola estadual começou a comprar alimentos produzidos na própria aldeia para a merenda dos alunos. Existe uma lista de equivalências monetárias baseada em pesos e medidas; assim, por exemplo, um quilo de queixada vale o mesmo que um quilo de alcatra na cidade de Colider. Embora os indígenas apreciem o fato de a merenda ser composta por alimentos “culturalmente corretos”, a maior quantidade de dinheiro disponível e a concorrência que se estabeleceu entre as famílias geraram um clima de muita tensão e maior individualismo na aldeia.

⁸⁵ O tatu-canastra é tabu alimentar: “Se a gente come a carne dele, no outro dia alguém da nossa família adoece e morre.”

⁸⁶ Além da carne desses animais, consomem-se também seus ovos salgados e sob a forma de gemada.

Tracajá e tartaruga Saúva (o modo como este (quelônios aquáticos) são inseto é obtido consiste classificados como num misto de coleta e “peixes”. A classificação caça) do jabuti (quelônio terrestre) é incerta⁸⁶

Tabela 3.1: Principais espécies animais e vegetais utilizadas na alimentação

Produtos agrícolas	No. de variedades
Abacaxi	1
Abóbora	2
Amendoim	1
Banana	6
Batata-doce	2
Caju	2
Cana-de-açúcar	2
Cará	4
Feijão	2
Ingá	1
Mamão	1
Mandioca amarga	5
Mandioca doce	2
Mangarito	1
Maracujá	1
Melancia	1
Milho	3
Pepino	1
Timbó	2

Tabela 3.2: Principais produtos agrícolas

Vende-se na aldeia (fora do círculo da família extensa)	Vende-se para forasteiros	Não se vende
Farinha de mandioca	Farinha de mandioca	Carne de caça
Tapioca	Tapioca	Bolos de mandioca e beiju
Peixes	Peixes	Frutos silvestres (com exceção da castanha)
Mel	Mel	Mingaus e chicha
Patos, galinhas e ovos (com restrições) ⁸⁷	Castanha-do-pará	Produtos agrícolas
Tartaruga	Carne de boi	Vegetais da horta
Tracajá		

Tabela 3.3: Alimentos comercializáveis e não-comercializáveis

Muitas pessoas recebem salários pelos empregos na escola e no Posto de Saúde da aldeia, assim como aposentadoria e benefícios do governo federal; parte desse dinheiro é empregada para adquirir alimentos e objetos industrializados, de uso privado, na cidade mais próxima; parte é utilizada na aquisição e manutenção dos bens de uso coletivo da aldeia. Na medida em que se presta à compra de alimentos dentro e fora da aldeia, o dinheiro desobriga os homens de grande parte das atividades de subsistência; durante o tempo livre, eles fazem política e festas. Assim, aqueles que recebem dinheiro mensalmente devem contribuir com alimentos industrializados por ocasião de visitas de forasteiros (brancos ou indígenas) e de comemorações de datas do calendário nacional, momentos em que se preparam refeições extraordinárias, compostas de arroz, feijão, macarrão e suco em pó, além de carne de galinha (comida de civilizado ou comida de luxo) ou algum peixe grande.

Para os apiakás, a hospitalidade é com efeito um valor central na relação com os outros, brancos e indígenas. Por ocasião da recepção de visitantes forasteiros, a beleza e a organização da aldeia são enfatizadas pelos homens influentes, bem como os modos civilizados do cacique e de sua esposa. Aos forasteiros, especialmente aos brancos “amigos”, aliados em potencial, é oferecido tudo o que há de melhor na aldeia: durante a refeição, pratos, talheres, copos decorados, boa comida (leia-se: comida de

⁸⁷ Algumas mulheres me disseram que não vendem patos, galinhas e seus ovos porque isto atrairia má sorte, isto é, a criação começaria a definhavar subitamente.

civilizado), café; antes ou após a refeição, o cacique ou seu substituto passeia com o visitante pela aldeia, indicando tal ou qual elemento valorizado (árvores frutíferas, casas bem-construídas, a escola, a farmácia etc.), e pode também levá-lo a sua roça; se a visita se estender, o anfitrião pode convidar o visitante para um passeio de voadeira pelos arredores da aldeia. Nessas ocasiões, o cacique sempre pergunta ao visitante se está gostando da aldeia e quando pretende fazer nova visita, e invariavelmente faz a comparação: “Aqui é assim, mas os kaiabis não recebem gente de fora desse jeito, não.”

Os visitantes podem ser apresentados oficialmente no salão, para o que se convoca uma reunião, mas normalmente é na casa do cacique que são alimentados e ficam acomodados. As esposas do cacique e dos homens influentes contribuem de maneira decisiva para o bom desempenho da performance dos maridos; é responsabilidade delas preparar a refeição com capricho, deixar a casa apresentável e afastar polidamente eventuais “penetras”. Um cacique apiaká mal escondia sua insatisfação com a esposa que não dominava a etiqueta civilizada e por vezes “fazia feio” diante de visitantes brancos, esquecendo-se de pôr sabão no jirau para lavar as mãos após a refeição, por exemplo. Possuir e ostentar objetos e alimentos refinados são prerrogativas dos homens influentes; embora na maior parte do tempo eles se vistam e se alimentem da mesma forma que os demais co-residentes, existe a expectativa generalizada de que o cacique em especial passe uma imagem “civilizada” para os visitantes. Beneficiando-se desta expectativa, o cacique utiliza objetos e modos civilizados para obter prestígio dentro e fora da aldeia: junto a seus co-residentes, por certo, mas também junto aos caciques das aldeias vizinhas, com os quais sempre se podem estabelecer alianças vantajosas.

As casas dos apiakás contam com um terreiro, que serve de abertura para o espaço público, lugar de sociabilidade intensa, onde se pode comer em ocasiões especiais e realizar atividades como conversas informais, sessões de vinhos de frutas silvestres, confecção de artesanato e cata de piolhos, que é uma das maiores demonstrações de cuidado entre os membros da família extensa.⁸⁸ Belos pés de tucum e inajá, nativos ou cultivados, adornam os terreiros; as sementes de seus frutos são

⁸⁸ A família extensa apiaká não é uma categoria residencial fixa. Como veremos adiante, a maioria das casas abriga famílias conjugais na maior parte do tempo, mas a proximidade física das casas de membros de uma família extensa permite falar em conjuntos residenciais ou *clusters*.

utilizadas na fabricação de anéis, pulseiras e colares. Ao lado dessas palmeiras, encontram-se pés de limão, tangerina, goiaba, manga, araçá, acerola, amora, jabuticaba, ingá, murici, jenipapo e urucum, que atraem pássaros e crianças.⁸⁹ Muitas mulheres possuem canteiros de plantas à guisa de hortas no terreiro, que consistem em uma canoa velha suspensa por estacas, onde há cebolinha, pimenta e plantas medicinais, propriedade que a dona trata com muito zelo. As mulheres também criam patos e galinhas,⁹⁰ que andam livremente pelos terreiros das casas, mas que são objeto de grande atenção por parte da dona; o desaparecimento de um desses animais suscita animosidade contra as vizinhas não diretamente aparentadas. Verduras dos canteiros, patos, galinhas e seus ovos podem ser vendidos a pessoas que não pertencem a família extensa da dona, embora a prática seja bastante recriminada, mas plantas medicinais jamais são vendidas.

A roça, trecho de floresta domesticado, é o reservatório de alimentos vegetais e de lenha da família conjugal,⁹¹ onde os membros de uma mesma família extensa têm trânsito relativamente livre, embora todo vegetal tenha um dono(a), a saber, a pessoa que o plantou e cultivou. A derrubada e a queima da área agricultável são atividades que podem envolver todos os homens da aldeia; já o cultivo, a manutenção e a colheita dos vegetais são atividades da família conjugal, que em geral recebe apoio de membros da família extensa.

A casa opõe-se tanto ao salão, espaço público e lugar da política formal (o aspecto público/político do salão será desenvolvido no capítulo 5), quanto à mata e ao fundo do rio, espaços não-humanizados que encerram muitos perigos naturais e sobrenaturais, como vimos. A beira do rio, no entanto, é um espaço onde se realizam atividades particulares, embora a interação seja intensa; o trecho de rio “socializado” que compõe a beira propriamente dita coincide com o perímetro formado pelas casas; é ali que são fixadas as tábuas onde as pessoas de uma mesma família extensa tomam banho, manipulam peixes, caça e vegetais – são os “portos”; nesse lugar, povoado durante todo o dia, as pessoas pescam, partem e chegam de outros lugares, trazendo notícias, objetos e por vezes pessoas de fora. Em geral, não se vai sozinho para a beira; formam-se pequenos grupos de consanguíneos ou casais que conferem um traço privado

⁸⁹ As árvores frutíferas ocorrem em maior quantidade e variedade no Mayrob e no Bom Futuro, aldeias maiores e mais antigas.

⁹⁰ Patos e galinhas são considerados de propriedade individual; por exemplo: um rapaz solteiro pode ser dono de vários patos, dos quais sua mãe toma conta.

⁹¹ A lenha também é concebida como produto do trabalho humano, na medida em que resulta da queimada realizada para a abertura do roçado e fica armazenada neste espaço domesticado.

às atividades que têm lugar ali. Aliás, um dos maiores sinais de intimidade entre um homem e sua esposa é irem para a beira juntos, já que, em público, marido e esposa geralmente evitam um ao outro.

As convenções sociais garantem alguma privacidade em certas ocasiões: nenhum adulto dirige olhares ou palavras para os outros quando, por exemplo, retornam da beira para suas casas, molhados, carregando por vezes peixes e caça “tratados”. Porém, todos sabem, normalmente, o que os co-residentes estão fazendo, onde e com quem, e é praticamente impossível cruzar a aldeia sem ser percebido e por vezes indagado: “Vai aonde?”, o que exprime o “caráter altamente público da vida diária” (Gregor 1982: 102). Nesse sentido, o salão e os terreiros são “áreas públicas de alta visibilidade”, enquanto as casas são as “regiões privadas, de recato” (: 60).

Geralmente, durante o crepúsculo, crianças e adolescentes tomam conta dos terreiros e do salão, divertindo-se com brinquedos improvisados e correndo de um lado para outro, enchendo a atmosfera de alegria, à espera do ronco do gerador de energia que permitirá o prolongamento do tempo de lazer até perto das 22h. Quando há diesel para o gerador, as pessoas aglomeram-se no salão ou na sala das casas que possuem aparelho de TV para assistir ao jornal e à novela das oito. Os apiakás demonstram grande curiosidade pelo modo de vida urbano exibido nas novelas, e chegam a adotar algumas expressões verbais e gestuais, embora o comportamento amoroso dos brancos lhes cause certa repulsa; as músicas que se ouve na TV são rapidamente memorizadas e passam a ser cantadas no dia-a-dia, até mesmo pelas crianças menores. Crianças, adultos e velhos são fãs incondicionais do desenho do Pica-Pau, o que sugere uma identificação com a premissa de que a astúcia é a arma dos mais fracos.

O crepúsculo também é a hora das visitas formais; depois de cumprirem a maior parte das atividades domésticas, as mulheres, acompanhadas pelo marido e/ou filhos pequenos, perfumadas e arrumadas, vão visitar suas mães, irmãs, cunhadas ou comadres; este é o momento das conversas descontraídas, que têm lugar dentro de casa ou no terreiro, acompanhadas por café ou por um convite para jantar, se há fartura. De outro modo, quando falta o diesel, os mais velhos apressam-se em colocar as crianças pequenas para dentro de casa, temendo o ataque de onças e de espíritos malignos;⁹² os adultos da família extensa reúnem-se na casa (ou, quando a noite está agradável, no terreiro) de um de seus membros e as conversas são mantidas até altas horas, regadas a

⁹² Os teneteharas também ameaçam os filhos desobedientes com a figura dos *azang* (espíritos) (Wagley & Galvão 1961: 83).

café e eventuais guloseimas servidas pela dona da casa. Em geral são os homens que falam, e os mais velhos podem contar histórias sobre o passado ou sobre “pessoas que viram bicho” (ver adiante) sem ser interrompidos.

A mulher mais velha do Mairowy (no. 37 no Diagrama 3.1) demonstrava grande preocupação quando seus netos pequenos recusavam-se a ir para casa à noite, preferindo correr por entre as casas, enquanto o gerador estava ligado. Ela costumava bradar: “Vai pra casa, menino! Sai do escuro! Ajáng vai te pegar, tem bicho feio por aí!” Uma história sobre o cancã (*Cyanocorax cyanopogon*), pássaro onívoro,⁹³ fala da guerra que alguns animais travam contra os humanos:

O pessoal da aldeia chegou perto de um córrego, um falou: “Olha, aqueles índios queriam fazer guerra conosco, mas papai cortou a corda do arco deles, senão eles teriam nos matado.” Anoiteceram nessa aldeia, um falou: “Mulher, nós vamos fazer um jirau.” Ela estava gestante do índio e o índio ia levá-la para a aldeia; ele não tinha o que fazer, degolou a filha dele, a mocinha. Aí o dono da filha falou: “Cadê minha filha, a mocinha não levanta?” Aí foram fazer o mingau deles, a chicha deles – olha como estava de sangue! “Agora vocês vão pagar.” Eles tinham levado a cabeça da irmã dele. O irmão dela chorava. O homem falou: “Cacique, nós vamos naquela aldeia. Eles têm que pagar essa morte.” Chegaram lá, estava a mulher com uma banda na panela de barro, o caldo estava amarelinho, estavam cozinhando a mocinha pra comer. Eles pensavam que era pessoal deles que estava tomando conta da panela, mas se enganaram. “Eles pensam que vão dançar com a cabeça da minha irmã, mas não vão, nós vamos acabar com eles.” Anoiteceu, e os guerreiros esperando. “Eu tenho que levar um, mataram minha irmã.” Quando a festa estava boa, atacaram. Quando eles foram pegar os arcos deles, cadê? As cordas estavam todas cortadas. De manhã, ele pegou o pedaço da carne da irmã dele, pegou a cabeça dela, colocou na pira e trouxe para a aldeia. “Agora está pago.” Na outra noite, outro de novo, os cancãs, parecia uma peste. “Que negócio é esse? Nós acabamos com o cara, agora tem outro!” Ninguém quis mexer com ele. De vez em quando, ele passava na porta do pessoal. Ele foi certo onde estava a menina. Aí amarraram o camarada, bem amarrado no esteio, mas não deu jeito. Ele olhava para o pessoal, com os olhos pequenos. “É um bicho”, o pessoal dizia. O pai da menina estava bravo: “Nós vamos matar esse peste!” O bicho criou perna, asa, tudo: cancã. Esse camarada mesmo, querendo levar a menina. Cantou: “Eu vim aqui na aldeia de vocês, espantar a filha de vocês.” Aí um cancã falou: “Vamos embora. Nós vamos pegar peixe lá em cima.” Foram embora. Por isso eu digo para esses meninos não irem longe, tem muito bicho feio por aí.

Observa-se aqui um procedimento de evocar condutas adequadas em relação a lugares análogo à forma como os apaches empregam os topônimos, atribuindo-lhes um valor moral e pedagógico; para os apaches, o discurso centrado em topônimos consiste num gênero discursivo refinado, embebido de saber social, que explicita a premissa de

⁹³ Os pássaros são muito importantes na cultura apiaká; embora os indígenas conheçam uma variedade enorme deles, utilizam apenas algumas espécies na alimentação e na confecção de artefatos.

que não existem eventos descolados de lugares (Basso 1996: 107ss). Este é um procedimento simbólico comum ao pensamento mítico, o qual, de acordo com M. Leenhardt, é articulado por uma “paisagem sócio-mítica” (apud Clifford 1986: 7). Leenhardt utiliza a expressão “mito vivido” para se referir a um modo de conhecimento em que o espaço assume uma densidade inacessível a qualquer mapa, uma sobreposição de realidades culturais, sociais, ecológicas e cosmológicas: “A pessoa ‘vive’ uma série descontínua de tempos e espaços sócio-míticos – menos como um ser distinto que como um conjunto de relações” (: ibidem). Não apenas animais e seres sobrenaturais amedrontam os apiakás; os mais velhos temem igualmente ataques de índios bravos, e frequentemente se lembram de fugas de ataques de rikbaktsas ocorridas nos anos 1950 na região do Pontal. Neste sentido, as aldeias contemporâneas são concebidas como os únicos lugares seguros para os apiakás, inseridas como estão numa paisagem cultural e historicamente densa.

A respeito das visitas formais, é importante dizer que constituem uma espécie de termômetro do prestígio de uma casa. Normalmente, a casa do cacique é a mais frequentada, não apenas por homens influentes, suas esposas e filhos, que aparecem para discutir assuntos de interesse coletivo durante o café da manhã ou o jantar, mas também por qualquer morador que precise de uma informação, um conselho, um favor ou um pouco de açúcar. Presenciei ocasiões em que a cacica se via atribulada para providenciar café e biscoitos para mais de 15 pessoas que se amontoavam em sua cozinha, engajadas numa conversa animada com o cacique. Por outro lado, as pessoas comuns quase não recebem visitas formais, chegando a evitá-las explicitamente, porque ficariam bastante constrangidas em receber um forasteiro quando não têm sequer café para servir. Alimentos rotineiros, como caldo de peixe e farinha, definitivamente não são dotados do mesmo valor social que alimentos industrializados ou caças nobres, cuja existência numa casa é motivo legítimo para suscitar visitas formais de parentes distantes e compadres.

Já as visitas fortuitas de pessoas de fora da família extensa podem ocorrer a qualquer hora do dia, e em geral destinam-se a obter notícias, a fazer fofoca ou a fiscalizar os alimentos e objetos da dona da casa. Assim, por exemplo, no caminho para a roça, uma mulher que não integra a família extensa da cacica aproveita a porta aberta e entra para tomar um café, avistando um jogo de copos novos; essa mulher conta a novidade a suas irmãs, filhas, cunhadas e comadres e ao seu marido. Em poucas horas ou dentro de alguns dias, o marido repassa a informação para seus irmãos, compadres e

filhos do sexo masculino, e a aldeia toda pode especular a respeito da origem do dinheiro com que os copos foram comprados.

A cozinha comunitária e a casa de forno comunitária são dois espaços de interação mais ou menos intensa, onde se processam alimentos de origem vegetal e industrializados. A casa de forno fica na margem do rio⁹⁴ e consiste numa estrutura aberta, coberta com palha de babaçu, que protege um tacho de cobre sobre um forno de barro, além de uma prensa e de um ralador mecânico. O forno é de propriedade da comunidade, e é utilizado em sistema de rodízio pelas diversas famílias extensas. Quando vão preparar farinha, as mulheres levam suas próprias bacias de alumínio, peneira e abano de fibra vegetal, além de um remo de propriedade de um homem da família extensa, que faz as vezes de pá.

Embora a casa de forno seja um espaço mais feminino que masculino, os homens apiakás orgulham-se de auxiliar suas esposas na produção de farinha, encarregando-se de partir lenha, carregar água, serrar a mandioca e especialmente torrar a farinha, a tarefa considerada mais penosa. Em tese qualquer pessoa pode se aproximar da casa de forno onde as pessoas de outra família extensa estiverem trabalhando, mas raramente alguém o faz, pois sua simples presença ali engendraria a obrigação de dádiva de farinha. As várias etapas de fabricação da farinha fazem com que, enquanto uma família tem mandioca n'água ou na prensa, outra esteja torrando sua farinha; assim, é comum ver as pessoas que estão aguardando para utilizar o forno ajudarem aquelas que estão torrando sua farinha, ou simplesmente conversando e tomando café ali, “para o serviço acabar mais rápido”.

Com efeito, a fabricação da farinha de mandioca puba é a atividade mais penosa e que consome mais tempo, especialmente para as mulheres. Quando a mandioca brava está madura, os casais a colhem e a depositam numa canoa ou voadeira na beira, onde ela fica submersa por três ou quatro dias, para “pubar”. Em seguida, o casal leva a mandioca para a casa de forno, onde ela será descascada, sendo que a massa assim obtida é colocada num cocho; a massa é então depositada na prensa mecânica vertical, para retirar o ácido prússico, que é descartado. Após um dia na prensa, a massa é peneirada; depois de seca, ela é enfim torrada. Os apiakás apreciam a farinha “de mistura”, que consiste na farinha puba misturada com a farinha seca, cujo preparo substitui a fase da puba pelo processo de ralar a mandioca no caititu (ralador mecânico),

⁹⁴ Apenas o Mayrob conta com mais de uma casa de forno da comunidade. No Maioway, além da casa de forno comunitária, há uma casa de forno particular, utilizada por duas famílias conjugais vizinhas.

as demais fases sendo idênticas à da farinha puba. Em geral, uma família conjugal, auxiliada por membros da família extensa, prepara seis latas de 18 litros por vez, produção que dificilmente dura mais de um mês, visto que é distribuída entre outros membros da família extensa.

Além da farinha, as mulheres preparam na casa de forno: i) a tapioca, uma farinha branca, de grãos grandes, produzida a partir do polvilho da mandioca ralada que se decanta na água em que a massa foi lavada, ii) o bolo de mandioca com castanha assado em folha de pacova e iii) a orelha-de-pau, uma espécie de bolacha fina, dura e crocante, feita de mandioca e castanha.⁹⁵ Se a produção da farinha e da tapioca requer a ajuda dos homens, que se encarregam da torra, o preparo do bolo e da orelha-de-pau é tarefa exclusivamente feminina e agrega as mulheres da família extensa na casa de forno; a produção de diversos tipos de mingaus é igualmente tarefa exclusivamente feminina, a qual tem lugar, entretanto, na cozinha da casa da mulher mais velha.⁹⁶ Enquanto a farinha e a tapioca são comercializáveis, seria simplesmente ridículo vender um bolo de mandioca, uma orelha-de-pau ou uma cuia de mingau.

A cozinha comunitária é uma estrutura fechada, de planta retangular, semelhante às demais casas, que conta com um jirau e um fogão a lenha, onde ficam armazenados os alimentos industrializados (arroz, feijão, sal, açúcar, óleo, café, biscoitos etc.) que compõem a merenda escolar, fornecida pela Secretaria de Educação. Na cozinha comunitária, as cozinheiras voluntárias, mulheres influentes, que não recebem remuneração pela tarefa, preparam grandes refeições para eventos comunitários. Apenas os homens influentes adentram a cozinha comunitária quando as mulheres estão preparando a refeição especial; qualquer outra pessoa que entrasse e não trabalhasse seria acusada de comportamento impróprio. Mais recentemente, as merendeiras contratadas pela escola preparam aí as refeições para os alunos, quando há alimento.

⁹⁵ Algumas mulheres mundurukus preparam beijos de mandioca em casa.

⁹⁶ Os mais velhos recordam-se dos mingaus de manicuera (uma variedade de mandioca) com milho, de crueiro (grumos da mandioca que foi peneirada), de milho verde com banana grande, de mangarito, de massa de mandioca lavada com castanha-do-pará, de cará com mel de uruçú, fabricados em grande quantidade e consumidos em festas. Diferente da chicha, o mingau é levado ao fogo.

3.2- Alimentando relações

É possível identificar três formas alimentares básicas na vida social apiaká: a alimentação cotidiana, que implica a família conjugal e, em menor medida, a família extensa; o resguardo de parto, que concerne especialmente à família conjugal; e os banquetes festivos, que envolvem idealmente todas as famílias extensas.⁹⁷ Os banquetes festivos, por sua vez, subdividem-se em três modalidades: a) festas de dádiva sem data preestabelecida, b) festas em datas comemorativas do calendário nacional, designadamente: dia do índio, Páscoa, dia das mães, festa junina ou dia de São João, dia dos pais, dia das crianças e Natal e c) festas de branco, que podem ou não ter lugar em datas comemorativas do calendário nacional.⁹⁸ As duas primeiras modalidades de festa reúnem apenas os moradores da aldeia, enquanto a terceira conta com a participação de kaiabis e mundurukus de aldeias vizinhas e de brancos regionais aliados. Vejamos.

No salão, durante o verão, estação caracterizada pela fartura alimentar, ocorrem frequentemente o que chamo de festas de dádiva, sessões diurnas ou noturnas de vinho de açaí, buriti ou patauá promovidas por uma mulher – em geral, a esposa de um homem influente – que preparou bebida em grande quantidade com apoio das mulheres de sua família extensa, em sua própria casa ou na cozinha comunitária. Nessas ocasiões, alguém toca o sino do salão a pedido desta mulher e todos os moradores se dirigem ao salão, munidos de copos, canecões e colheres; quem tiver bastante farinha e açúcar em casa leva uma grande porção para o salão, para partilhar com os demais. Como todos sabem quando um grupo de pessoas sai para coletar frutos na mata, a informação sobre uma quantidade abundante de frutos trazida pelos coletores é condição suficiente para haver sessão de vinho no salão, de modo que todas as casas ficam a aguardar apenas o convite formal, por meio do soar do sino.

As enormes panelas de alumínio contendo bebida, ao lado de cuias e panelas com farinha e açúcar, são colocadas sobre uma mesa no meio do salão; comumente é a pessoa de status mais elevado que diz a frase solene: “Tem vinho!”, em resposta ao que as mulheres servem a si, a seus filhos e maridos. Após uma primeira rodada mais contida, cada qual passa a se servir à vontade, com voracidade, até se esvaziarem

⁹⁷ O termo em inglês *feeding* captura de modo mais adequado o processo de construção de relações sociais por meio da ação de alimentar alguém.

⁹⁸ As festas por ocasião de aniversário, casamento e batismo são muito raras para constituir uma modalidade à parte; nelas são convidados apenas os membros da família extensa, compadres e aliados políticos, para uma refeição de carne de galinha ou pato e alimentos industrializados, que ocorre no interior da casa do homenageado e normalmente suscita comentários sobre a falta de generosidade da família conjugal.

completamente as panelas. Geralmente os muitos litros de bebida acabam em alguns minutos de uma reunião que transcorre praticamente em silêncio. Crianças ou moças podem levar um canecão de bebida para os parentes que não foram até o salão. Após a sessão, todos retomam sua rotina normalmente.

O vinho de frutas é um dos poucos alimentos que se prestam à partilha no salão, atualmente. Os apiaká do Mayrob lembram com nostalgia o tempo em que o finado cacique André Morimã (no. 16 no Diagrama 3.1) coordenava caçadas coletivas e a posterior distribuição equitativa da carne obtida, bem como animadas sessões coletivas para consumo de mingaus e chicha: “Quando a mulherada ia fazer bolo de mandioca ou tapioca, todo o mundo na aldeia ganhava um pouco. Era só ir à casa de forno para pegar sua parte. Ninguém deixava de comer. Agora não, é muita gente, aumentou muito; se for fazer bolo para todo o mundo, tem que passar a vida inteira fazendo bolo”, comentou certa vez uma mulher jovem da parentela Morimã. Suponho que a ideia de que todo o mundo recebia seu quinhão explicita uma nostalgia da coincidência entre parentela e aldeia, devendo-se ao fato de que, nos anos 1980, quando o finado André era cacique, a aldeia era composta apenas por famílias extensas do subgrupo Morimã, o alimento em geral percorrendo então, como hoje, os caminhos do parentesco. Se a partilha da comida já não é universal, tudo indica que é porque o universo aldeão se ampliou, passando a incorporar pessoas pertencentes a outras parentelas e etnias.

Além dos vinhos, pode haver refeições coletivas extraordinárias no salão quando um grupo de homens traz grande quantidade de carne de queixada, de tracajás ou de peixes grandes (como o tucunaré) para a aldeia e, simultaneamente, as casas possuem alimentos industrializados (arroz, feijão e macarrão) e farinha suficientes para se realizar uma refeição coletiva. Quando os homens regressam da caçada ou pescaria, alguém que se encontra na beira (e sempre há alguém na beira) se encarrega de transmitir pela aldeia a informação sobre a quantidade de alimento trazido. Logo algumas mulheres se dirigem para a beira, enquanto os homens vão se banhar, normalmente depois de terem retirado a pele e dividido o animal em quartos (quando se trata de caça grande, como anta ou queixada). As mulheres então se incumbem de tratar a caça ou os peixes e depois seguem para a cozinha comunitária, onde irão preparar a refeição. Cada casa contribui com um pacote de macarrão ou de arroz, um litro de óleo, alguns litros de farinha ou um quilo de sal. As mulheres levam as panelas para o salão. Quando o sino toca, todos os moradores se dirigem para lá, levando pratos e colheres.

Novamente, os alimentos são postos sobre uma mesa que ocupa posição de destaque e as mulheres tomam a dianteira na tarefa de servir os demais. Estas refeições, que não chegam a ocorrer uma vez por mês na estação seca, tendem a ser mais animadas e demoradas que as sessões de vinho.

Nas celebrações de datas comemorativas do calendário nacional, o banquete que tem lugar no salão deve contar com animais de criação (patos e galinhas) cozidos e arroz, feijão, macarrão e suco industrializado ou refrigerante. O objetivo dessas festas, que em geral contam com ribeirinhos e moradores de aldeias vizinhas, é homenagear uma categoria de pessoa em particular: mães, pais, filhos, índios. As festas realmente boas são aquelas em que, além dessa refeição, que pode ser almoço ou jantar, há também café da manhã especial, em que se servem café, biscoitos, bolo de mandioca e até mesmo bolo de farinha de trigo, pão e refrigerante.⁹⁹ Esses produtos são comprados com parte do salário dos empregados da escola e do posto de saúde. Nestas ocasiões, as mulheres influentes tomam a frente e organizam filas para distribuir os alimentos, de modo a conter o tumulto e a avidez exacerbada, semelhantes à descrição de Viveiros de Castro sobre os banquetes coletivos arawetés, que ele define como “uma modalidade de “relação jocosa”, uma estrutura cerimonial de hospitalidade”, onde a violência revela e oculta a reciprocidade (Viveiros de Castro 1986: 292).¹⁰⁰ Os alimentos exógenos parecem sublinhar a assimetria social, numa situação em que os assalariados oferecem alimentos extraordinários para o conjunto da comunidade.

No entanto, tais banquetes contribuem para intensificar os laços de solidariedade entre co-residentes no interior da aldeia; eles são pensados como uma forma de “sociabilidade controlada” que visa infundir nas pessoas as virtudes sociais necessárias ao bem-viver, de modo semelhante ao que ocorre entre os yaneshas do Peru (Santos-Granero 2000: 271). É digno de nota que os alimentos que engendram refeições coletivas no salão sejam provenientes da coleta, da caça e da compra (além da pesca e dos animais de criação, em menor medida), quando se sabe que é um produto agrícola (o milho ou a mandioca fermentada) – portanto um alimento cultivado no espaço domesticado que é a roça – o eixo do principal ritual praticado por diversos povos tupis, a cauinagem, que também antecedia os ritos antropofágicos entre os antigos tupinambás.

⁹⁹ Na festa do dia das crianças que presenciei no Mayrob, houve ainda distribuição de balas e pirulitos.

¹⁰⁰ A voracidade e o tumulto que caracterizam as refeições no salão contrastam vivamente com as refeições cotidianas em contexto doméstico, quando as pessoas mostram grande polidez.

E. Viveiros de Castro fala da cauinagem araweté como cerimônia de guerra, na medida em que é precedida por uma excursão de caça liderada pelo matador-cantador, uma posição altamente ambígua (Viveiros de Castro 1986: 350). T. Stolze Lima (1986, 1995) analisou a cauinagem juruna do ponto de vista da teoria lévi-straussiana da aliança, demonstrando que o cauim é uma contraprestação alimentar de uma prestação matrimonial (1986: 32), e que os homens embriagados vivenciam o antagonismo derivado do caráter desigual de toda troca matrimonial (a irmã doada nunca é igual à esposa recebida...) (: 169); o consumo contemporâneo da bebida fermentada é o ponto alto da sociabilidade dos jurunas, fornecendo ocasião para pensar (e agir) sobre a relação de afinidade, bem como para rememorar o passado de guerras, captura de inimigos e antropofagia. Entre os parakanãs, o cauim deve tornar os homens caçadores ágeis e vorazes (Fausto 2005: 399). Nas sociedades araweté, juruna e parakanã, a posição de matador é especialmente valorizada, assim como o era entre os apiakás no século XIX. De sua parte, os guarani-kaiovás transformaram radicalmente a função do cauim, utilizando-o em rituais como o “batismo do milho”, que têm por finalidade tornar as pessoas leves, pacíficas, e aproximá-las das divindades (: ibidem).

Ora, hoje os apiakás quase não preparam cauim (ou chicha, como preferem dizer), bebida que consumiam diariamente e ofereciam aos visitantes no século XIX (Castro & França 1868: 112; Guimarães 1865: 311), e as poucas refeições comunitárias que organizam dificilmente podem ser vistas como festivais relacionados à guerra, à antropofagia ou à ascese. Todavia, a comensalidade, valor celebrado nos banquetes festivos antigos e contemporâneos, também comporta um elemento de alteridade, que pode ser mais bem divisado quando se leva em conta um outro tipo de festa realizada pelos apiakás, as “festas de branco”, que reservam lugar para os excessos coibidos no dia-a-dia. Ou seja, a função social das festas permanece a mesma: o consumo coletivo de um objeto exógeno, transformado dentro da aldeia, intensifica o senso de coletividade e reafirma o prestígio dos organizadores (homens influentes).

As festas de branco, ocasiões em que se imita o estilo de vida dos brancos urbanos, são eventos raros, em que os apiakás vestem suas melhores roupas, exibem comportamento contido, modos civilizados (como comer de garfo e faca) e dançam forró no salão. Presenciei uma única festa de branco no Mayrob, para comemorar o dia dos pais, embora ela tenha ocorrido três semanas depois da data oficial. A festa contou com a presença de um cantor profissional, aclamado na cidade de Juara, e distinguiu-se por uma inovação, de resto bastante criticada: a venda de cerveja e de churrasco de

carne de boi.¹⁰¹ A festa foi organizada pela associação indígena, entidade para a qual o (pequeno) lucro da festa foi revertido. Apesar do cartaz de “Não vendemos fiado”, afixado no salão, vendeu-se muito fiado e, devido às inúmeras críticas que receberam, posteriormente os organizadores acabaram por desistir de cobrar as dívidas. As pessoas que podiam pagar pela comida e pela bebida eram os funcionários da escola; os demais consumiram muito pouco ou quase nada.

Os kaiabis e mundurukus das aldeias vizinhas reclamaram bastante, pois evidentemente não levavam dinheiro, mas nem por isso deixaram de comer e beber: ocorre que conseguiram constranger os anfitriões a demonstrarem generosidade, e puderam comprar fiado. Os diálogos diante do “caixa” forneciam um espetáculo à parte; homens já um tanto embriagados apelavam para uma relação de parentesco ou de compadrio para forçar os companheiros a lhes pagar mais uma cerveja; no entanto, as “vítimas” preferidas eram os não-indígenas, profissionais de saúde e convidados de Juara que ficaram exasperados com a situação. Houve concurso de dança e sorteio de brindes, todos vencidos pelos apiakás, não sem alguma ajuda dos organizadores da festa, o que despertou entre os kaiabis e mundurukus comentários sobre a (im)parcialidade dos jurados.

O cantor, que iniciara o show por volta das 21h do sábado, fez uma pausa às 7h da manhã do dia seguinte, sob protestos. Durante a manhã do domingo, diversas pessoas se divertiam no salão ao som de CDs, queixando-se de que “o cantor não era de nada”. Houve torneio de futebol,¹⁰² dividido em masculino e feminino, sendo que os homens apiakás demonstraram enorme insatisfação ao entregar o troféu de campeão aos kaiabis; alguns apiakás, mais exaltados, quase partiram para as vias de fato. Durante os dois dias de festa, os homens influentes apiakás serviam-se do microfone no palco para enaltecer a comunidade diante dos forasteiros e pedir para que os companheiros não fizessem nenhuma besteira, apenas se divertissem, de modo a aplacar os ânimos, acirrados pela presença dos kaiabis e mundurukus. Ocorre que, dias antes da festa, circulava o boato de que os kaiabis iriam fechar a estrada que dá acesso ao Mayrob, para impedir que o cantor e os convidados de Juara chegassem à aldeia; além disso, alguns mundurukus

¹⁰¹ O boi foi comprado numa fazenda vizinha especialmente para esse fim. Não acredito que carne de caça pudesse ter sido vendida.

¹⁰² É comum moradores de aldeias vizinhas reunirem-se para jogar futebol nos fins-de-semana. A visita dos jogadores e seus acompanhantes a uma aldeia apiaká sempre enseja algum nível de tensão, mas também é uma oportunidade para troca de informações entre aldeias. Se um jogo ocorreu numa aldeia apiaká, o próximo será na aldeia dos visitantes. Mulheres jovens também jogam futebol, mas é raro que viajem para jogar em outras aldeias.

influentes da Aldeia Nova não compareceram, o que foi interpretado como afronta pelos organizadores.

À tarde, o cantor deu continuidade ao show, encerrado por volta das 18h, mas aí o descontentamento daqueles que não haviam participado da festa já se somava à exaltação dos embriagados, minando o clima de euforia. Vários homens ainda permaneceram no salão durante a madrugada, bebendo de graça. Na mesma noite, houve uma briga envolvendo um ribeirinho apiaká e uma mulher de uma família apiaká marginalizada na aldeia, desencadeada por uma proposta de casamento recusada.¹⁰³ Nos dias que se seguiram à festa, as conversas foram dominadas por comentários em tom de reprovação e desapontamento; a festa fora um fiasco, afinal, vender comida para os parentes é algo que os apiakás não toleram. Pois, se se comprazem em exibir uma aparência civilizada, dançando forró de modo respeitoso e jogando partidas de futebol bem organizadas, os apiakás recusam contudo o individualismo que caracteriza o modo de vida dos brancos que vivem na cidade: transformar comida em mercadoria, assim abertamente, no salão, é a negação mais contundente da lógica da dádiva, cujo ideal sustenta a organização comunitária, um empreendimento que põe em destaque a posição de alteridade geralmente ocupada por homens influentes.

Aqui, não se trata portanto de devorar inimigos capturados fora ou de voltar-se para o plano exterior da divindade, mas sim de fitar uma potencialidade simbólica e sociológica que está no âmago da comunidade que se apresenta ambigualmente como civilizada: o risco de virar branco. Há que notar, contudo, a exterioridade do modelo imitado (brancos urbanos, individualistas, que estabelecem relações por meio do dinheiro), o que evoca a tese de Viveiros de Castro (1986: 390) sobre o fundamento da sociedade tupi-guarani *lhe* ser exterior no tempo e no espaço, bem como exprime a ambivalência do *Outro*, desejado na mesma medida em que temido. No caso das festas de branco, os apiakás parecem incorporar momentaneamente o estilo de vida civilizado pleno, identificado aos brancos urbanos; além disso, pretendem também justificar as escolhas residenciais e celebrar a unidade aldeã frente aos vizinhos (indígenas e brancos). Pode-se dizer, ademais, que as festas de branco fornecem o contexto ritual para se virar bicho de modo controlado, o que significa propor que, em tais festas, que se opõem simbolicamente às ações cotidianas de parentamento, os apiakás se metamorfoseiam (viram brancos) de modo assumidamente incompleto.

¹⁰³ Os apiakás, geralmente muito calmos e auto-contidos, tornam-se algo agressivos quando tomam bebida alcoólica na aldeia.

O valor da comensalidade para a produção da pessoa, do parentesco e da socialidade na Amazônia indígena foi ressaltado por diversos antropólogos (Gow 1991; Overing & Passes 2000; Vilaça 1992). Numa tentativa de articular comensalidade (associada à caça e ao interior) e antropofagia (associada à guerra e ao exterior) como diferentes modalidades de constituição da identidade e da diferença, C. Fausto (2002) efetuou a distinção entre o consumo do outro enquanto pessoa (sujeito) e o consumo do outro enquanto comida (objeto), inspirado na análise de M. Strathern sobre a partibilidade da pessoa melanésia. De acordo com o autor, deixar de comer como e com alguém é recusar o aparentamento, tal recusa equivalendo a se colocar na posição de inimigo. Nesse sentido, o parentesco surge como a questão ética central na Amazônia e predomina sobre a relação entre humanos e animais – categorias que não são separadas por uma barreira ontológica.¹⁰⁴

Embora a socialidade apiaká não permita endossar automaticamente a proposição de que a única posição alternativa ao parente é a de inimigo,¹⁰⁵ eu gostaria de reter da discussão realizada por Fausto o caráter transformacional tanto do fogo de cozinha quanto dos ritos antropofágicos, que visam tornar o animal, o inimigo ou o parente morto em outra coisa. Consumir coletivamente um signo de alteridade dessubjetivado é uma das formas mais eficientes de transformar pessoas em parentes (Fausto 2002: 15), especialmente quando se trata de coletivos compostos por pessoas de origens distintas. Assim, se elementos exteriores são necessários para construir a comunidade como o universo da consanguinidade, marcando sua diferença em relação aos “de fora”, é preciso contudo tomar cuidado para que as relações que constituem esses objetos “fora” não se tornem o modelo “dentro”.

Digo isto porque os alimentos industrializados que figuram em algumas refeições coletivas em datas comemorativas nacionais são comprados com “dinheiro da comunidade” (fundo composto por parte do rendimento das pessoas assalariadas, ponto que será desenvolvido no capítulo 5) e distribuídos a todos os moradores da aldeia, que os consomem sob a forma de banquete. Nesse sentido, pode-se dizer que o dinheiro é digerido como dádiva, pois a relação de compra é transformada em relação de dádiva e os alimentos cumprem sua função de combustível da socialidade aldeã. Ainda que os apiakás não vejam problema em se vestir e se comportar como branco nas festas de

¹⁰⁴ A análise do simbolismo e das práticas de caça e pesca entre os apiakás não será empreendida nesta tese.

¹⁰⁵ Tenho em mente o fato de que, para os apiakás, forasteiros não são primeiramente inimigos, mas potencialmente cônjuges e parceiros políticos e econômicos valorizados.

branco, o que não admitem é adotar a socialidade do branco, isto é, vender comida e bebida para os co-residentes, comer e beber “individualmente”, na medida em que só come/bebe quem dispõe de dinheiro. Aquilo que a festa fracassada demonstra, portanto, é o desejo dos apiakás por certos objetos exógenos, embora recusem a forma das relações que os produzem. Tais objetos interessam, assim, apenas na medida em que sua dimensão diferencial serve ao incremento da socialidade aldeã. Temos que, se o veículo de aquisição é “branco”, seu consumo é plenamente apiaká, uma vez que os objetos são domesticados pelo princípio da comunalidade.

Bem, as refeições coletivas de caráter festivo são um dos principais elementos de civilização exibidos pelos apiakás, na medida em que singularizam os apiaká mansos, que assim se distinguem tanto dos brancos, que não costumam *dar* comida (em vez disso, eles a vendem), como dos “parentes bravos” no Pontal, que não desenvolveram uma vida comunitária. O grau de civilização a que aludem os apiakás consiste no tipo de acesso que se tem aos elementos materiais e imateriais do mundo civilizado, que denota estilos de vida diferenciados; isto remete a um gradiente de civilização em que os apiakás misturados, que vivem atualmente em comunidade, ocupam posição intermediária em relação aos brancos, dispostos no pólo mais civilizado, e aos índios bravos, dispostos no pólo menos civilizado.

Com efeito, a grande diferença entre os apiakás que vivem em comunidade e os parentes “isolados” é o acesso regular – e o conhecimento do modo como utilizar – a mercadorias, ao dinheiro, aos medicamentos e aos sacramentos católicos, além da intimidade com a língua portuguesa e a escrita. Mas, além do simples acesso a elementos do mundo civilizado, os apiakás valorizam a forma como tais elementos são apropriados; assim, enquanto os brancos compram objetos industrializados e os consomem individualmente, os índios mansos os partilham (sobretudo os alimentos), isto é, consomem-nos coletivamente, de acordo com a ética da generosidade que rege a vida comunitária.

Sobre a questão da relação dos povos indígenas com a economia de mercado, gostaria de mencionar a minuciosa etnografia do consumo xikrin (povo jê) realizada por C. Gordon (2006). Este autor afirma que, no contexto em que os índios recebem há alguns anos volumosas quantias em dinheiro de uma empresa mineradora que se estabeleceu nas imediações de seu território, o dinheiro é concebido como um signo de relação com o Outro, e não como essência da coisa a ser possuída (Gordon 2006: 279). Após descrever e analisar as estratégias xikrins para obter mais dinheiro e,

consequentemente, mais objetos industrializados, bem como os intrincados caminhos percorridos por tais objetos no interior do sistema de parentesco, o autor permanece sem resposta para o paradoxo entre o “consumo inflacionário” controlado pelos chefes e a lógica da dádiva, admitindo (sem, no entanto, explorar a fundo as consequências teóricas daí decorrentes) que:

talvez não seja viável para os chefes – obviamente, em certo limite – realizar esse ideal de “pagamento” xikrin (“a comunidade como um todo, para todo mundo, o tempo todo”) sob o risco de verem dissolvidos (‘comunizados ao limite’) os índices de sua diferença. O risco inverso, porém, é o esticamento ilimitado dessa distância até a esgarçada, que pode levar à indesejável ruptura das relações, e ao desmembramento da comunidade; em outras palavras, à fissão aldeã (Gordon 2006: 287).

Todavia, ao final do livro, o autor deixa claro que, se as hierarquias internas à sociedade xikrin são anteriores ao contato com os brancos e seus avatares, de outro modo o afluxo crescente de dinheiro impõe aos xikrins a questão candente da transformação cultural, na medida em que as instituições indígenas tradicionais têm dado sinais de esgotamento ao tentar controlar a lógica predatória do capital. É nesse sentido que, de acordo com o autor: “Os parentes começam a se estranhar. Começam a não se reconhecer” (: 413), deixando-nos com sérias dúvidas a respeito dos limites e armadilhas da “indigenização” da mercadoria, num momento em que a escala de interação com a sociedade nacional começa a fugir ao controle dos chefes – uma crítica contida, ademais, no lúcido prefácio de C. Fausto (: 24).

Na comunidade apiaká, o dinheiro e as mercadorias são transformados em dádiva, por vezes com alguma relutância, uma vez que são inseridos num circuito de reciprocidade que serve à consolidação de vínculos de parentesco e solidariedade. Observa-se, assim, que os objetos e alimentos industrializados são utilizados tanto para estreitar laços entre famílias extensas como para os homens influentes exercitarem um estilo de hospitalidade civilizado para com forasteiros, o que serve a propósitos políticos, uma vez que a capacidade de distribuir tais itens e de forjar alianças para obtê-los é a principal fonte de prestígio.¹⁰⁶

Brancos e índios bravos ocupam, pois, os pólos extremos de um *continuum* espaciocultural: se os brancos vivem na cidade, lugar onde se deve pagar por tudo (“Até

¹⁰⁶ Quando se começa a planejar uma festa por ocasião de data comemorativa oficial, uma das primeiras medidas do cacique é reunir os assalariados no salão e lhes dizer qual a quantia necessária para comprar os itens desejados. Percebe-se, assim, que o dinheiro dos cargos remunerados é coletivizado; parte dele se torna dádiva, uma maneira de mantê-lo sob o controle da comunidade e de refrear impulsos consumistas/individualistas.

mesmo pela comida”), e os índios isolados vivem na floresta, onde não existe relação mediatizada pelo dinheiro ou pela ética da generosidade, nem sequer objetos industrializados, os apiaká “mansos” vivem a meio caminho entre a cidade e a floresta, nas margens de grandes rios que dão acesso a cidades, por onde passam balsas e regatões. Esta situação se assemelha àquela descrita por P. Gow a respeito dos povos nativos do baixo Urubamba (1991: 89), como vimos nos capítulos 1 e 2. Diferentes tipos de gente experimentam, assim, estilos de vida diversos. De modo complementar, devo acrescentar que os apiakás têm suas próprias aldeias em alta conta, distinguindo-as tanto das aldeias kaiabis, onde não se dispensaria hospitalidade aos forasteiros, como das aldeias mundurukus, onde haveria muita doença causada por feitiço.

Se a instabilidade ontológica é de fato aquilo que singulariza os povos tupis, eu diria que o ser apiaká não se pensa tanto como habitando um plano cultural que se opõe a um plano natural e a outro sobrenatural, como propôs E. Viveiros de Castro (1986), mas elabora antes sobre categorias sociais mais ou menos intercambiáveis que se relacionam distintamente com uma natureza dotada de agencialidade, dispostas num gradiente de civilização em que a comunidade surge como forma sociológica a ocupar a posição média. Para além da comunidade há os índios bravos e os brancos urbanos; para além das categorias sociais, e agindo contra elas, há os seres encantados (habitantes do rio e da floresta) e as “pessoas que viram bicho” (ver capítulo 4). Tal gradiente classificatório é imbuído de valores morais, e cada uma de suas categorias comporta ambivalências. Assim, aos olhos dos apiakás mansos, os índios bravos, que não têm tacho para torrar farinha, levam, contudo, uma vida livre e independente, enquanto os brancos, que criam seus filhos presos em casa, desfrutam entretanto dos confortos da cidade, como geladeiras e carros.

O próprio idioma da mistura, empregado pelos apiakás mansos que vivem em comunidades idealmente pacíficas, indica que o parentesco continua fornecendo o código para a apreensão das mudanças e a classificação das pessoas, e pode ser considerado como expressão de resiliência social. Isto porque a ideia de mistura não se refere unicamente ao sangue (união de pessoas de etnias distintas), mas compreende também o estilo de vida, a posição ocupada naquele *continuum* espaciocultural. Ao longo do século XX, os apiakás deram seguimento aos casamentos interétnicos, preferindo sempre, note-se, pessoas conhecidas de longa data, antigos “vizinhos”, independentemente da etnia, embora fossem todos pertencentes ao tronco tupi.

Desde a última década, porém, eles decidiram restringir os casamentos ao interior das aldeias classificadas como apiakás, em detrimento dos kaiabis e mundurukus das aldeias próximas. Esta opção insere-se no projeto mais amplo de revitalização da cultura apiaká, que inclui a retomada da língua indígena e de elementos de cultura material e a luta pela regularização de uma porção de seu território tradicional. No âmbito desse projeto político, intensificaram-se as visitas entre as aldeias do *Pará* e as do *Mato Grosso*, e dessas viagens resultaram vários casamentos classificados como exclusivamente apiakás.

3.3- *Família conjugal e família extensa*

Nas aldeias apiakás, as famílias conjugais são unidades residenciais que se articulam em famílias extensas; estas últimas constituem a principal unidade de produção e consumo na aldeia, no interior da qual o alimento, os objetos industrializados e os artefatos circulam sob a forma de dádivas. A família extensa é a unidade política básica na aldeia, e sua articulação recíproca se dá por meio de uma rede de transações econômicas, laços políticos e vínculos de parentesco (incluindo o compadrio) que abrange virtualmente, embora em diferentes graus, todos os co-residentes. A cisão aldeã incide sobre a família extensa, a qual se muda praticamente inteira quando há algum conflito mais sério; tal configuração aproxima-se da situação araweté, onde as famílias extensas existem como aldeias em potencial (Viveiros de Castro 1986: 310), e também da organização social dos teneteharas (Wagley & Galvão 1961: 39). Do ponto de vista dos apiakás, todos os membros da comunidade são parentes (embora nem todos o sejam no mesmo grau e intensidade), o que nos leva a crer que a residência é o principal fator estrutural nessa organização social.

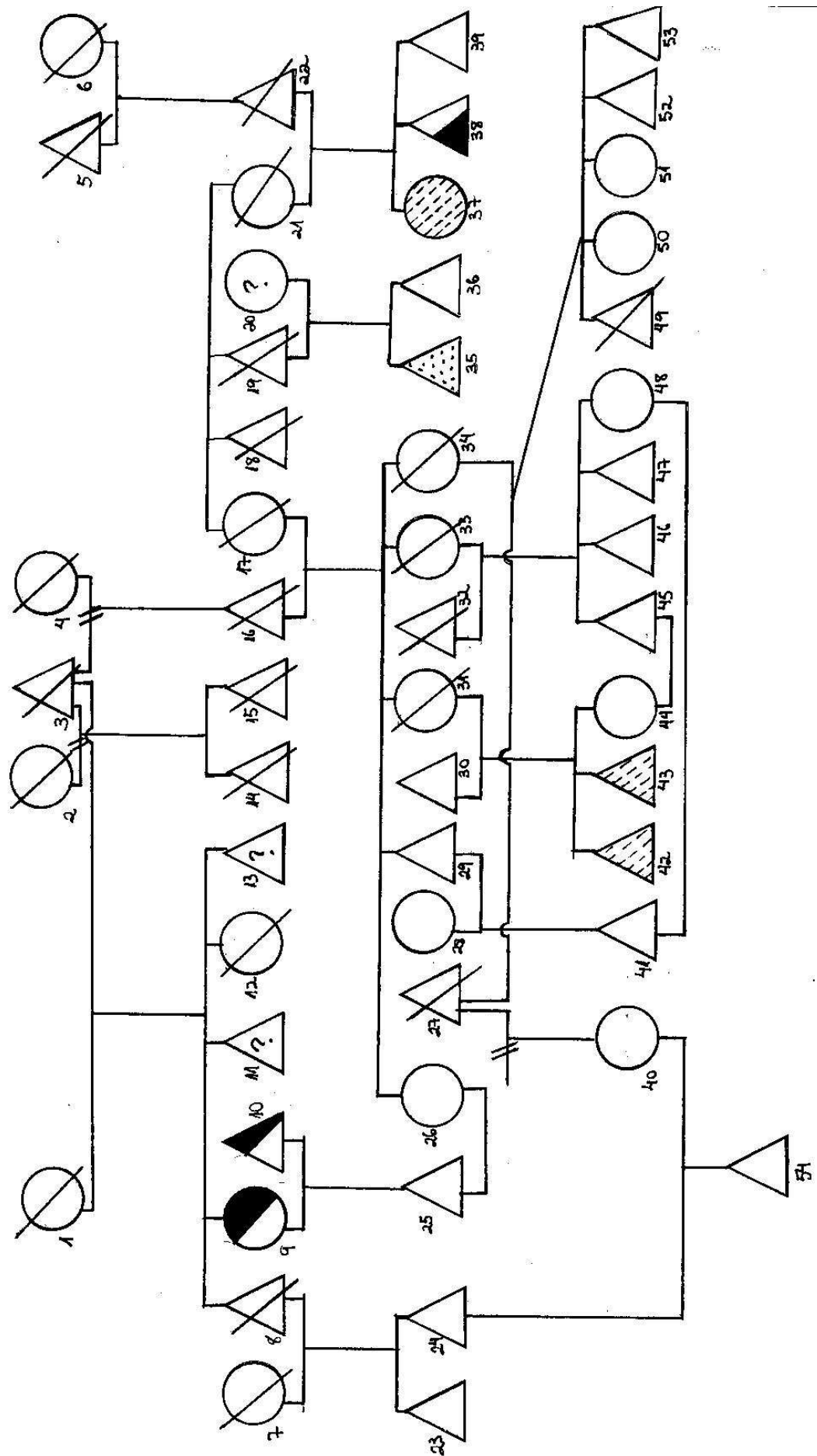


Diagrama 3.1: Conexões entre as parentelas Morimã, Kamassori e Paleci
(Estão representadas apenas as pessoas diretamente implicadas na discussão)

Legenda do diagrama 3.1



Vejamos como se origina uma família conjugal. Os apiakás dizem que um rapaz por volta de 15 anos e uma moça de aproximadamente 13 anos estão aptos a se casar e ter sua própria “família”.¹⁰⁷ De fato, nessa idade, o rapaz domina as técnicas de caça, pesca, coleta, sabe quebrar castanha e, portanto, pode dispor de uma renda em dinheiro, aprendeu a ler e a escrever, sua voz já engrossou e está perdendo a vergonha de falar em público e, se pretende mesmo se casar, já possui uma roça. Por seu turno, a moça, que já deve ter tido sua primeira menstruação, é capaz de cuidar de uma casa e de crianças, de cozinhar, de criar patos e galinhas, de manter uma roça e de preparar farinha de mandioca e vinhos de frutas em grandes quantidades. A ligação amorosa é

¹⁰⁷ O casamento de moças de 13 anos, que parece precoce a olhos ocidentais, é explicado pelos apiakás como forma de evitar filhos ilegítimos.

formalmente iniciada pelo rapaz, que pede a moça “em namoro”; ela então consulta sua mãe, que conhece de antemão as preferências do pai, a quem comunica a novidade, se julgar conveniente.

Durante algumas semanas, o rapaz entrega cartas de amor e presentes à namorada; os mimos mais apreciados são objetos industrializados comprados a um regatão ou na cidade mais próxima, como miçangas, perfumes e bibelôs coloridos. Os jovens não namoram em público; à medida que os comentários sobre a relação avultam na aldeia, os pais da moça começam a considerar seriamente o casamento, tanto mais desejável quanto mais “trabalhador” e “respeitador” for o genro em potencial. A oficialização da relação implica uma visita formal dos pais do noivo aos pais da noiva para tratar do casamento. Se há padre disponível, realiza-se a cerimônia católica e possivelmente um almoço especial, após o que um dos cônjuges se muda para a casa do outro, levando apenas seus objetos pessoais.¹⁰⁸ Quando não se pode contar com um sacerdote, a ligação é consumada e o casal fica à espera de uma ocasião propícia para obter a bênção.

O local da residência de um jovem casal é uma das decisões mais delicadas na vida social. A co-residência não é importante apenas do ponto de vista das relações de parentesco, mas também dos pontos de vista político e econômico. Existe a expectativa da uxorilocalidade, que não se traduz numa regra rígida. Em princípio, um homem recém-casado deve mudar-se para a casa dos sogros e prestar-lhes o serviço da noiva por um ano, aproximadamente; após o nascimento dos primeiros filhos, ele deve construir a casa da nova família conjugal, idealmente vizinha à dos sogros. A residência uxorilocal é uma prática temporária ou de aplicação “política” entre os tupis-guaranis, que permite aos líderes reter os filhos e atrair genros, constituindo o fundamento da chefia aldeã (Viveiros de Castro 1986: 315). Para os apiakás, o cônjuge ideal é basicamente aquele que não pretende fazer migrar o membro da aldeia onde contraiu casamento.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Em 2007, assisti a um “casamento de luxo” no Mayrob, prática bastante recente, criticada pelos mais velhos. Naquela ocasião, a moça usou um vestido de noiva branco, alugado em Juara, maquiou-se e foi conduzida ao salão pelo pai, ao estilo ocidental. Após a cerimônia, houve um grande churrasco na casa do pai do noivo, um homem influente, que estava construindo uma casa com vários quartos para abrigar os filhos adultos e seus cônjuges. Para o banquete foram convidados apenas os membros das famílias extensas de ambos os noivos, o que suscitou reprovação por parte do restante da comunidade.

¹⁰⁹ Wagley & Galvão explicam que o casamento de uma jovem tenetehara é um problema para a família extensa, pois por meio dele se obtêm novos trabalhadores masculinos para o grupo: “Um pai, em geral, prefere para marido da filha um rapaz da mesma aldeia, porque este, após um ou dois anos de residência com o sogro (período de serviço da noiva), terá menos motivos para se mudar ou deixar a aldeia.” (Wagley & Galvão 1961: 95).

Além do mais, o apelo à existência de índices de civilização em uma aldeia serve como justificativa irrepreensível para a opção residencial de um casal. Ora, nenhum parente poderá legitimamente opor-se à máxima: “Vamos morar em outra aldeia porque lá tem farmácia e escola para as crianças.”¹¹⁰ Valendo-se de alegações desse tipo, bem como da oportunidade de ganhar um salário ao trabalhar como professor ou agente de saúde em outra aldeia, genros podem, com alguma tranquilidade, furtar-se a prestar o serviço da noiva ou esquivar-se de pressões demasiado intensas. Se, de outro modo, apenas um dos cônjuges quer se mudar, pode ocorrer “divórcio”, prática relativamente comum entre os apiakás, que, assim como os casos extra-conjugais e os filhos ilegítimos,¹¹¹ não suscita grande comoção, salvo raras exceções.

No período em que vive na casa dos sogros, o rapaz os ajuda na maioria das atividades cotidianas e estabelece com eles uma relação de evitação, respeito e vergonha; a relação entre a nora e seus sogros também é de respeito, mostrando-se porém um pouco mais amena; já a relação entre cunhados de mesmo sexo e de sexos opostos comporta brincadeiras e mesmo alguma camaradagem, podendo assumir a forma de relações jocosas. A cumplicidade é a marca da relação entre marido e esposa, ao passo que a afeição caracteriza a relação entre pais e filhos e a solidariedade, a relação entre irmãos de sexo oposto.¹¹² A relação entre irmãos do sexo masculino adultos é de afastamento e, por vezes, rivalidade. Irmãs adultas costumam cooperar na produção de alimentos e partilham comida e objetos, mas sua relação se estabelece por intermédio da figura da mãe – é ela que congrega as filhas casadas. Com efeito, as mulheres tentam prolongar ao máximo o tempo de permanência junto a seus pais e irmãs; suas casas podem mesmo permanecer meses ou anos sem um fogão a lenha, enquanto a cozinha de sua mãe é partilhada com outras irmãs, solteiras e casadas.

¹¹⁰ Também para os povos nativos do Baixo Urubamba a escola é um fator determinante nas escolhas residenciais pois, ao mesmo tempo em que é um lugar onde as crianças podem aprender conhecimentos civilizados, que impedirão que sejam escravizadas como seus pais, ainda liga adultos como co-residentes que atualmente não são parentes próximos ou reais, mas que irão se tornar parentes por intermédio dos filhos (Gow 1991: 250).

¹¹¹ Filhos de pais separados ou de uniões fugazes, bem como órfãos, geralmente são criados pelos avós (geralmente, os avós maternos), mas também podem ser admitidos na família extensa mais influente, onde permanecem como agregados e prováveis aliados futuros. A despeito da grande quantidade de casos extra-conjugais, os apiakás reprovam publicamente o adultério e veem as (poucas) mães solteiras como um grave problema social a ser rapidamente resolvido por meio do casamento da mulher. Geralmente, os homens que se furtam a assumir filhos ilegítimos são homens influentes ou filhos de homens influentes.

¹¹² Mesmo quando adultos, os irmãos de sexo oposto se preocupam com o bem-estar um do outro; sempre que um tem grande quantidade de comida ou guloseimas apreciadas, manda uma parte para o outro.

Na aldeia Mayrob, conheci um casal jovem, com dois filhos pequenos, composto por um rapaz proveniente do *Pará* e uma moça do *Mato Grosso*, que enfrentava problemas com seus respectivos pais e sogros; em visita ao Rio dos Peixes, o rapaz pediu a moça em casamento e, em seguida, voltou com ela para o *Pará*, sem prestar o serviço da noiva aos sogros, que apenas o dispensaram porque se tratava de um jovem influente, filho do principal cacique apiaká, cuja presença se fazia necessária na aldeia de origem. A moça foi visitar sua aldeia natal após dois anos de casada, o que gerou forte ansiedade por parte de seus pais em relação ao marido dela; durante a visita, que se estendeu por mais de um mês, a permanência definitiva do casal no *Mato Grosso* foi assunto da maioria das conversas mantidas por todos os membros de sua família extensa. Esse caso é especialmente complicado porque a moça afirmava que gostaria de voltar para o *Pará*, ao passo que o rapaz era considerado um genro exemplar pelos sogros. Como seus filhos adoeceram, ela se sentiu ainda mais insegura na aldeia natal e insistiu para retornar para a aldeia dos sogros, o que acabou acontecendo, para desgosto de seus pais.

O casamento marca a entrada dos jovens na vida adulta e redefine as relações entre os pais de ambos os cônjuges, que passam a se tratar com certa deferência. Espera-se que o casal se torne uma célula econômica e política com algum grau de independência em relação aos respectivos pais, embora a cooperação e a solidariedade que existe entre eles jamais cesse de todo. Entre os apiakás não vigora uma rígida dicotomia de gênero; há, sim, atividades associadas às mulheres (cuidado da casa e dos filhos, cultivo das roças e hortas, preparação e distribuição da comida, confecção de artesanato de sementes e miçangas e de tipoias etc.) e atividades associadas aos homens (preparo do terreno da roça, obtenção de alimento por meio da caça, da pesca e da coleta, confecção de canoas e cestos de fibra vegetal, confecção de cocares, confecção de zagaiais, arpões, arcos e flechas, interação com os forasteiros, política formal etc.), desempenhadas em relação de complementaridade.

Não é raro ver mulheres pescando ou se pronunciando em reuniões no salão, assim como, ocasionalmente, homens podem cuidar da casa e ajudar no preparo das refeições; por outro lado, há o consenso de que as atividades femininas são mais monótonas que as masculinas, por isso os homens às vezes levam suas esposas para a cidade, para uma pescaria ou para os acampamentos de castanha na mata, o que é percebido como “passeio” pelas mulheres. O papel ativo das mulheres na produção da socialidade doméstica, em oposição à prerrogativa masculina no trato com o exterior,

evoca a categorização araweté da sociedade como domínio feminino (Viveiros de Castro 1986: 364), diferente do que se passa, por exemplo, nas sociedades do alto Rio Negro, que atribuem à mulher uma posição ambígua e potencialmente perigosa.¹¹³

A interdependência entre os gêneros manifesta-se em todas as esferas da vida social, assim: a) na socialização das crianças, com a mãe dispensando-lhes os cuidados cotidianos, enquanto o pai deve prover-lhes alimento de origem animal e objetos industrializados, principalmente roupas; b) na esfera produtiva, em que ao homem cabe, fundamentalmente, obter alimento fora da aldeia (no rio, na floresta, na cidade), enquanto a mulher se encarrega de sua transformação em comida no domínio doméstico: tudo o que eles capturam, matam e coletam, em atividades caracterizadas por um misto de perigo e aventura, elas “tratam” e alteram; c) na esfera da cultura material, em que os homens fabricam utensílios de fibras vegetais (cestos, paneiros, jamaxins, peneiras etc.) para as mulheres, enquanto estas confeccionam enfeites (colares, pulseiras e anéis – mas não cocares) para eles; e d) na organização política da comunidade, que prevê cargos em pares, ou seja, ao posto de cacique corresponde o de cacica,¹¹⁴ e ao posto de vice-cacique, o de vice-cacica, embora “a política” seja concebida como atividade masculina.

A interação com seres “outros” e espaços extra-domésticos, incluindo os brancos, é prerrogativa masculina. Aos homens cabe derrubar o trecho de mata em que se fará o roçado, retirar frutos silvestres e mel, torrar farinha, prover a casa de caça, peixe e objetos industrializados. Às mulheres cabe semear, cultivar (a roça, hortaliças no canteiro), carregar (lenha, frutos silvestres, produtos da roça), criar (os filhos, os animais domésticos, os xerimbabos¹¹⁵), colher (embora os homens ajudem suas esposas, o cuidado da roça é atribuição da mulher) peneirar (a farinha, os frutos silvestres de que se fazem vinhos), limpar (a casa, o terreiro, a roça), cozinhar (para as refeições cotidianas e os banquetes no salão), beneficiar a castanha destinada à venda. Observo que o termo “trabalho” só é usado para se referir às atividades agrícolas e, nesse sentido,

¹¹³ Cabe aqui recordar o protagonismo da esposa apiaká de Paulo Corrêa na narrativa de origem dos apiakás misturados; ela não é vista como um ser eminentemente destruidor da ordem social, mas sim como a responsável pelo surgimento de uma nova configuração social, que se comportou como não-parente, algo que pode acontecer com qualquer pessoa.

¹¹⁴ Os arawetés também postulam um casal de líderes, os *tã ñã*, fundadores e “donos” da aldeia (Viveiros de Castro 1986: 311).

¹¹⁵ Os apiaká criam papagaios, jacamins, mutuns, macacos, cutias, cães de pequeno porte e gatos domésticos como xerimbabos. As mulheres os alimentam como a crianças pequenas e todas as pessoas da família em geral lhes têm grande afeição. Admite-se que se vendam xerimbabos, embora a prática não seja frequente.

pode-se afirmar que as mulheres “trabalham” mais que os homens.

Tomemos um caso concreto, que observei de perto, e que é o tipo de casamento desejável, cada vez mais comum entre os apiakás. O Diagrama 3.2 reproduz e expande o Diagrama 3.1. A filha única do cacique de uma aldeia apiaká (no. 61 no Diagrama 3.2), de 13 anos, casou-se com um rapaz de 19 anos (no. 59), seu FFIPmP, que residia na mesma aldeia. O rapaz, que é filho de um homem influente (no. 24), mudou-se para a casa dos pais da esposa; o jovem casal ocupava ali um quarto próprio. O genro passou a auxiliar o sogro (no. 46) em todas as tarefas cotidianas: na construção da casa nova, na abertura da roça, na quebra da castanha, nas caçadas e pescarias, assumindo a função de provedor da casa na ausência do sogro, que passava dias a fio na cidade. A relação do rapaz com os sogros era de respeito absoluto, mas sua relação com o irmão mais novo (no. 62) e o irmão mais velho (solteiro) (no. 60) da esposa era de grande camaradagem.

O casal decidiu esperar algum tempo para ter filhos, pois o rapaz estava fazendo um curso para agente de saúde e a moça, cursando a quinta série do primeiro grau. Os jovens esposos abriram uma roça própria e começaram a comprar objetos para a casa que construiriam no futuro próximo, ao lado da casa dos pais da moça, como fogão e colchão de casal. Dentro da casa dos pais da moça, o casal gozava de alguma autonomia apenas quando aqueles estavam fora; nessas ocasiões, os recém-casados recebiam visitas de outros jovens casais e assumiam todas as funções cotidianas junto aos irmãos da moça.

Algumas semanas após o casamento, a irmã da mãe da moça (no. 55) comentava em voz baixa que a tia da moça havia se tornado sua cunhada, uma vez que a irmã mais velha do rapaz (no. 58) era casada com o irmão da mãe da moça (no. 56). A relação entre a moça (no. 61) e sua tia/cunhada (no. 58) era de evitação tênue. A relação entre a mãe da moça (no. 57), essa irmã mais nova e a cunhada delas era de cooperação e intimidade. É possível que a irmã mais velha do rapaz fosse considerada uma substituta da mãe, a qual acompanhava o marido, que passava longos períodos fora da aldeia devido a seu emprego de chefe de posto. Além disso, comentava-se no âmbito da parentela do cacique que seu filho mais novo (no. 62), então com 11 anos, se casaria com a filha do casal formado pelos nos. 56 e 58, de 9 anos (no. 63).

Dentro de poucos anos, os dois irmãos dessa moça irão se casar, e é provável que ao menos um deles mude de casa, senão de aldeia. A separação geográfica de irmãos do sexo masculino adultos geralmente enseja rivalidade política entre eles,

especialmente se a diferença de idade for muito grande, e aqui verificamos aquilo que Fortes afirma sobre o ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico, a saber, que ele é um processo interno ao domínio doméstico governado por suas relações com o campo político mais amplo (Fortes 1958: 2). Filhos de homens influentes tendem a seguir os passos do pai. Quando a competição entre os irmãos leva ao conflito aberto, não é raro que um deles decida fundar outra aldeia, levando consigo sua família extensa e alguns aliados políticos.¹¹⁶

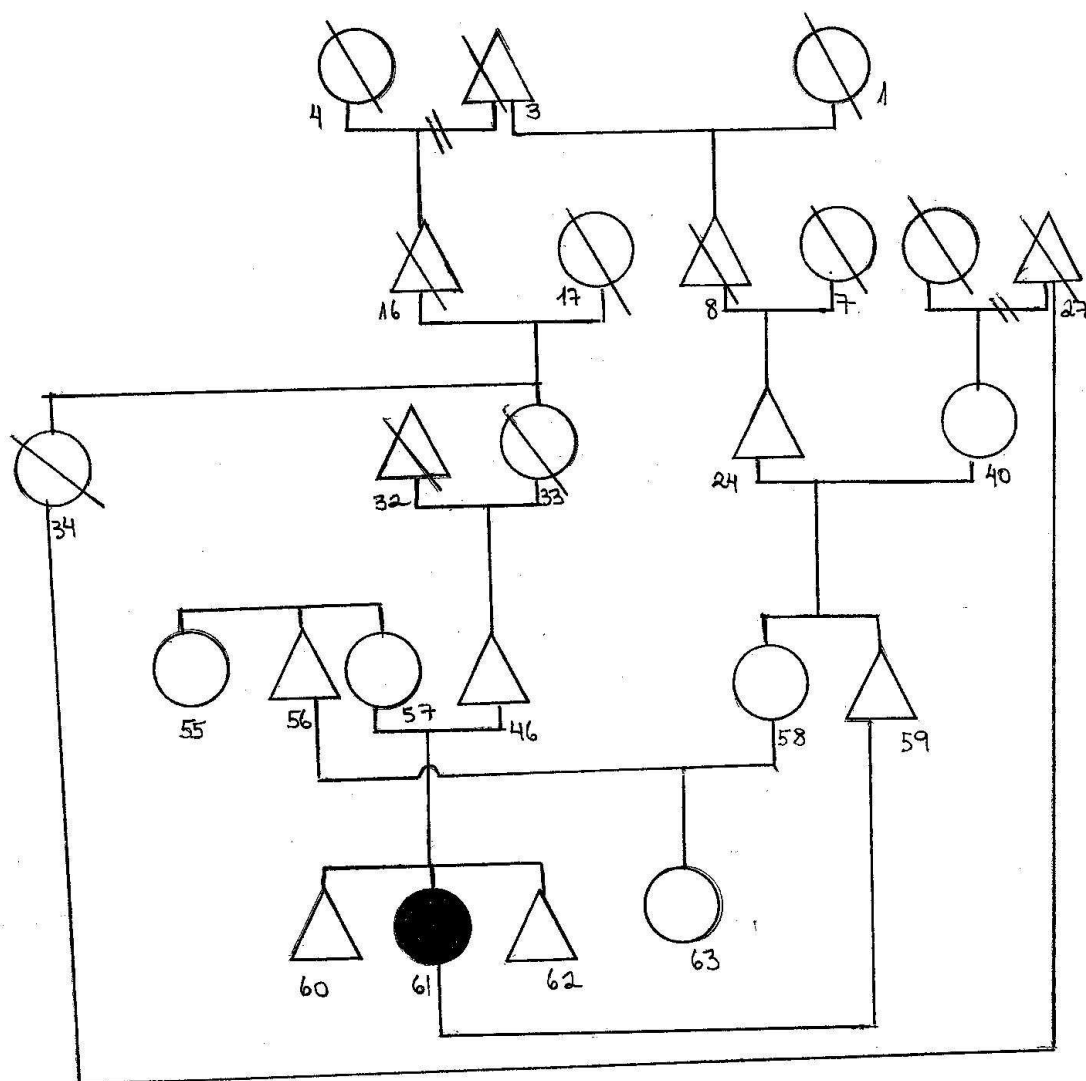


Diagrama 3.2: Casamento entre parentes distantes, Mayrob (Estão representadas apenas as pessoas diretamente implicadas no caso analisado)

¹¹⁶ Nos dois casos concretos que conheço, foi o irmão mais novo que se mudou.

Observando a configuração residencial numa perspectiva diacrônica, percebemos que a família conjugal é uma fase no ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico, como propôs M. Fortes (1958). A situação de um casal na faixa dos 35 anos, seus filhos pequenos e jovens, sendo que um ou mais deles já é casado e pode mesmo ter um bebê, corresponde à “fase de dispersão” do grupo doméstico, que se segue à “fase de expansão” (casamento e nascimento dos filhos) e antecede a “fase de substituição”, a qual culmina com a morte dos pais e a reposição de sua família pelas famílias dos filhos (Fortes 1958: 4). No caso dos apiakás, semelhante ao que ocorre entre os ibans citados por Fortes, que também não possuem conceito de descendência unilinear, o laço conjugal tem prioridade sobre o laço entre irmãos, sendo que o casal é investido de autoridade sobre os recursos produtivos e reprodutivos de seu grupo doméstico. Assim, idealmente, as crianças apiakás crescem, casam-se com parente distante ou forasteiro conhecido,¹¹⁷ passam algum tempo na casa dos pais da moça (serviço da noiva) e estabelecem uma casa própria ao lado da casa destes, após o nascimento do primeiro filho.¹¹⁸

As casas dos apiakás são dispostas de modo irregular pelo terreno, distando aproximadamente 10 metros uma da outra, e abrigam em média 6 pessoas. Como espaço socialmente circunscrito, as casas dos apiakás compreendem uma região privada e uma região pública. A construção geralmente é pequena (média de 4m x 5m), de planta retangular, com paredes de adobe ou de ripas de madeira, telhado de quatro águas (tacaniça) feito de palha de babaçu, que pode ser substituída por tabuinhas ou, mais recentemente, por telhas de amianto, portas e janelas estreitas de madeira (que deixam o interior escuro) e chão de terra batida ou cimento – a qualidade da construção denotando o nível de prosperidade dos donos.

A casa é dividida em dois ou mais cômodos por uma ou duas meias-paredes: uma cozinha interna com jirau, que também serve de sala de estar, região pública, onde se recebem as visitas e se preparam e consomem os alimentos e onde também são

¹¹⁷ Os forasteiros com que os apiakás se casam são kaiabis, mundurukus e descendentes de arigós com que convivem há várias gerações no baixo curso dos rios Juruena e Teles Pires.

¹¹⁸ Também entre os teneteharas as casas abrigam famílias simples, “construídas contíguas ou próximas às de outras famílias do mesmo parentesco” (Wagley & Gavão 1961: 173). Os autores afirmam que, a despeito das profundas mudanças pelas quais o povo vinha passando, o sistema bilateral de parentesco e o grupo de família extensa, com residência matrilocal, permaneciam como elementos organizacionais fundamentais nos anos 1940 (: 172).

guardados arcos, flechas, apetrechos de pesca, arpão, zagaia, remos, peneiras, pilão cilíndrico, facões, cabaças, sendo que as panelas de alumínio e os cestos são suspensos por pregos fixados na parede;¹¹⁹ e um ou mais quartos onde as pessoas dormem, têm seus momentos de intimidade, guardam seus objetos mais preciosos (roupas, sapatos, bibelôs, sabonetes, sabão em barra, sementes e miçangas para artesanato, espingarda, munição, latas com farinha de mandioca e tapioca, alimentos industrializados, cadernos, canetas etc.), espaço onde são admitidos apenas os membros da família conjugal.

Todos os objetos mantidos na cozinha são visualizados por qualquer um que visite a casa e podem ser “emprestados”, mas o mesmo não ocorre com os objetos protegidos pelo maior isolamento do quarto: embora uma mulher saiba que uma vizinha não-aparentada possui miçangas, dificilmente vai lhe pedir emprestado, a menos que circule a informação de que a quantidade é realmente grande. Um remo ou uma peneira tomado emprestado em geral é devolvido rapidamente, não engendrando nenhum tipo de obrigação de reciprocidade.¹²⁰ O zelo dispensado aos objetos industrializados vai amainando com o passar do tempo, e um jogo de jantar que, logo após ser adquirido, era utilizado apenas em ocasiões especiais, comunicando o status de seu dono, pode ser encontrado aos pedaços no terreiro alguns meses mais tarde, despojado de qualquer lampejo de requinte que lhe fora atribuído inicialmente. É como se o potencial de prestígio atribuído a determinado objeto tivesse um prazo de validade relativamente curto (algumas semanas ou meses para os objetos duráveis); após consumido este potencial, o objeto se vê destituído de seu valor de uso e é facilmente descartado – exceção feita às miçangas.

As paredes da cozinha e dos quartos muitas vezes são decoradas com cartazes obtidos no comércio regional, recortes de jornal, calendários com imagens católicas e fotos de políticos; os mais vistosos são colocados na posição de maior visibilidade da casa, geralmente a cozinha. A mobília da maioria das casas é bastante simples e limitada, fabricada na própria aldeia, com matéria-prima local; homens com habilidades de marceneiro confeccionam mesas, bancos e jiraus em forma de prateleiras. As redes de dormir são adquiridas no comércio regional, bem como as panelas de alumínio, cuja quantidade e qualidade são a medida do prestígio da dona da casa. Nas casas das pessoas mais influentes, porém, encontram-se móveis comprados em lojas, como

¹¹⁹ Alguns adultos disseram lembrar-se de panelas de cerâmica feitas por velhas apiakás, mas há algumas décadas eles utilizam apenas panelas de alumínio.

¹²⁰ Aquilo que se pede emprestado geralmente são alimentos e objetos industrializados, ou então instrumentos de trabalho.

armários, camas e colchões, além de utensílios de cozinha variados. As pessoas influentes, especialmente o cacique, são as primeiras a aderir às novidades; quando, digamos, os copos de um modelo X introduzidos pelo cacique passam a ser encontrados em diversas casas da aldeia, ele declara que aqueles copos não são grande coisa, e os substitui por outros, mais caros, de modo a conservar sua prerrogativa de distinção, renovadamente abalada. Hoje a maioria das casas conta com fogão a gás, mas nem por isso as mulheres abandonaram totalmente o forno a lenha. Ser proprietária de um fogão a gás confere certo prestígio à mulher, na medida em que ela pode preparar pães e bolos de farinha de trigo, guloseimas altamente apreciadas, que atraem visitas formais e podem enobrecer festas de aniversário, de batizado e de casamento.

A construção de uma casa é uma das atividades que requer mais trabalho e recursos, para a qual o casal aciona os homens de sua família extensa, além do(s) compadre(s) e amigos. A dona da casa nova providencia as refeições para os trabalhadores, enquanto o dono supervisiona a obra, raramente assumindo alguma tarefa braçal, e garante bebida alcoólica, geralmente cachaça, o que confere um caráter festivo ao trabalho. Apenas os homens influentes podem pagar “diárias” a homens com mais habilidade técnica, como se usa na cidade; os homens comuns participam de um circuito de troca de trabalho (mutirão) em que uns ajudam a construir a casa dos outros, reciprocamente, em sistema de rodízio. A casa do cacique, nas aldeias apiaká contemporâneas, é a maior e mais bonita.¹²¹

As casas começam a ruir depois de seis ou sete anos; a ligação afetiva dos donos com sua casa é tão forte que as pessoas dizem que “uma casa nunca desaba em cima do dono”, isto é, ela apenas vem abaixo quando ele está ausente. Embora a mulher seja a responsável pela manutenção da casa, o homem sempre lembra os esforços que despendeu para sua construção, o que nos leva a crer que a casa é de fato pensada como propriedade do casal, e não apenas do marido ou da esposa; porém, por ocasião de uma separação, é mais comum o homem deixar a casa. A casa que já não oferece condição de uso, seja porque sua cobertura está estragada ou porque uma parede se desmanchou com as chuvas, transforma-se em depósito dos donos (aí se guarda lenha, castanha para a venda, utensílios agrícolas e de pesca), e pode vir a ser reconstruída para morada de um(a) filho(o) recém-casado(a). Geralmente, as pessoas constroem a casa nova ao lado

121 Na aldeia Mayrob, a casa do cacique era feita de madeira, coberta com folhas de amianto, chão de cimento vermelho, com uma área aproximada de 40 metros quadrados, e um pé direito bastante alto, dividindo-se em 5 cômodos e uma varanda coberta.

da casa antiga, o terreno do terreiro permanecendo o mesmo. O momento em que o casal constroi sua terceira casa coincide com a fase de expansão da família conjugal; a esta altura, o filho mais velho está perto de se casar ou acabou de fazê-lo.

Do ponto de vista da residência pós-marital, temos o seguinte cenário para o Mayrob, em 2007, considerando 40 casamentos: 3 homens (apiakás) residindo temporariamente na casa dos sogros; 4 homens (sendo 2 apiakás e 2 kaiabis) que se mudaram para a aldeia da esposa após o casamento e construíram uma casa própria; 1 moça (apiaká) residindo na casa dos sogros; 10 mulheres (sendo 3 apiakás, 4 kaiabis e 3 mundurukus) que se mudaram para a aldeia do marido após o casamento; 17 casais formados por pessoas que moravam no Mayrob antes de se casarem e lá permaneceram;¹²² 5 casais (1 formado por um homem apiaká e uma mulher munduruku, 1 formado por homem e mulher mundurukus, 1 formado por homem kaiabi e mulher apiaká, 1 formado por homem apiaká e mulher kaiabi, 1 formado por homem e mulher apiakás) com filhos e 1 homem viúvo (apiaká) com filhos e neta provenientes de outras aldeias. A quantidade de homens residindo na casa dos pais da esposa (3) deve ser relativizada em termos diacrônicos, uma vez que a grande maioria dos homens adultos já passou por essa fase. Quanto a estes 5 últimos casais, um deles é proveniente da aldeia PIn Teles Pires e o outro, da aldeia Cururuzinho, ambas na TI Kaiabi, no rio Teles Pires. Já aqueles homens e mulheres que se mudaram para o Mayrob após o casamento são provenientes da aldeia Tatuí, no Rio dos Peixes, TI Apiaká-Kaiabi.

A situação do Mairowy, aldeia menor e mais recente que o Mayrob, é a seguinte: os cônjuges dos 5 siblings filhos da mulher mais velha da aldeia, uma apiaká “pura”, já viúva, mudaram-se todos para junto dela; antes de abrirem o Mairowy, moraram na aldeia Bom Futuro, onde ainda reside o segundo filho desta mulher, junto com sua família extensa. Em 2007, não havia homens prestando o serviço da noiva no Mairowy, mas 4 daqueles siblings conseguiam reter na aldeia os cônjuges da maioria de seus filhos, que são mundurukus e descendentes de arigós provenientes do alto Tapajós (da TI Munduruku e de vilas e cidades na margem esquerda do Tapajós), pessoas que os moradores do Mairowy conhecem de longa data.¹²³ Os outros moradores da aldeia eram os filhos e netos de uma viúva munduruku, unida por um vínculo de amizade com a

¹²² Esses casais são descendentes do pai do fundador da aldeia, André Morimã (apiaká), seu genro Sebastião Kixi (munduruku) e seu compadre Jorge Burum (munduruku) e respectivas esposas, provenientes do Pará. Todos esses descendentes se consideram, e são considerados, apiakás, embora muitos falem a língua munduruku.

¹²³ Em 2006, o filho primogênito daquela mulher fundou uma nova aldeia no rio Juruena, levando consigo a esposa, um filho casado e a esposa dele, mais dois casais aliados.

viúva apiaká, igualmente casados com mundurukus e descendentes de arigós provenientes do alto Tapajós. Dois rapazes casados e com filhos pequenos responsabilizavam-se pela mãe separada e os irmãos menores. Havia ainda um casal munduruku que se mudara para a aldeia devido ao emprego do homem (ele foi requisitado como professor), não tendo ali parentes ou compadres.

W. Goodenough (1956) fez uma advertência importante sobre as regras de residência ao enfatizar que o recenseamento e as estatísticas são métodos necessários, mas não suficientes para apreender o padrão de residência de uma sociedade. De acordo com ele, é preciso integrar os dados assim obtidos ao contexto social e cultural em questão, descobrir as opções reais de residência de que as pessoas dispõem, e não apenas se deter na classificação da residência dos casais tomados individualmente (Goodenough 1956: 4). Levando em conta a posição deste autor, é possível afirmar que os apiakás sustentam um ideal de residência uxorilocal temporária, infletido pelo peso político do sogro, que pode reter em sua casa alguns filhos do sexo masculino, as filhas e também os genros.

O desejável é que um casal deixe a casa dos pais da moça após o nascimento do primeiro filho e vá constituir uma família conjugal, geograficamente próxima àquela casa. A proximidade espacial entre mãe e filhas adultas garante cooperação no trabalho na roça, na preparação de certos alimentos e na socialização das crianças, ao passo que a proximidade entre um homem, seu(s) genro(s) e cunhado(s) normalmente assegura apoio político. Com efeito, a aliança matrimonial com consanguíneos distantes ou com forasteiros conhecidos é a base da organização sociopolítica apiaká, sendo que a proeminência política de um homem depende em grande parte de sua capacidade de manter junto a si filhos do sexo masculino, filhas, genros, cunhados e compadres.

A cristalização de famílias extensas desse tipo pode assumir a forma de conjuntos residenciais ou *clusters* em aldeias grandes (com mais de 100 pessoas), como se observa no Mayrob (ver Figuras 3.1 e 3.2). Quando os cônjuges são de aldeias distintas, após o rapaz prestar o serviço da noiva, o casal pode escolher entre permanecer na aldeia dos pais da moça ou se mudar para a aldeia do pai do rapaz. Diversos fatores são então avaliados, como o prestígio do pai de cada cônjuge, as condições materiais de vida, o peso do estatuto de forasteiro(a) em cada aldeia, a existência de outros membros da família extensa do forasteiro para a aldeia de destino, o fato de um dos cônjuges ser assalariado, entre outros.

Examinemos um caso concreto. Uma mulher kaiabi nascida na aldeia Tatuí (Rio dos Peixes) casou-se com um homem apiaká pertencente à parentela Morimã; no primeiro ano de casamento, o casal viveu no Tatuí (uxorilocalmente, portanto), mas depois se mudou para o Mayrob, onde a mulher tornou-se professora. Os irmãos adultos deste homem requeriam sua permanência na aldeia, e diziam não se incomodar com o fato de sua esposa ser kaiabi porque conviviam com sua família há tempos (isto é, desde o realdeamento dos apiakás, nos anos 1960). Do ponto de vista da mulher, a mudança de aldeia não representava grandes problemas, uma vez que ela não era hostilizada, tinha um bom emprego, integrara-se à parentela apiaká mais importante, continuava perto de seus irmãos e sobrinhos (o Tatuí fica a poucos quilômetros de distância do Mayrob; a viagem pode ser feita de caminhonete, voadeira, canoa ou mesmo a pé) e, aparentemente, se sentia feliz no Mayrob, que considerava uma aldeia bonita e organizada.

Mais recentemente, a filha da irmã desta mulher, órfã, casou-se com outro homem influente da parentela Morimã e mudou-se para o Mayrob, onde vive muito bem. Os filhos dessas mulheres são considerados apiakás. As duas mulheres visitam o Tatuí frequentemente e também recebem visitas de alguns parentes kaiabis. Por ocasião de uma festa de branco (descrita acima), as duas mulheres veiculavam a boca pequena a intenção dos kaiabis de colocar barreiras na estrada para que os convidados dos apiakás não pudessem chegar ao Mayrob. Quando os kaiabis do Tatuí tomam alguma atitude que desagrade os apiakás, os nomes e a etnia dessas mulheres sempre são lembrados com algum rancor.

Outro elemento importante que não é revelado pelos números é a marca geracional dos casamentos recenseados, que decorre da política matrimonial levada a cabo pelos apiakás na última década. Nos anos 1980, assim que recobram as condições mínimas para a reprodução sociocultural, designadamente uma aldeia própria e um contingente de pessoas casáveis, os apiakás começaram a incentivar casamentos entre pessoas “conhecidas”, o que incluía alguns kaiabis do Tatuí com quem haviam estabelecido relações amistosas e também os membros de uma família extensa munduruku unidos ao velho André Morimã por laços de afinidade e compadrio (ver capítulo 5 sobre a formação de cada aldeia apiaká). Dessa forma, as pessoas que se casaram antes dos anos 1990 ainda estabeleceram uniões mistas, o que passou a ser evitado paulatinamente. Cada vez mais os jovens apiakás têm optado por cônjuges apiakás, em detrimento dos kaiabis, mundurukus e brancos vizinhos. Atualmente, os

jovens do Mayrob têm mais facilidade que os do Mairowy para obter esses cônjuges socialmente aprovados (ver adiante).

A despeito da preferência pelo casamento com parente distante, de um modo geral, para os apiakás, os estranhos são afinizáveis: todo aquele que estabelece uma relação (política, econômica, profissional etc.) amigável é passível de “familiarização” e, assim, pode se tornar um afim pela via do casamento. Os Outros, signos da alteridade radical, não são os afins, são segmentos embebidos de história, são, como veremos no capítulo 4, marcos espáciotemporais vivos – os Pombos no Mairowy, a família extensa Kamassori no Mayrob.

Observo, ainda, que o número de homens no Mairowy e no Mayrob supera ligeiramente o de mulheres (48 contra 45 na primeira aldeia, 106 contra 102 na segunda), e que a população de ambas as aldeias é bastante jovem, com aproximadamente 67,5% de pessoas menores de 20 anos no Mairowy e 66,5% no Mayrob; a porcentagem de pessoas com mais de 50 anos é muito baixa em ambas as aldeias, como se pode constatar na Tabela 3.4 adiante.

3.4- “Dar, receber, retribuir”

O ideal de vida social apiaká baseia-se na generosidade. Dar, receber e retribuir são de fato consideradas obrigações fundamentais. Nas aldeias apiakás, praticamente inexistente acumulação *stricto sensu*; quase tudo que é produzido ou obtido é rapidamente consumido. Acumular, reter, recusar-se a dar são atitudes associadas; a mesquinha, sobretudo a alimentar, é o pior defeito de uma pessoa, e não é tolerada nem mesmo entre crianças muito pequenas. Os “sovinas” são mal-vistos e mal-falados. Dessa forma, o objetivo das trocas não é obter o maior lucro possível nem tampouco desprezar completamente qualquer ganho material para subjugar os co-residentes em termos de prestígio; o problema das trocas nas aldeias apiakás consiste no dilema de continuar respeitando a lógica aldeã da reciprocidade num contexto externo (capitalista) em que a capacidade de reter objetos industrializados confere prestígio. Dada a longa e intensa inserção dos apiakás na economia de mercado, o ponto a sublinhar é sua habilidade em manter em funcionamento a “zona cinzenta” da dádiva (ver Diagrama 3.1). Neste sentido, as pessoas influentes, especialmente os caciques, vivem de modo particularmente aflitivo, já que almejam obter reconhecimento em dois mundos distintos,

o da aldeia e o da cidade, e têm de manejar os respectivos códigos de conduta; sua balança, contudo, normalmente pende para o lado dos parentes.¹²⁴

As formas de circulação de alimentos e objetos no interior das aldeias apiakás são basicamente a partilha, a dádiva e a compra/venda. A troca mercantil discreta, mediada por dinheiro, ocorre apenas com pessoas de fora da aldeia, seja com brancos, seja com povos indígenas vizinhos.¹²⁵ As ferramentas agrícolas fornecidas pela Funai são concebidas como dádivas.¹²⁶ Os apiakás não realizam trocas cerimoniais intertribais nem tampouco se organizam formalmente em grupos para trocar cônjuges ou objetos, como fazem diversos povos da Oceania, “terra natal” da teoria clássica sobre a dádiva. No entanto, muito daquilo que se escreveu sobre a troca nas ilhas do Pacífico, desde Malinowski e Mauss, nos ajuda a pensar sobre as transações de alimentos e objetos realizadas pelos apiakás.

As diversas modalidades cotidianas de circulação econômica entre os apiakás associam-se a diferentes círculos de pessoas, sendo possível estabelecer uma classificação em termos de círculos concêntricos de intimidade por meio dos tipos de transações. Assim, enquanto a partilha ocorre mais intensamente no interior da casa, a troca de dádivas se dá no interior da família extensa e pode ligar duas ou mais casas, e a venda singulariza relações estabelecidas com co-residentes não-aparentados ou remotamente aparentados, suscitando em geral sentimentos negativos: um tracajá comprado a um co-residente pode fazer mal a quem dele comer, visto que foi “sovinado” (não foi dado, como seria o correto, mas vendido); uma mulher que começa a ter azar com as criações deve ter se recusado a vender um pato para uma co-residente; a farinha comprada a um parente distante é sempre de qualidade inferior àquela que o comprador costuma fabricar e assim por diante.

Ademais, existe um tipo de pedido retórico que funciona como termômetro da relação entre duas pessoas ou duas famílias mais ou menos próximas; quando um co-residente influente deseja, digamos, ovos de tracajá que sabe existir na casa de um

¹²⁴ O único cacique apiaká que desprezou a lógica da dádiva foi proscrito (ver capítulo 5). Todos os caciques com quem convivi são categóricos ao afirmar que preferem viver entre parentes a se mudar para a cidade, apesar do peso representado pela posição de chefia e da dificuldade em obter o reconhecimento dos seus.

¹²⁵ Não quero negar o interesse propriamente mercantil dos apiakás em algumas transações nem tampouco o eventual aspecto mercantil de trocas do tipo dádiva. Por ora, pretendo apenas enfatizar que transações que à primeira vista parecem puramente mercantis estão inseridas na lógica da dádiva e dão ensejo a complicados cálculos sociais no horizonte do parentesco e da política aldeã. Este é um ponto que evidentemente exige mais pesquisa de campo e uma análise mais acurada.

¹²⁶ Geralmente, são entregues aos caciques, que as redistribuem para todos os homens da aldeia.

parente distante, envia um filho ou sobrinho solteiro até a referida casa com a missão de “comprar” a iguaria. A criança deve dizer algo como: “Papai quer *comprar* ovos”, frase que dá ensejo a complexos cálculos sociais, uma vez que, por exemplo, se o dono dos ovos os entregar a título de dádiva, será instado por outros co-residentes a fazer o mesmo e poderá ver o alimento desaparecer dentro de minutos; por outro lado, se fixar um preço para os ovos, terá de arcar com as conseqüências do fato de que o co-residente influente entenderá que o dono dos ovos não lhe tem em alta conta nesse momento. Em suma, a venda dentro da aldeia é concebida negativamente como uma interrupção do circuito de dádivas.

Num artigo instigante em que analisa o processo de reprodução social na antiga Melanésia, A. Gell (1992) propõe que a troca de mercadorias é o protótipo para o regime de troca de dádivas reprodutivas – e não o contrário. De acordo com o autor:

o que distingue ‘dádivas’ de ‘mercadorias’ é o *contexto social* de uma transação particular, e não o caráter da relação entre pessoas e coisas (alienáveis/não-alienáveis) ou entre pessoas e pessoas (independentes/dependentes). (...) ‘dádivas’ são transações de objetos que ocorrem no cenário contextual da reprodução social através do casamento, da afinidade e da aliança. Transações de ‘mercadorias’ são transações de objetos num cenário definido como ‘comércio’, ‘escambo’ e equivalentes. (Gell 1992: 146, ênfase no original)

A distinção proposta por Gell entre trocas mercantis, que estabelecem parcerias comerciais, e transações que integram o processo de reprodução social, o qual condensa uma moral associada à domesticidade, é útil para analisar o caso dos apiakás.¹²⁷ Contudo, julgo relevante dividir as transações que integram o processo de reprodução social em partilha e troca de dádivas.

O fluxo intenso de alimentos e objetos que une firmemente pais e filhos não pode ser visto como dádivas puras ou livres; trata-se, antes, de dever familiar, de uma obrigação moral relacionada a agencialidades complementares (ver a discussão sobre a

¹²⁷ A. Weiner (1980) também propõe um modelo de reprodução que leva em conta a regeneração de pessoas, objetos e relações, cujo conceito central seria o de “substituição”. A autora focaliza a interação do ciclo vital das pessoas com as trajetórias dos recursos materiais e imateriais em meio aos clãs trobriandeses, e afirma que, diante dos problemas envolvendo a morte natural e a feitiçaria, os processos de regeneração constituem uma tentativa de fazer frente à ameaça constante de deterioração, degeneração, infertilidade e perda (Weiner 1980: 72). A incorporação do aspecto temporal dos processos de troca e do cálculo subjacente a toda relação de reciprocidade, dimensões enfatizadas por P. Bourdieu, leva a autora a estabelecer que os objetos não criam obrigações apenas entre dois indivíduos ou dois grupos, mas, de outro modo, no curso de sua circulação, ao longo dos anos, relações sociais mais amplas são reproduzidas, nutridas e regeneradas (: 80). O conceito de reprodução é igualmente central para C. Gregory (1982), que segue Marx ao estabelecer que a reprodução de objetos e pessoas forma uma totalidade em que os processos de produção, o consumo, a distribuição e a troca são inextricáveis.

complementaridade produtiva entre homens e mulheres). Como sugeriu Gell, a partilha que caracteriza as relações domésticas remete a uma “economia indígena de serviços” deflagrada pelo casamento, que se opõe à troca mercantil (Gell 1992: 152), uma vez que esta última permite às pessoas escapar às obrigações morais e obter vantagens materiais. Para os apiakás, os pais têm a obrigação de alimentar e vestir os filhos, o genro tem a obrigação de cooperar com os sogros nas atividades produtivas, enquanto os demais membros da família extensa têm a obrigação tácita de atender os desejos uns dos outros por meio de dádivas (especialmente de alimentos), muito embora tais obrigações não se expressem sob a forma de exigências verbalizadas, mas de dever familiar tácito, o qual se estende aos compadres. Por sua vez, cônjuges podem fazer exigências recíprocas. Trocas mediadas por dinheiro ocorrem fora da família extensa, constituindo o modelo para as interações com os kaiabis e mundurukus de outras aldeias e com brancos regionais.

As dádivas que ocorrem no interior da família extensa baseiam-se na complementaridade produtiva das pessoas e se caracterizam por certo grau de ambiguidade. Assim, um casal que possui uma grande roça e é capaz de produzir bastante farinha pode, por exemplo, prover a casa da irmã da mulher com este produto, esperando receber em troca alimentos industrializados, comprados com o salário do marido dela. Não é necessário nenhum pedido explícito por parte de um dos casais, e a menção a dinheiro vivo seria considerada uma ofensa. Pedir algo a outrem, aliás, é algo que se faz com muita cautela, visto que todo pedido obriga a uma retribuição no futuro e enseja considerações sobre o status de quem pediu. Percebe-se que o dinheiro não afeta tanto relações entre parentes próximos, podendo mesmo se transformar em dívida no interior da família extensa; neste ponto realiza-se a transição da economia mercantil para a economia de dádivas.

Como se vê no diagrama abaixo, as trocas sob a forma de dívida (2) constituem uma zona cinzenta entre os círculos respectivos da partilha (1) e da troca mercantil (3):

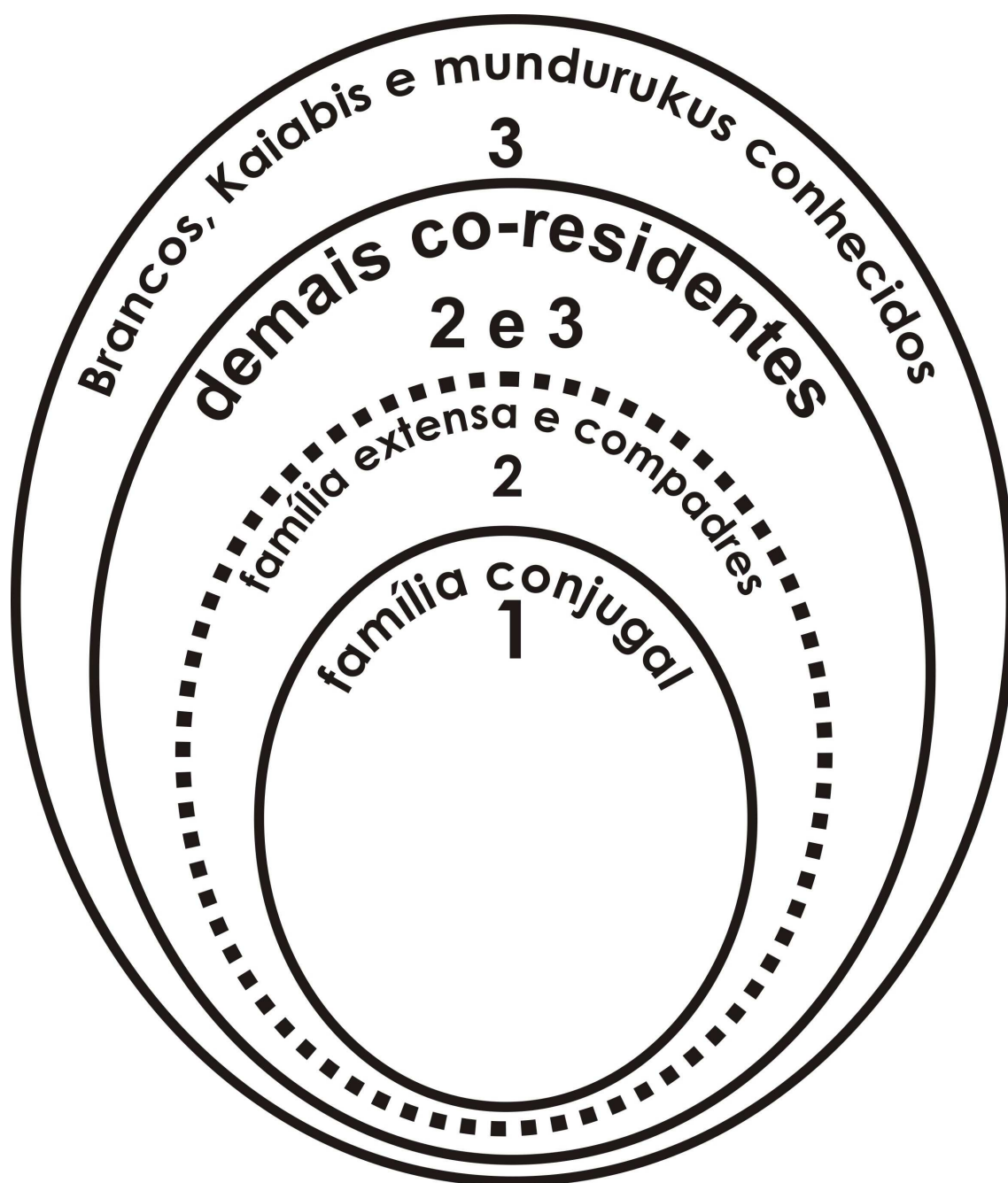


Diagrama 3.3: Modos de circulação de objetos e nichos de intimidade

A comercialização de alimentos é mais intensa no Mayrob que no Mairowy, mas os moradores de ambas as aldeias recriminam todo ato de compra e venda ocorrido dentro da aldeia, lamentando o fato de que o “costume do branco” esteja ganhando espaço na comunidade: “Antes não era assim, se Fulano pescava muito tracajá, distribuía para todas as casas. Hoje não, já vende. Muitos ganham salário e podem

pagar.”¹²⁸ Com efeito, a introdução de salários modificou o padrão de consumo das famílias, mas é preciso deixar claro que na aldeia não existe operação de compra-venda propriamente, mas uma relação de troca mercantil protelada, baseada na confiança, uma vez que quase ninguém guarda dinheiro vivo em casa. A despeito do número crescente de assalariados, o dinheiro ainda não foi plenamente incorporado pelos apiakás, continua sendo uma virtualidade. O dinheiro fica depositado no banco, na cidade; só é retirado quando seu portador vai até lá, e lá mesmo é gasto, integralmente. Aquilo que chega à aldeia são os objetos comprados por meio do dinheiro. Assim, quando alguém compra um tracajá de um co-residente, normalmente compra fiado, isto é, compromete-se a pagar “quando sair o salário”.¹²⁹

Ocorre que, durante o intervalo de tempo entre a “compra” e o recebimento do salário, muita coisa pode acontecer. O comprador pode, por exemplo, lembrar-se de que, há alguns meses, aquele que lhe vendeu o tracajá havia-lhe comprado uma lata de farinha, sem jamais ter efetuado o pagamento; a dívida fica assim quitada, ao menos da perspectiva de uma das partes, e não se fala mais nisso – isto é, não se fala sobre o caso com o credor/devedor, mas sempre se fala a seu respeito à boca pequena. Mas também pode ser que não haja crédito anterior à presente compra (ou que ele seja tão antigo que acabou sendo esquecido), e o pagamento em dinheiro acaba sendo feito. De todo modo, a compra mediada por dinheiro não se baseia numa quantidade fixa pré-determinada; é comum, por exemplo, que uma pessoa que comprou um quilo de tapioca a R\$10,00 de uma co-residente não-aparentada, ao ver sua provisão findar, mande um filho à casa da vendedora “pegar mais tapioca” (sem realizar novo pagamento). É como se o dinheiro fosse convertido em dádiva: a compra não é um fim em si, mas uma troca momentaneamente desequilibrada que enseja uma espécie de direito do comprador sobre a produção do vendedor.

Além de certos alimentos, produzem-se e vendem-se na aldeia tipoias (vegetais e de tear), cestos e peneiras de fibra vegetal, remos, canoas, bordunas, colares, brincos e pulseiras de sementes e miçangas. O preço desses objetos é estipulado a partir de uma

¹²⁸ O escambo, ou troca imediata e formalizada de um objeto por outro, sem recurso a dinheiro, é uma prática pouco frequente entre os apiakás, e não goza da mesma importância que a dádiva e a relação de compra e venda (a crédito ou em dinheiro).

¹²⁹ Não cheguei a investigar a forma como o valor monetário de um alimento é determinado, mas notei uma certa equivalência entre os preços de peixes praticados na aldeia e aqueles praticados nas cidades frequentadas pelos indígenas. Por vezes, o pescador pode exigir um preço mais elevado, a depender das circunstâncias da pescaria; assim, podem compor o cálculo do valor do peixe a quantidade de anzóis gastos, o tempo de “luta” com o peixe, a distância percorrida a remo até o ponto do rio onde se pescou etc.

série de fatores, dentre os quais o tipo de relação que se tem com o comprador, o nível de esforço despendido para sua produção e o conhecimento sobre a quantia de dinheiro de que ele dispõe no momento da transação. O pagamento por tais objetos é mais rigoroso que o pagamento por alimentos. Dentro da família extensa, eles normalmente circulam como presentes. É raro que alguém produza um alimento ou objeto destinado exclusivamente para a venda, exceção feita à castanha-do-pará. Às vezes, um co-residente encomenda, digamos, um remo a outro homem, sem que se estabeleça prazo de entrega ou valor. A transação em si pode demorar semanas para ocorrer, e é possível que o comprador desista do negócio nesse meio-tempo. Jamais se oferece um objeto para que um co-residente o compre; a motivação para a transação sempre parte do comprador, que normalmente tem informações prévias sobre o alimento/objeto em questão.

A venda, troca mediada por dinheiro (troca mercantil propriamente), é considerada uma relação apropriada apenas com forasteiros, especialmente os brancos. Para eles vendem-se castanha-do-pará, farinha, artesanato, peixes grandes, açaí (mas não carne de caça); deles compra-se uma série de alimentos industrializados e objetos que conferem status ao portador: roupas em geral,¹³⁰ bolsas, cintos, chinelos, sapatos, óculos escuros, relógios, perfumes, celulares, lanternas, espingarda, bijuterias, miçangas, maquiagem, tesouras, anzóis, linha de náilon para pesca, isqueiros, pratos, copos, panelas, talheres, garrafa térmica, potes de plástico, aparelhos de TV,¹³¹ de som e DVD, rádio, bicicleta, fogão a gás, móveis de fábrica (especialmente cama, colchão, mesa de jantar e cadeiras). Os alimentos industrializados considerados básicos são: sal, açúcar, café e óleo. Mas nas casas mais abastadas há alimentos finos e guloseimas como arroz, feijão, macarrão, leite, suco em pó, pão e biscoitos. Além disso, sabão em barra, esponja de aço, escovão, bacias, fósforos, velas, pilhas e munição são produtos considerados indispensáveis. As mercadorias mais raras e mais apreciadas são balas, bombons e cigarros. A medida de status de uma pessoa é estabelecida não apenas pela qualidade dos objetos que se possui e consome, mas também pela quantidade de que se

¹³⁰ As pessoas mais abastadas possuem, além de roupas simples para o dia-a-dia, roupas mais elegantes para as festas na aldeia e as idas à cidade.

¹³¹ Em 2007, no Maiowy, apenas uma professora possuía aparelho de TV; no Mayrob, oito pessoas tinham TV em casa. Os donos de TV normalmente deixam a porta de casa aberta para receber co-residentes que queiram “assistir” aí.

dispõe.¹³² Nas aldeias apiaká, a casa do cacique é aquela em que se vê a maior quantidade e variedade desses objetos.

É preciso sublinhar que a acumulação é concebida como legítima apenas na medida em que permanece como etapa anterior à distribuição. Como veremos no capítulo 5, quando o cacique falha como distribuidor de objetos exógenos, deixa de contar com o apoio dos afins e demais co-residentes.

Inseridos num “regime de valor” (Appadurai 1986) distinto daquele que os produziu, tais objetos servem a propósitos específicos. Nesse sentido, o cacique de uma das aldeias onde morei esforçava-se por exhibir maneiras à mesa altamente civilizadas na minha presença, auxiliado por um jogo de jantar de porcelana e um jogo de talheres recém-adquiridos na cidade, demonstrando grande conhecimento de um estilo de vida que sabia ser o meu, pensando conquistar assim minha consideração e maior prestígio junto a seus co-residentes, que costumavam assistir a nossas refeições admirados. Este homem havia aprendido maneiras civilizadas durante os anos em que trabalhara como braçal em fazendas no região do Rio dos Peixes.

S. Hugh-Jones (1992) chama a atenção para a necessidade de levar em conta o papel ativo dos indígenas no comércio interétnico, especialmente o dos *middlemen*, de modo a articular as trocas realizadas dentro da aldeia às transações econômicas com os brancos. Ele afirma que visitar, trabalhar e comerciar com os brancos é visto simultaneamente como um meio de adquirir mercadorias, um passatempo, uma forma de entretenimento, uma forma de estabelecer contatos com forasteiros e um fim em si: “a associação com forasteiros representa (...) a oportunidade de adquirir conhecimento e experiência no mundo exterior e de adquirir status e prestígio aos olhos dos outros indígenas e dos brancos (...) parte do valor dos bens manufaturados reside no ato de obtê-los, no contexto em que foram obtidos e nas pessoas de quem se os obteve (Hugh-Jones 1992: 67). O período de convivência com brancos pode ser encarado como uma espécie de rito de passagem masculino. O autor também relaciona o maior acesso a mercadorias a mudanças políticas nas relações entre homens e mulheres, jovens e velhos. No capítulo 5 tratarei do papel da interação política e econômica com os brancos na configuração contemporânea da chefia apiaká.

No que se refere à minha estada nas aldeias, observo que com o tempo as pessoas começaram a me pedir objetos que me pareciam despropositados porque eu não

¹³² Igualmente, cães grandes de caça e cães menores, de estimação, obtidos na cidade, são expressões de status de um casal.

conseguia reconhecer seu valor de uso naquele contexto (como, por exemplo, uma mulher analfabeta que queria um relógio de pulso), e também passaram a me fazer presentes de alimentos e artesanato. Aos poucos percebi que os pedidos e os presentes pouco tinham a ver com a “utilidade” das coisas em si; eles exprimiam, antes, o desejo de se relacionar comigo, de estabelecer um vínculo, de obter de mim uma “lembrança” que persistiria após minha partida. Quando retornei ao Mairowy, um ano após minha pesquisa de campo, a maioria dos objetos que eu havia dado às pessoas já não existia, mas, durante conversas descontraídas, as mulheres falavam com alegria daquela bacia de plástico que fora quebrada por uma neta descuidada, daquela presilha despedaçada por uma filha pequena, daquele pano de prato que se puiu com o uso, daquele sabão que durava mais que os outros etc.

Mesmo a troca mediada por dinheiro raramente é vista como um fim em si; os homens influentes costumam convidar os regatões ou compradores de castanha que vão até a aldeia para almoçar ou tomar um café, prática da qual se vangloriam; por outro lado, tornam-se fregueses de determinadas lojas na cidade e, quando são bem-tratados e fazem amizade com o gerente ou o dono da loja, convidam-no para ir passar um fim de semana na aldeia. Estabelecer uma relação amigável com o forasteiro que dispõe de dinheiro ou mercadorias é tão importante quanto o pagamento ou as mercadorias. O dinheiro é concebido pela maioria como um mal necessário, algo de que se precisa para adquirir uma lista cada vez mais extensa de itens que não se pode produzir, alguns dos quais são valorizados exatamente porque são produzidos fora da aldeia.

Trocas mercantis também podem dar ensejo a alianças políticas supra-aldeãs, e vice-versa. Os apiakás do Mayrob comentam, por exemplo, que vendem farinha para os kaiabis do Tatuí; a parceria comercial estabelecida entre homens por vezes se traduz em apoio político em questões que envolvem a interação com o Estado, a despeito da hostilidade velada entre esses povos. De outro modo, os moradores do Mayrob recorrem aos pajés kaiabis quando enfrentam problemas de natureza espiritual; a esses pajés dão anzois, linha de pesca, fumo, miçangas e outros produtos industrializados de valor relativamente baixo, diferente do pagamento em dinheiro que se faz a pajés provenientes do Parque do Xingu, chamados a resolver os casos mais graves.

A distinção entre partilha e relações de compra/venda põe uma questão importante do ponto de vista da aliança matrimonial: as mesmas unidades (famílias extensas distintas ou aldeias) que realizam trocas mercantis são aquelas que trocam cônjuges, ou seja, os cônjuges são obtidos no mesmo lugar em que são obtidas

mercadorias ou dinheiro.¹³³ Neste sentido, os cônjuges são sempre “gente de fora”. Bem, a obrigatoriedade de distribuir comida e objetos sob a forma de dádiva é mais premente no interior da família extensa, e é digno de nota que a comensalidade seja tanto mais intensa quanto maior a proximidade física entre as casas, que podem vir a se organizar em conjuntos residenciais, como vimos.

Significativamente, ao mesmo tempo em que o parente afim produz consanguíneos (ver capítulo 4), as relações mercantis tendem a tornar-se trocas de dádivas. Aqui não tenho em mente apenas o serviço da noiva que o jovem genro deve prestar ao sogros, quando o alimento e os objetos são consumidos sob a forma de partilha (ver Gell 1992: 155). Penso, por exemplo, em ocasiões como esta: quando uma mulher envia uma panela com tapioca como presente para a mãe de seu genro, espera uma retribuição, que jamais é imediata;¹³⁴ dias ou semanas depois, quando, digamos, o marido da mulher presenteada fizer uma pescaria abundante, parte do peixe será destinada à primeira mulher. Esta transação assume a forma de dádiva, assim como a maioria das transações entre famílias extensas unidas por um casamento. Trata-se basicamente da operação de transformar o distante em íntimo, estruturada pela equação: cônjuge está para familiaridade assim como dinheiro/objetos industrializados estão para dádiva.

Essas trocas também contribuem para impedir a coincidência entre a unidade de produção e a unidade de consumo, anulando assim o potencial de autonomia econômica da família conjugal e também o da família extensa (ver Stolze Lima 1986: 69 para uma situação análoga entre os jurunas, cujas famílias extensas fazem dádivas de peixes entre si). Com efeito, as famílias extensas apiakás produzem o suficiente para seu próprio sustento, mas sua preocupação principal não é com a capacidade produtiva da família extensa, tida como inquestionável, e sim com o estabelecimento/consolidação de relações com as demais famílias extensas, nos termos de uma economia de dádivas (ver Gregory 1982: 101). A produção e o consumo são fenômenos eminentemente coletivos.

Podemos afirmar, parafraseando M. Mauss, que a vida nas aldeias apiakás é um constante dar e receber (Mauss 2003: 226, citando Malinowski), configurando-se uma teia em que as pessoas se obrigam mutuamente por meio das coisas (: 216). Ao se dedicar às formas de troca vigentes em diversas sociedades “primitivas”, Mauss

¹³³ Esclareço que as famílias extensas e as aldeias não atuam como grupos de troca, seja de objetos, seja de cônjuges. A organização do parentesco será discutida no capítulo 4.

¹³⁴ É de bom-tom um casal convidar os pais de um genro ou de uma nora para participar de refeições especiais, compostas de alimentos industrializados.

comentava que “uma parte da humanidade, relativamente rica, trabalhadora, criadora de excedentes importantes, soube e sabe trocar coisas consideráveis, sob outras formas e por razões diferentes das que conhecemos” (: 231). Todas as trocas realizadas pelos apiakás, seja sob a forma de dádiva, seja sob a forma mercantil, fazem com que os co-residentes fiquem mutuamente obrigados, formando-se uma densa teia de interdependências que se dilata e se contrai dia a dia. Dada a obrigação inelutável de retribuir, uma única dádiva é suficiente para desencadear um conjunto virtualmente infinito de contra-dádivas e novas dádivas, de modo que a reciprocidade baseia-se, aqui como em toda parte, no constrangimento. É precisamente a isto que Mauss se refere quando define a dádiva como “fenômeno social total”: as prestações econômicas não são dissociáveis da moral, da política, da religião, da estética (: 187).

A tese de Mauss sobre a troca de dádivas, classificada como troca de objetos inalienáveis entre pessoas num estado de dependência recíproca, foi empregada por C. Gregory (1982) como fundamento da economia de dádivas, em oposição conceitual à economia mercantil, na qual a troca estabelece uma relação entre os objetos (Gregory 1982: 19). O autor explica que, em economias de dádivas, o consumo predomina sobre a produção, uma vez que o ato de consumir converte coisas em pessoas (: 90). Seguindo Gregory, M. Strathern (2006) afirma que a lógica da dádiva constitui uma forma de conceber os objetos como instrumentos de relações, numa economia em que o consumo de objetos visa a produção de pessoas – a “produção consumptiva”, conceito presente na obra de Marx. O caráter compulsório de retribuir uma dádiva não assenta pois sobre o objeto, mas sobre a relação em si, sobre o vínculo que foi estabelecido ou reforçado. Para a autora (Strathern 1992), o valor reside naquilo que os objetos revelam a respeito das ações das pessoas. Na economia de dádivas, os princípios que norteiam a troca de objetos devem ser explicados com referência ao controle sobre nascimentos, casamentos e mortes, e não ao controle sobre a força de trabalho (Gregory 1982: 101); as coisas são criadas pela transação, não pelo trabalho – as coisas são sobretudo instrumentos das relações.

Inspirada na tese de C. Gregory (1982), Strathern delineou assim o contraste entre duas grandes metáforas do modo de organização das relações sociais e de produção da desigualdade: a metáfora mercantil, que pode ser utilizada para definir a economia política ocidental, baseada na propriedade de recursos, opõe-se à metáfora da dádiva, que caracteriza povos como os melanésios, que organizam as relações sociais com base na transação de dádivas. A autora explica que “dádiva *versus* mercadoria” é

um eixo ficcional para examinar uma série de oposições entre diferentes sociedades: “se, numa economia mercantil, as pessoas e as coisas assumem a forma social de coisas, numa economia de dídivas elas assumem a forma social de pessoas” (Strathern 2006: 208).

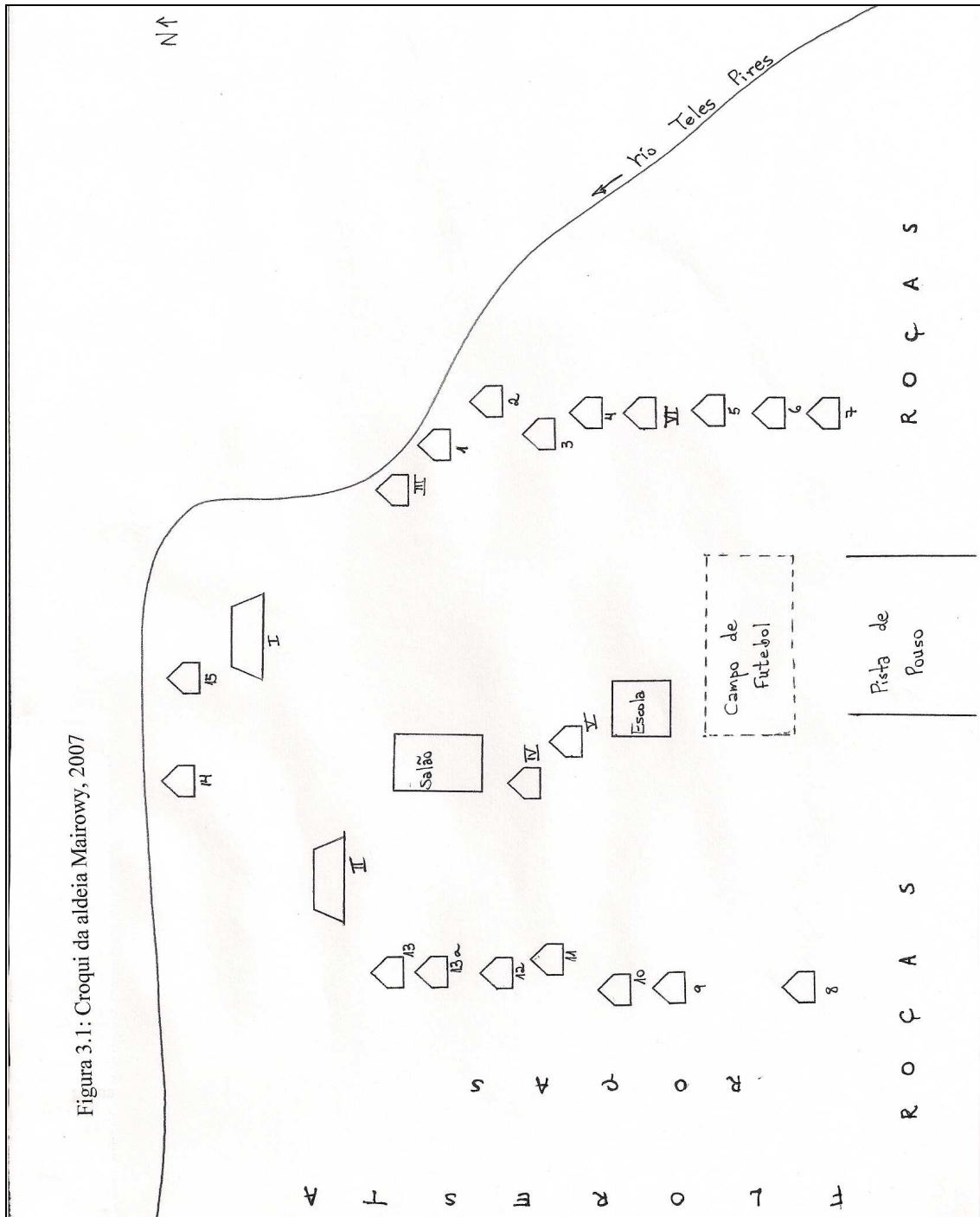
A despeito das relevantes críticas à polarização analítica entre dádiva e mercadoria, empregada por C. Gregory e M. Strathern (ver Appadurai 1986; Hugh-Jones 1992, entre outros), e a despeito do acesso crescente dos apiakás ao dinheiro e a mercadorias, creio que a lógica da dádiva ainda é predominante nas aldeias apiakás. Tanto assim que é a partilha (expressão da moral reprodutiva que caracteriza o âmbito doméstico, de acordo com Gell 1992) – e não a igualdade de condições ou o desejo por objetos (característicos da parceria comercial, associada ao exterior do espaço doméstico) – que fornece o modelo para todas as relações que têm lugar dentro da aldeia, configurando as bases para a reprodução da comunidade como um todo.

As dídivas de alimentos entre famílias extensas e a celebração periódica da convivência (banquetes festivos) selam relações com parentes afastados, afins e forasteiros, constituindo-se como eixo da sociabilidade aldeã, cifrada no idioma do parentesco, de modo análogo ao que P. Gow (1991) escreveu a propósito dos povos nativos do Baixo Urubamba. Os apiakás acreditam que a convivência aldeã, mediada pela partilha de alimentos, crenças, costumes e valores morais, transforma os co-residentes em “parentes”. Com efeito, o pertencimento a uma comunidade apiaká depende tanto de uma conexão genealógica como do tipo de relação que se estabelece com os co-residentes. Neste sentido, na comunidade o parentesco se torna verdadeiro meio de vida. Assim como para vários povos guianeses, a comunidade apiaká é um fenômeno de parentesco, bem como, reciprocamente, o parentesco é um fenômeno da comunidade (Gow 1991: 195). A premissa subjacente a essas definições mútuas é a de que a ação funda a relação; sua inspiração é a capacidade exibida pelos sistemas de parentesco de absorver a mudança histórica. Na tese sustentada por P. Gow, o parentesco se “substancializa” como memória dos cuidados recebidos ao longo da vida – o aspecto enfatizado nas relações entre parentes não é, pois, a descendência ou o vínculo genealógico, mas os laços afetivos. Os valores da comunidade são, portanto, os valores do parentesco (: 2).

Assim, crianças são socializadas, parentes distantes tornam-se parentes de verdade e forasteiros são “domesticados” de modo a imprimir-lhes as virtudes de generosidade e pacifismo, reduzindo-se seu potencial de alteridade, para que mais

consanguíneos sejam produzidos e a harmonia na comunidade seja mantida.¹³⁵ Tais valores constituem o substrato da organização social e das personalidades individuais. O coletivo, pensado como um “corpo de parentes” (cf. Viveiros de Castro 2002: 445), é consolidado pelo fluxo cotidiano de comida, mercadorias e ajuda mútua, e se opõe a um exterior habitado por índios bravos, brancos civilizados, antigos inimigos e seres encantados, imagens da alteridade com as quais os apiakás flertam de maneiras diversas. No entanto, como veremos no próximo capítulo, a alteridade também está inscrita no corpo da pessoa e pode se manifestar sob a forma de agressões aos co-residentes. Vamos, pois, aos parentes antes de nos dedicarmos aos Outros.

¹³⁵ Me parece desnecessário demonstrar o quão tênue é a domesticação de forasteiros pela via da troca de dádivas.



Legenda da Figura 3.1- Mairowy, 2007

1- casas

13 a- casa abandonada pela família conjugal que hoje habita a casa 13

I- casa de forno particular, pertencente aos donos da casa 15

II- casa de forno comunitária

III- depósito comunitário

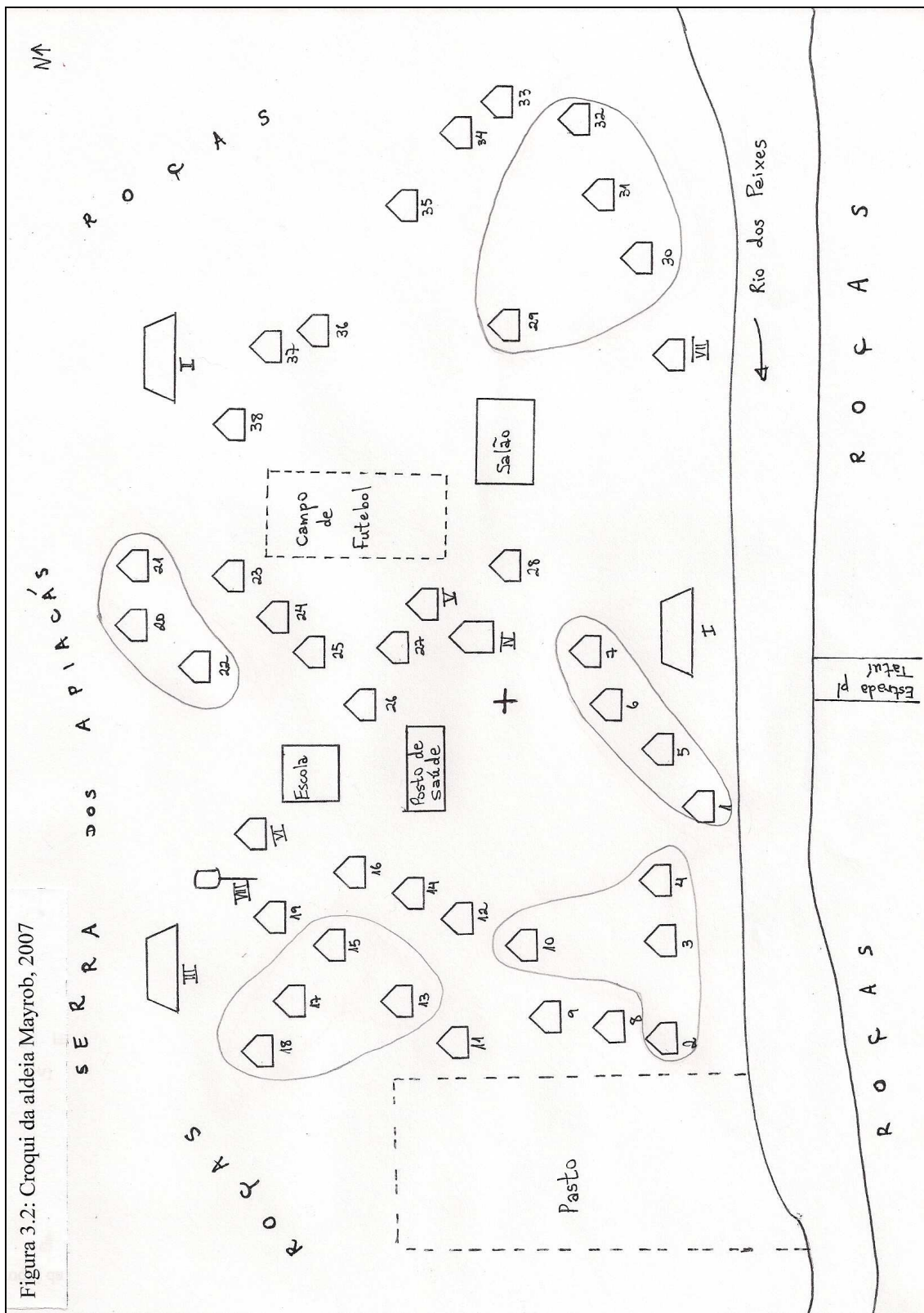
IV- posto de saúde

V- casa da enfermeira

VI- cozinha comunitária

De um total de 15 casas, 10 (ou 66,5% aproximadamente) eram formadas por um casal e seus filhos solteiros; 2 (ou 13%) por um casal e a mãe separada do rapaz, além de irmãos pequenos deste; 1 (ou 6,5%) por uma viúva e 5 netos solteiros; 1 (ou 6,5%) por um casal, seus filhos solteiros, uma filha separada com um filho pequeno; 1 (ou 6,5%) por uma viúva e seus quatro filhos adultos solteiros. As duas principais famílias extensas não chegam a formar arranjos residenciais como no Mayrob, distribuindo-se, antes, em duas “ruas” (ver Figura 3.1). Registro, porém, que o rapaz casado com a filha de uma mulher influente morou um ano na casa desta e, após o nascimento da primeira filha, construiu uma casa própria ao lado da casa dos sogros. De outro modo, um rapaz da família extensa marginalizada, ao casar-se com uma moça cujo pai abandonara a família, foi morar na casa onde sua mãe separada vivia com três filhos pequenos, perto da casa ocupada pela avó materna e os irmãos da mãe dele; rapidamente o rapaz assumiu a função de provedor e, quando os moradores da aldeia se referem àquela casa, geralmente dizem “a casa do Fulano”, e não “a casa da Fulana (sua mãe)”.

Figura 3.2: Croqui da aldeia Mayrob, 2007



Legenda da Figura 3.2- Mayrob 2007

1- casas

I- casa de forno comunitária

II- casa de forno comunitária

III- casa de forno comunitária

IV- cozinha comunitária

V- casa da enfermeira

VI- casa do enfermeiro

VII- casa do padre

VIII- caixa d'água

+ cemitério

De um total de 37 casas, 25 encontravam-se na fase de expansão, compostas por um casal e seus filhos solteiros, o que corresponde a aproximadamente 67,5%. As demais casas eram habitadas por: i) um casal, filhos jovens e o cônjuge de um ou dois deles (3 casas ou 8%); ii) um casal, filhos pequenos e jovens, o marido da filha e seu filho pequeno (1 casa ou 2,5%); iii) um casal, filhos jovens e um ou mais netos pequenos, nascidos de uniões fortuitas de uma filha (2 casas ou 5,5%); iv) um casal sem filhos (2 casas ou 5,5%); v) uma mulher bastante idosa, uma filha adulta e seu marido (1 casa ou 2,5%); vi) um casal com netos pequenos (1 casa ou 2,5%); vii) um viúvo, dois filhos e a filha da filha solteira (1 casa ou 2,5%); viii) um casal, seus filhos pequenos e os irmãos pequenos da mulher (1 casa ou 2,5%).¹³⁶ As famílias extensas formam arranjos residenciais de contornos mais ou menos nítidos. Assim, a casa no. 1 é habitada por uma filha do casal que habita a casa no. 5. A casa no. 7 é habitada por um filho da mulher que mora na casa no. 6. Esta mulher é mãe adotiva da dona da casa no. 5. A casa no. 2, a casa do cacique, está ao lado da casa de uma irmã da esposa do cacique (no. 3), de um irmão desta mulher (no. 4), e próxima à casa dos sogros do cacique (no. 10). Na casa no. 13 vive uma filha e, na no. 15, um filho do casal que mora na casa no. 18; na casa no. 17, mora o irmão do dono da casa no. 17. As casas no. 21 e 22 são habitadas pelas filhas do casal que mora na casa no. 20. Na casa no. 24 mora o filho do casal da casa no. 23. Na casa no. 29 mora um filho e, na casa no. 30, uma filha do casal que vive na casa no. 31; na casa no. 32 mora a irmã da dona da casa no. 31.

¹³⁶ Os valores das porcentagens foram arredondados.

Tabela 3.4: Aldeias apiakás em 2007

Nome da aldeia	Ano de fundação	Parentela mais influente	Número de habitantes	Localização
Bom Futuro	1976	Kamassori	58	margem direita do rio Teles Pires, curso baixo, TI Munduruku (PA)
Figueirinha	1998	Morimã	33	margem direita do Rio dos Peixes, curso médio, TI Apiaká-Kaiabi (MT)
Mairowy	1997	Kamassori	93	margem esquerda do rio Teles Pires, curso baixo, TI Kaiabi (MT)
Mayrob	1982	Morimã	208	margem direita do Rio dos Peixes, curso médio, TI Apiaká-Kaiabi (MT)
Minhocuçu	anos 1990	-	10	margem direita do rio Teles Pires, curso médio, TI Kaiabi (PA)
Pontal	2006	Kamassori	14	margem direita do rio Juruena, curso baixo (MT)
Vista Alegre	anos 1990	Morimã	14	margem direita do rio Teles Pires, curso baixo, TI Munduruku (PA)
Total ¹³⁷			430	

¹³⁷ Não estão incluídos os ribeirinhos nem tampouco os apiakás vivendo em aldeias em territórios de outras etnias e em cidades amazônicas.

Tabela 3.5: Distribuição da população por sexo e idade

a) **Mairowy**, 2007 (93 habitantes)

Idade	Homem	Mulher
0 a 10 anos	24	21
11 a 20 anos	10	8
21 a 30 anos	6	7
31 a 40 anos	5	5
41 a 50 anos	3	2
51 a 60 anos	0	0
61 a 70 anos	0	1
71 a 80 anos	0	1
Total	48	45

b) **Mayrob**, 2007 (208 habitantes)

Idade	Homem	Mulher
0 a 10 anos	42	47
11 a 20 anos	26	23
21 a 30 anos	15	13
31 a 40 anos	9	9
41 a 50 anos	7	2
51 a 60 anos	6	5
61 a 70 anos	1	1
71 a 80 anos	0	1
81 a 90 anos	0	1
Total	106	102

Capítulo 4- Somos todos parentes

Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos.
Heráclito. *Alegorias*, 24

Conforme ficou demonstrado no capítulo anterior, a aldeia ou, mais propriamente, a comunidade é concebida pelos apiakás como o local adequado para se viver com e como parentes. Neste capítulo estudaremos a concepção de pessoa, a organização das relações de parentesco e o lugar dos Outros.

Os apiakás concebem como negativo seu conhecimento fragmentário da genealogia, atribuindo-o à dispersão forçada do povo: “Nós vivemos espalhados, cada família em um lugar, não crescemos na companhia dos nossos avós, não sabemos dizer o nome de todos os parentes.” Por outro lado, nomes de casais falecidos que chefiavam famílias extensas importantes são lembrados pelos adultos (pessoas entre 20 e 40 anos, que ainda não têm netos adultos).¹³⁸ Assim, quando eu perguntava sobre o passado, meus interlocutores mencionavam as seguintes pessoas da segunda ou terceira geração ascendente, jovens ou adultas nos anos de 1940: o finado Norberto Morimã (no. 3 no Diagrama 3.1) e suas sucessivas esposas – Edna (descendente de arigós, no. 2), Júlia (apiaká, no. 4) e Teodora (kokama, no. 1); o finado Leonardo Kamassori (no. 5) e sua esposa, a finada Dolores Paleci (n. 6); o finado Rinaldo Paleci (no. 19) e suas esposas sucessivas Renata (apiaká, no. 20) e Júlia (kaiabi, não representada); o velho Rodrigo Hirowy (hoje, um centenário bastante doente) e sua esposa Moema (munduruku), falecida (não representados).

Um ascendente comum é a pessoa de referência em torno da qual se organizam as relações familiares. Assim, por exemplo, as pessoas representadas com os números 45, 46, 47 e 48 no Diagrama 3.1 abaixo, bem como seus descendentes, se definem e são reconhecidas como “os filhos e netos de no. 33”. Cada grupo de famílias extensas é identificado ao lugar onde viveu por mais tempo. Desse modo, os Morimã são associados ao Rio dos Peixes; os Kamassori, ao rios Anipiri e baixo Tapajós; os Paleci, ao Anipiri e ao médio Teles Pires.

A pouca profundidade da memória genealógica pode ser explicada pelo processo histórico (em que se destacam as rupturas genealógicas resultantes de

¹³⁸ Classifico tais pessoas na “geração 0”. Os apiakás chamam de “velhos(as)” as pessoas que têm netos casados ou em idade de se casar, o que geralmente ocorre por volta dos 45 anos.

massacres e epidemias) combinado ao costume de não pronunciar os nomes dos mortos,¹³⁹ mas, para compreendê-la, devemos atentar também para a concepção de parentesco elaborada pelos apiakás, que remete, sobretudo, à memória de casamentos, de processos de fundação e fissão de aldeias e da socialização de crianças.

Para os apiakás, os vínculos de parentesco podem ser infletidos pelas ações das pessoas e, nesse sentido, têm de ser atualizados cotidianamente. O elemento mais importante no processo de aparentamento é a memória dos atos de partilhar e dar/receber, especialmente alimentos. Os apiakás aplicam energia considerável no cuidado de suas crianças. Homens adultos geralmente afirmam que precisam ganhar algum dinheiro para comprar roupas, sapatos e guloseimas para os filhos.¹⁴⁰ As mães constantemente buscam obter miçangas para confeccionar colares para as crianças. A maioria dos adultos concorda em mandar as crianças para a escola e, diante de uma doença mais grave, pagam pelo trabalho de um pajé das redondezas ou exigem atendimento médico na cidade.

As famílias mais abastadas empenham-se em fazer festas por ocasião do batizado, aniversário ou casamento de um(a) filho(a). A relação entre pais e filhos pequenos é de carinho, preocupação e indulgência; as crianças se sentem seguras e felizes perto dos pais; os filhos são normalmente motivo de alegria para toda a família extensa. Mães e pais de crianças que andam sujas, maltrapilhas e apresentam peso e altura abaixo da média são recriminados veladamente pelos co-residentes. Não ser capaz de alimentar e cuidar de um filho é um defeito imperdoável; homens e mulheres nessa situação são francamente desprezados, parecem não ser considerados adultos plenos.¹⁴¹

A categoria de pessoa cujo estatuto depende em maior medida da atualização de laços sociais é a de “parentes distantes”, na qual se encontram os cônjuges legítimos. Os apiakás não dizem que praticam o casamento preferencial entre primos cruzados, como os demais tupis, postulando uma distância (social) maior nos casamentos

¹³⁹ Os apiakás não gostam de falar sobre morte e vida *post mortem*. Schaden encontrou a mesma dificuldade com os guaranis: “Um dos assuntos de conversa mais difícil com um Guaraní – qualquer que seja o subgrupo a que pertença – é o que se refere à morte e às práticas funerárias. Tal é o medo dos defuntos que os informantes em geral emudecem logo que a conversa toque nesse domínio” (Schaden 1962: 134).

¹⁴⁰ Muito embora as mulheres afirmem que os homens gostam de gastar dinheiro com “bobagens”, sendo que às vezes eles consomem o salário com divertimentos na cidade.

¹⁴¹ Em casos de grande penúria, o cacique envia comida a título de dádiva para uma família não-aparentada ou remotamente aparentada; receber esta dádiva, porém, é motivo de constrangimento e expressão da situação marginal de uma família conjugal ou extensa. Como diria Mauss, a caridade ofende aquele que a recebe. O ganho político obtido com a troca de dádivas, a partilha, o empréstimo e a caridade será analisado no capítulo 5.

contemporâneos. É evidente que a prima paralela será sempre “a prima legítima”, não importando muito o tipo de relação afetiva que um ego masculino venha a estabelecer com a filha da irmã da mãe/filha do irmão do pai; neste caso, a proximidade do sangue é o elemento decisivo. Um filho da filha da irmã, porém, pode ou não ser considerado parente verdadeiro, a depender do lugar onde vive atualmente, das trocas que faz com os membros da família extensa da mãe, do apoio político e da colaboração econômica com tais parentes. Este Ffi de ego masculino pode, por exemplo, tornar-se um rival político, ou então mudar de aldeia e raramente visitar seus pais. A distância espacial e emocional leva os parentes distantes a esquecerem-se uns dos outros (ver Gow 1991: 167ss). Mas este rapaz também pode permanecer na aldeia onde nasceu, pode ter uma boa relação com, digamos, um filho do Imm, e tornar-se seu compadre após o nascimento de um filho. De outro modo, a irmã desse rapaz pode se casar com um filho do filho do irmão da mãe de sua mãe (FFImm).

Esse tipo de casamento retira parte do peso da uxorilocalidade, visto que o rapaz recém-casado irá para a casa de uma mulher a quem chamava de “tia” antes do casamento,¹⁴² com a qual normalmente tem uma boa relação. Após o casamento, ele não a chamará mais dessa forma, passando a usar apenas interjeições, como “Hei!”, “Ô!”. As duas famílias extensas formadas a partir de um par de irmãos de sexo oposto voltam a se unir após uma ou duas gerações, como se fosse necessário esperar algum tempo e produzir alguma mistura (por meio de cônjuges não-aparentados ou remotamente aparentados) antes de forjar a união socialmente legítima, isto é, entre parentes distantes. Ambas as famílias extensas, unidas por um maior ou menor fluxo de alimentos e objetos, passam a estar unidas agora por uma aliança matrimonial, o que leva a uma intensificação no fluxo de alimentos e objetos sob as formas de partilha e de troca de dádivas. O que se verifica, portanto, é a possibilidade sistêmica de transformar consanguíneos distantes em afins imediatos tanto pela via do compadrio como pela via do casamento, sendo que tais arranjos contribuem para a produção de mais consanguíneos, como será discutido adiante.

Por outro lado, existe a convicção de que um forasteiro (branco, kaiabi, munduruku ou membro de outra etnia do Mato Grosso) que demonstre uma atitude amigável em relação aos apiakás tem potencial para viver com e como os apiakás.

¹⁴² Os apiakás chamam de *tio* e *tia* aos primos cruzados e paralelos dos pais. Cada cônjuge deve chamar os parentes consanguíneos do outro pelos mesmos termos que este utiliza; assim, todos os avós, tios(as), primos (as) e sobrinhos (as) de um homem serão tratados da mesma forma por sua esposa.

Demonstrar simpatia, respeito, educação e deferência, compartilhar certos hábitos, especialmente os alimentares, ter interesse pela “cultura” são atitudes que habilitam uma pessoa a ser aceita pela comunidade. Dessa forma, virtualmente qualquer aproximação avaliada como positiva pode levar à incorporação do forasteiro, que é convidado a morar na aldeia e encorajado a procurar um cônjuge apiaká.¹⁴³ Se o forasteiro segue as regras estabelecidas, se se mostra trabalhador, se participa do circuito de dádivas de sua família extensa e não se opõe abertamente aos homens influentes, dentro de alguns anos ele será plenamente aceito como um membro da comunidade. Seus filhos serão considerados apiakás e em breve os laços de afinidade configurados no casamento produzirão laços de consanguinidade, aos quais podem se somar vínculos de compadrio. Assim, a distância social é anulada pela via da afinidade. No espaço de uma geração o forasteiro terá passado de co-residente a parente, muito embora sua condição de estrangeiro não seja de todo anulada: seu estatuto certamente será lembrado pelos co-residentes quando algo de errado ocorrer no âmbito de sua família conjugal.

O grande empenho na construção de boas relações entre os co-residentes assenta-se na premissa de que todas as pessoas podem virar bicho e agir de modo agressivo, pondo em risco a própria existência da comunidade. Começemos pela concepção apiaká de pessoa.

4.1- A pessoa apiaká

O nascimento e o casamento são os dois momentos na biografia da pessoa mais valorizados pelos apiakás, enquanto a morte e a vida *post mortem* são minimamente elaboradas do ponto de vista simbólico. A “teoria da concepção” apiaká prevê a participação distinta e complementar do pai e da mãe na produção de um novo ser. Assim, enquanto o pai transmite o sobrenome, a mãe transmite um sangue “mais forte”,¹⁴⁴ com uma nuance, porém: os apiakás dizem que “a filha é do pai”, enquanto “o filho é da mãe”, proposição enigmática sobre a qual não consegui obter qualquer informação mais detalhada.¹⁴⁵

¹⁴³ Embora os apiakás venham restringindo progressivamente o casamento com forasteiros, aceitam aquelas uniões em que o(a) forasteiro(a) se muda para a aldeia e se integra à comunidade, especialmente no Mairowy, onde os cônjuges apropriados (consanguíneos distantes) são raros.

¹⁴⁴ O sangue, o sêmen, o leite materno, o suor, as excreções, a gordura corporal e as lágrimas são índices da saúde da pessoa cuja liberação desregrada pode afetar o bem-estar da família conjugal e de toda a comunidade. Mais adiante discuto as restrições relacionadas ao sangue menstrual.

¹⁴⁵ Os apiakás nada me disseram a respeito do sêmen como formador da criança, nem tampouco sobre o

Hoje em dia, os casais jovens esperam alguns meses ou mais de um ano para ter filhos, porque desejam concluir o ensino fundamental ou médio ou porque pretendem realizar curso técnico ou superior, o que requer seu afastamento da aldeia. Aqueles que são oficialmente casados, isto é, que receberam as bênçãos de um padre, são motivo de orgulho e alegria para as respectivas famílias. Idealmente, o jovem marido se muda para a casa dos pais da esposa e toma parte ativa na maioria das atividades econômicas desempenhadas pela família dela. A consolidação da família conjugal se dá com o nascimento dos filhos e se baseia tanto na partilha cotidiana do alimento quanto na prática do resguardo de parto.

A mãe da moça é a primeira a saber que a filha está grávida e ambas aguardam algumas semanas para dar a notícia à família. Não há grandes especulações a respeito do sexo da criança, mas todos desejam ter um número equilibrado de meninos e meninas; o número ideal de filhos por casal parece ser quatro; casais que têm apenas meninos ou apenas meninas, ou que têm mais de cinco filhos são motivo de comentários jocosos por parte dos co-residentes. Os apiakás conhecem duas plantas silvestres com cujas folhas a mulher deve bater na pelve do homem para que o filho seja do sexo esperado. Dizem que uma mulher não deve engravidar enquanto o filho mais novo ainda mama, pois o lactente sugaria os olhos do irmão ainda não-nascido; o espaço mínimo entre duas gestações parece ser de dois anos.

Logo a moça começa a fazer acompanhamento pré-natal no posto de saúde da aldeia, e em questão de dias todos os co-residentes ficam sabendo da novidade. A gestante continua com suas atividades rotineiras até a véspera do parto, embora seu estado inspire algum cuidado. A mulher grávida deve tomar banho com as folhas que se depositam no “suspiro” da paca (buraco no chão por onde a paca sai, quando acuada) para o parto ser fácil. Ela não deve passar sob a corda de um varal, sob pena de o cordão umbilical se enrolar no pescoço do feto. Igualmente, não deve passar sobre a corda que prende a canoa à terra, senão seu filho nascerá com cauda. Diz-se que mulheres que estão esperando uma menina são perseguidas por calangos; já os urubus a abominam: o

papel de recipiente atribuído à mãe por vários povos tupi-guaranis. Perguntas diretas desse tipo, bem como perguntas sobre a alma e seu destino *post mortem*, geravam intenso constrangimento e evasivas. Os arawetês, que apresentam uma teoria da concepção patrilinear, dizem que filhos são “coisa do pai”, e filhas, “coisa da mãe” (Viveiros de Castro 1986: 417), mas também reconhecem o fundamento bilateral da comunidade de substância, mobilizada por ocasião do resguardo de doença (: 439). Por sua vez, Schaden afirma que, entre os guaranis, a filha é concebida como filha da mãe, enquanto o filho é concebido como filho do pai, “isto apesar de na estrutura da família o parentesco ser considerado bilateral e não bilinear e de, por exemplo, ser o pai sujeito à couvade também quando lhe nasce uma filha” (Schaden 1962: 112).

urubu vomita quando a vê porque a mulher não mata nenhum bicho que ele possa aproveitar; grávidas não são atacadas por cobras, mas atraem onças. Elas não podem participar de expedições de coleta de saúva porque, em sua presença, as formigas não saem dos buracos no solo (ficam pesadas demais e não conseguem alçar voo). Também não podem participar de excursões de pesca com timbó, senão os peixinhos não morrem.¹⁴⁶ Se tocarem na cabeça de uma criança pequena, os cabelos desta cairão. Os apiakás contam que, antigamente, as mulheres solteiras que engravidavam eram queimadas com seus filhos, porque os pajés diziam que eram “filhos de bicho”; a prática teria sido abandonada nos anos 1970, por influência dos missionários.

Se a gravidez é considerada de risco, a mulher é levada para a Casa de Saúde do Índio (CASAI) mais próxima, procedimento que as mulheres costumam evitar e que inspira o descontentamento de seus parentes. Nas semanas que antecedem o parto, as mulheres pertencentes às famílias mais abastadas já terão reunido fraldas de tecido bordadas, roupinhas, miçangas para fazer colares e pulseiras, bacia para os primeiros banhos e um papeiro de alumínio. O parto não é cercado de grandes mistérios. Os apiakás me disseram que qualquer mulher que tenha muitos filhos pode desempenhar o papel de parteira, e que o pai da criança pode assistir ao evento. O parto normal acontece dentro da casa do casal, de onde pai, mãe e recém-nascido não deverão sair por pelo menos uma semana após o nascimento.

Imediatamente após o parto, mãe e filho devem tomar banho com água morna, dentro de casa. “Mulher de resguardo é coisa fina”, não pode carregar peso, ter aborrecimentos, ouvir barulhos extraordinários ou “espantar-se”. Durante o resguardo, a mãe só pode comer algumas aves, além de peixes selecionados: piau (exceto a cabeça, “se comer a cabeça, os dentes da criança vêm quebrados”), aracu, pacuzinho, ou seja, peixes de escama pequenos, que não contêm muito sangue; também pode comer mingau, arroz, macarrão, farinha puba (mas as farinhas embuga¹⁴⁷ e seca são mais apropriadas), leite e café. Como se nota, algumas “comidas de branco” auxiliam a mulher a suportar o período do resguardo, pois não são classificadas como tabus. As restrições alimentares em geral condensam um simbolismo analógico.

¹⁴⁶ A associação simbólica entre relação sexual e o timbó também é postulada pelos kagwahivs, para os quais é proibido ter relações sexuais antes ou durante pescarias com timbó (Kracke 1978: 261).

¹⁴⁷ A farinha embuga é preparada com os caroços torrados que sobram quando se peneira a farinha (crueiro), deixados secar ao sol por seis ou sete dias e, em seguida, pilados e torrados; a farinha embuga deve ser misturada com sal de inajá, considerado fraco. Esta é também a farinha ideal para preparar mujica, prato em que o peixe cozido inteiro é triturado com o auxílio de dois pauzinhos em forma de cruz. Hoje em dia quase não se prepara a farinha embuga.

Carnes reimosas, como as dos peixes piranha, filhote, pintado, barbado, jandiá, mandubé, jaú e matrinxã, peixes grandes, carnívoros e com muito sangue, são muito perigosas, assim como o tracajá, a anta, o veado, o jacamim, o mutum e as diversas espécies de macaco: “Isso vai para o leite, a criança mama, faz mal”, explicavam as mulheres. Além do efeito nefasto sobre o corpo da criança, há efeitos negativos também para sua “alma”: “A anta leva o espírito da criança; hoje a anta está aqui no mato, daí ela vai para a água, cai n’água, mergulha, atravessa o rio, pega o mato, sobe de novo na beira do barranco, e vai embora; o espírito da criança não alcança, não acompanha o bicho, aí a criança fica doente”. As carnes reimosas só fazem mal para pessoas em momentos críticos do ciclo vital; em condições normais, são a comida preferida dos indígenas.¹⁴⁸

Aves e mamíferos	Peixes
Anta	Barbado
Jacamim	Filhote
Macaco	Jandiá
Mutum	Jaú
Tracajá	Mandubé
Veado	Matrinxã
	Pintado
	Pirarara

Tabela 4.1: Carnes reimosas

Durante um mês, o pai não pode amarrar nem torcer nenhum objeto, especialmente a palha de babaçu, que é reimosa, senão a criança fica com “espremedeira” (cólica); não pode pescar com anzol (a ênfase recai sobre o movimento de fisgar), atirar com flecha ou espingarda, cortar com machado, manipular motor de popa, tecer paneiros, pregar pregos ou calafetar canoas; o cedro também é “perigoso” (“é amargo, tem cheiro muito forte, não pode mexer com ele”): “O pai só pode mesmo sair com os amigos, dar uma volta, mas sem triscar em nada.” Se o recém-nascido for

¹⁴⁸ O resguardo de parto ou couvade é prática comum a vários povos indígenas sul-americanos. Para uma análise da categoria sensível reimoso, das práticas de resguardo de parto e menstruação e do complexo da panema, em outro contexto etnográfico, o leste de Roraima, ver Tempesta 2004.

do sexo masculino, as restrições para o pai devem ser observadas ainda mais rigidamente. Se o umbigo da criança estiver ferido, qualquer ação dos pais pode piorar esse estado. As restrições de alimentos e atividades vão se atenuando gradativamente ao longo de um ano após o nascimento, até cessarem por completo.

A placenta deve ser enterrada em local seguro, onde não corra o risco de ser encontrada e revirada por animais domésticos; se, por exemplo, um cão remexer a placenta, o bebê adoecerá; quando o parto acontece no hospital, a placenta é simplesmente descartada. As mulheres apiakás me falaram sobre a “mãe do corpo”, uma porção do corpo da mulher que causa dores abdominais e não pode, em hipótese alguma, deixar seu corpo, por ocasião do parto, “senão a mulher morre”.

Assim que possível a criança deve ser batizada. O ritual do batismo parece ser concebido pelos apiakás como uma operação importante para ajudar a fechar o corpo da criança, a fixar a alma no corpo. Os padrinhos podem ser irmãos do pai ou da mãe, avós paternos ou maternos, primos cruzados ou paralelos de ambos os pais, co-residentes amigos ou parceiros políticos e econômicos de outras aldeias; profissionais da área de saúde, professoras brancas e mesmo padres frequentemente são convidados a apadrinhar crianças. Espera-se que os padrinhos deem um bom presente para a criança, geralmente roupas. Nas primeiras semanas de vida, a mãe apressa-se em amarrar fios vermelhos nos pulsos e abaixo dos joelhos do bebê; também é comum enfeitá-lo com colares de miçangas e sementes e colocar uma trouxinha com um dente de alho em seu pescoço “para não adoecer”. Estes enfeites são na verdade a “roupa” cotidiana das crianças, mas parecem consistir igualmente numa espécie de proteção contra entes malignos. As roupas industrializadas e as fraldas serão usadas apenas em ocasiões especiais, já que o bebê passa a maior parte do tempo nu, em contato direto com o corpo da mãe, aconchegado na tipoia.

O nome do filho é escolhido pelos pais logo após o nascimento. Os nomes dos apiakás são derivações criativas dos nomes brasileiros regionais, oficializados no batismo. Em geral os nomes dos filhos de um casal começam com a mesma inicial do nome do pai, ou são combinações inventivas do nome do pai e da mãe, como por exemplo: um casal formado por um homem chamado Adenir e uma mulher chamada Clenilda, com filhos chamados Aldair, Clair, Aldeir, Cleonir, Laisa e Ademir.¹⁴⁹ Tais

¹⁴⁹ Observo que esta tendência de batizar os filhos com combinações do nome dos pais começa a aparecer na geração +1, isto é, a geração dos pais das pessoas que hoje têm entre 20 e 40 anos, aproximadamente.

nomes são empregados predominantemente na interação com os brancos, por ocasião de cadastramentos diversos, visitas ao posto de saúde, matrícula de crianças na escola, viagens para a cidade etc.

No cotidiano na aldeia, porém, crianças, adultos e velhos de ambos os sexos são chamados por apelidos adquiridos na juventude que em geral reportam a alguma particularidade biográfica ou física e podem ter conotação jocosa; muitas pessoas têm dois ou mais apelidos, e é preciso algum tempo de convivência para conhecer todos os apelidos de alguém. Eu mesma ganhei dois apelidos de pessoas diferentes: Jô e Jogita. Adriana Florence, a tataraneta do pintor Hercules Florence, que visitou a aldeia Mayrob em 1997, foi apelidada de Patrícia. Enquanto os apelidos das mulheres são geralmente abreviações ou corruptelas de seus nomes de batismo (Clau é o apelido de Claunizete; Leca, o de Letícia) ou, mais raramente, menções a um evento biográfico (Pelada é o apelido de uma moça que teve uma doença que a deixou temporariamente careca), os apelidos dos homens são frequentemente nomes de animais ou seres encantados: Saúba, Calango, Porcão, Minhocão, Caba, Chinelo (nome de um peixe), Barbado (nome de um peixe), Tourão, Lebrão, Capelobo, Siruria etc. A combinação de nomes e apelidos masculinos parece corresponder à onomástica tupi-guarani clássica que, de acordo com Viveiros de Castro, recorre ao extra-social como fonte e possui uma função essencialmente individualizadora, concentrando-se mais na aquisição de novos nomes que na conservação de um repertório fechado, mais na história social e pessoal que na referência mitológica, mais na abertura para o futuro que na continuidade com o passado, mais na captura de distintividades suplementares no exterior que na articulação de identidades complementares internas ao grupo (Viveiros de Castro 1986: 388).

Quando uma pessoa se apresenta a um desconhecido, diz seu nome de batismo, jamais seu apelido. Por outro lado, os nomes de batismo podem se repetir ao longo das gerações, mas não os apelidos, como por exemplo: Benedito Kamassori era o avô paterno de um homem que batizou seu primogênito com este nome; Norberto Morimã transmitiu seu nome a um filho de um de seus filhos do sexo masculino; Ismália é o nome de uma mulher e de uma “sobrinha” sua (fFim). Não ocorre troca de nomes ao longo da vida.

Na última década, por ocasião do cadastramento da FUNASA nas aldeias apiakás, os indígenas têm escolhido os sobrenomes apiakás (Morimã, Kamassori ou Paleci – que designam as principais parentelas sobreviventes das epidemias e massacres no século XX) para batizar os filhos de mulheres apiakás mesmo quando o pai é kaiabi,

munduruku, não-indígena ou outro; outra alternativa é batizar os filhos com ambos os sobrenomes, o da mãe e do pai. Numa aldeia apiaká, uma mulher que porte um desses três sobrenomes não o substitui pelo sobrenome do marido; contrariamente, mulheres de outras etnias que se casam com um homem das parentelas Morimã, Kamassori ou Paleci adotam o sobrenome do cônjuge; homens de outras etnias que se casam com uma mulher pertencente a um desses subgrupos podem vir a adotar o sobrenome da esposa combinado ao seu próprio.

Com alguns meses, a criança pode ser submetida a algumas operações que visam melhorar ou acelerar seu desenvolvimento, como a ação de amarrar o nervo da perna do veado ou do massarico na perna do menino, para que ele aprenda a andar rápido, o que não deve ser feito com meninas, senão elas se tornarão “andadeiras”, um eufemismo para moças irrequietas que têm muitos namorados. Para serem boas nadadoras, as crianças engolem pequenas piabas cruas durante alguns dias consecutivos.¹⁵⁰

Crianças pequenas são extremamente vulneráveis aos atos das pessoas e à ação de sobrenaturais. Os apiakás temem o quebranto (*kauxi*) e o peito aberto, cujos sintomas são apatia, moleza, diarreia e magreza excessiva, e podem levar à morte. O quebranto pode ser causado involuntariamente por uma pessoa (até mesmo o pai e a mãe) que chega da roça cansada, suada e com fome; basta que ela olhe para a criança ou toque nela para que ela adoça. Adultos e animais domésticos também são vítimas de quebranto. Manter um jabuti dentro de casa é uma forma eficaz de evitar esse problema, pois se acredita que o animal absorve a energia maléfica.¹⁵¹

Quando o filho completa um ano, é desejável que o pai construa uma casa ao lado da casa dos sogros, para onde a nova família conjugal se mudará. Em alguns casos,

¹⁵⁰ Schaden relata várias práticas análogas, relativas ao corpo das crianças, entre os guaranis, como, por exemplo: “os pais de recém-nascido passam sobre a boca deste uma orelha de pau (*yurupé*), para que não se torne desbocado e não se acostume a dizer grosserias” (Schaden 1962: 69).

¹⁵¹ Usa-se levantar a criança doente três vezes em direção ao telhado, sob a porta de casa, rezando; pode-se também colocar a criança sobre o batente da porta e varrer para fora; se essas medidas não forem eficazes, os pais devem procurar um pajé. Para curar peito aberto é preciso passar a criança entre um arco esticado, colocado na porta de casa, ou entre as pernas arqueadas da mãe, três vezes, durante três dias consecutivos; ou então passar a criança por baixo dos punhos da rede do pai três vezes e amarrar seu peito com uma fralda. Os apiakás dizem que o arco é pajé; o objeto também é fixado no terreiro, na direção contrária à do vento, durante tempestades de verão, para aplacar a fúria da chuva. Os arcos apiakás, assim como os kaiabis, são feitos da palmeira siriva (*Bactris macana*).

quando a família de origem não é abastada, o jovem casal pode passar alguns anos na casa dos pais da moça, situação que é considerada incômoda por todos.

A criança passa a ser vista como uma pessoa verdadeira depois que começa a andar e a falar. Gradualmente, vai ganhando independência em relação à mãe e começa a ser cuidada por uma irmã mais velha, pelas irmãs da mãe ou pelas avós. Por volta dos três anos, meninos e meninas perambulam pela aldeia em companhia de irmãos ou primos maiores. A partir de cinco anos, mais ou menos, formam-se grupinhos de meninos que passeiam livremente pelos arredores da aldeia, alvejando passarinhos com estilingue, assaltando roças, pescando pequenos peixes com linha e anzol ou simplesmente “fazendo arte”, enquanto as meninas assumem algumas responsabilidades domésticas, como lavar roupas e louças e cuidar dos irmãos menores. A vida escolar começa por volta dos sete anos, e atualmente é vista como alternativa ao trabalho agrícola, tido como “muito sofrido”.

A separação entre os sexos aumenta com os anos, e atinge seu ápice após os dez anos, quando os adultos começam a especular sobre os possíveis cônjuges dos filhos. Ao que parece, a vida sexual de moças e rapazes inicia-se perto dos doze anos, mas é apenas após a primeira menstruação que uma garota pode se casar. Normalmente um rapaz de quatorze anos e uma moça de doze são capazes de formar uma unidade social relativamente autônoma, pois já dominam as técnicas e saberes básicos para a vida na aldeia; tudo o que precisam saber foi aprendido desde a mais tenra idade, por meio de observação e participação direta, mas gradual, nas atividades e assuntos dos adultos.

Os meninos são educados para serem bons pescadores, caçadores, agricultores e, em menor medida, para serem professores e agentes de saúde – o que absolutamente não exclui as habilidades anteriores. “Saber falar” é um dos atributos masculinos mais valorizados, ao lado de uma combatividade moderada, expressão de virilidade. As meninas são educadas para serem boas donas-de-casa, mães zelosas, boas agricultoras e cozinheiras; algumas delas também querem ser professoras ou agentes de saúde. “Fazer fofoca” é um dos comportamentos femininos mais reprováveis. O desejo de viajar, o gosto por aventuras e a vontade de conhecer outros lugares e pessoas são sancionados para os homens, especialmente os jovens, mas não para as mulheres.

Os apiakás não têm ritos de iniciação masculina ou feminina, mas atribuem grande importância ao resguardo de menstruação. Quando está no seu “tempo”, a mulher não pode comer alimentos reimosos, como os peixes filhote e barbado, senão

terá hemorragia; também não pode ingerir alimentos doces ou azedos; ela só pode comer peixes pequenos, carne de pombo, cujubim e galinha, além de farinha embuga. A mulher menstruada deve beber muita água e tomar muitos banhos de rio, “porque o sangue está quente e o banho esfria”, e não pode tomar sol. Além desses cuidados que visam assegurar a saúde da própria mulher, o resguardo de menstruação serve igualmente para assegurar o bem-estar da comunidade, na medida em que a mulher nesse estado pode causar danos, involuntariamente, aos co-residentes. Assim como ocorre com as grávidas, a presença de uma mulher menstruada estraga expedições de pesca com timbó¹⁵² e de coleta de saúvas. Durante esse período, a mulher tampouco pode preparar tapioca, pois o amido não decantará, estragando a massa.

Uma mulher menstruada ou grávida causa panema (em apiaká: *ipareún*) no marido se tocar nos restos da caça que ele matou, na sua espingarda, caniço, flecha ou arco.¹⁵³ A panema é um fenômeno bastante difundido na região amazônica e consiste num estado de desânimo geral, azar nas caçadas e pescarias, que acomete o homem. Abordando a panema de uma perspectiva estrutural, R. DaMatta definiu o fenômeno como “um operador que permite passar da probabilidade e incerteza à determinação e à certeza” (DaMatta 1977: 72), expressão acabada da “lógica ultradeterminística do pensamento selvagem” (: ibidem). A caça e a pesca são atividades que envolvem riscos de ordem sobrenatural e que devem se pautar por regras específicas que visam “preparar o caçador (ou pescador) para se confundir com o reino natural e depois separar-se dele” (: 79). Dentre outros seres e elementos ambíguos, mulheres grávidas e menstruadas oferecem perigo para o caçador/pescador e para a vida social em geral, na medida em que são associadas simbolicamente ao plano da natureza, cujas forças não podem ser controladas pelos humanos. A lógica da panema opera, portanto, no sentido de unir o

¹⁵² As expedições de pesca com timbó no Mayrob reúnem dezenas de pessoas, entre homens, mulheres e crianças, extravasando os limites da família extensa, e consistem em eventos bastante animados, que rendem quantidades enormes de peixinhos e podem acabar numa farta “piracaia”, um piquenique na margem do rio.

¹⁵³ Os apiakás conhecem vários remédios (*moháng*) para curar panema. Um deles é ralar o cipó-taia, colocá-lo n'água e lavar as mãos, o caniço, a flecha, o arco, mas não a espingarda; se o homem está panema, sua espingarda também fica, aí então corta-se o cipó-ambé, pinga-se a seiva dentro do cano da espingarda ou se carrega o cartucho e dá três tiros, ou então atira-se no ninho da perigosa vespa apiaká (ver Introdução). O homem também pode amarrar um pedaço de cipó-taia no pulso até seu braço adormecer. A espingarda também fica “ruim” quando o caçador atira em marreca, pato, capivara, jabuti, ariranha, jacaré, animais que passam a maior parte do tempo na água; então, é preciso fazer remédio para a arma. O cão também pode ficar panema; para recuperar seu faro, o dono deve fazer o marimbondo caçadeira morder seu focinho três vezes, e o cão espirrar três vezes. Banhos com sumo de mastruz e de mucuracá são eficazes para curar panema. De outro modo, se o homem está com pulgas, tem azar na pescaria.

que deveria ficar separado, e de separar aquilo que deveria permanecer unido, permitindo traduzir relações entre domínios antitéticos (natureza-sociedade, próximo-distante, público-privado) em relações morais. Dessa forma, o caçador torna-se culpado pelo próprio insucesso (: 91).

A vigilância sobre o comportamento das mulheres, especialmente em momentos críticos do ciclo vital (menstruação, gestação, puerpério), remete aos bons modos em geral e implica um padrão de medida específico. Assim, de acordo com a análise dos mitos americanos realizada por Lévi-Strauss (2006), as mulheres são seres periódicos que podem colocar o universo em risco, pois elas trazem em seus corpos a marca da periodicidade biológica, que faz eco às periodicidades sazonal e cósmica. A uma regularidade temporal corresponderia, portanto, um distanciamento espacial, no sentido de que, em determinados momentos, as mulheres devem se manter afastadas das outras pessoas e de certos objetos e seres.¹⁵⁴

Outro momento do ciclo vital em que se observa resguardo é por ocasião da morte de um consanguíneo próximo (pais, irmãos, filhos) e do cônjuge. Durante o luto, os parentes próximos e o cônjuge devem ficar em casa durante uma semana; não podem comer banana branca, do contrário, morrerá uma pessoa da família a cada ano, porque, quando madura, a banana branca cai toda de uma vez.¹⁵⁵ Além disso, eles não devem se lavar com água fria durante um ano, sob pena de terem reumatismo na velhice (é preciso amornar a água para o banho). As mulheres mais velhas mantêm o hábito de cortar o cabelo após a morte do marido. Diferente do cadáver dos adultos, o cadáver de crianças pequenas não libera odor ruim, “porque elas não tinham pecados”, assertiva que indica a crença numa porção corruptível da pessoa que se desenvolve ao longo da vida e perece após a morte, análoga ao conceito de *anguery* dos nhandevas e kaiovás (Schaden 1962: 116). O espectro terrestre dos mortos apresenta-se sob a forma de fantasmas que rondam as covas à noite e gemem, os quais são temidos pelos apiakás assim como os *azang* pelos teneteharas (Wagley & Galvão 1961: 111).

Hoje em dia as pessoas são enterradas em caixão de madeira junto com sua rede, algumas roupas, colares e pulseiras; a maior parte dos objetos pessoais é queimada

¹⁵⁴ No terceiro volume das “Mitológicas”, Lévi-Strauss afirma que “a mitologia encerra também uma moral, porém infelizmente mais afastada da nossa do que sua lógica o é de nossa lógica” (Lévi-Strauss 2006: 460). Ao tratar da questão do decoro, condensada na imagem dos modos à mesa, Lévi-Strauss propõe que ele exprimiria a deferência ameríndia manifesta nas trocas entre as pessoas e o mundo, bem como o elogio da civilidade e da moderação, elementos que claramente regem a vida comunitária apiaká.

¹⁵⁵ Os apiakás explicam o fato de não comerem tatu-canastra por sua associação com a morte: “Se a gente come esse bicho, pode contar que logo morre alguém da nossa família.”

ou dada a um não-parente; se houver algum objeto ainda novo ou de grande valor, os parentes consanguíneos da mesma geração ou da primeira geração ascendente ficam com ele, como “lembrança” do morto.¹⁵⁶ No passado, de acordo com Guimarães (1865), o cadáver de uma pessoa casada era enterrado em sua casa, embaixo da rede em que dormia; o(a) viúvo(a) podia alimentar-se apenas de cauim e devia permanecer recluso até que os ossos do morto fossem desenterrados, um momento ritual importante, quando eram depositados numa rede nova, a ser dependurada no teto da casa; quando esta rede apodrecia, os ossos eram recolocados na sepultura, consumando-se então a morte (Guimarães 1865: 310).

Emoções fortes em geral são reprimidas pelos apiakás; explosões de raiva ou alegria, sentimentos de amor exacerbado, ciúme, inveja, tristeza e dor são abominados; o choro é especialmente reprimido; o desejo de estar só é encarado como expressão de sério distúrbio emocional. O cotidiano nas aldeias apiakás é regido por uma ética da moderação e do auto-controle. A boa medida é ensinada às crianças desde que elas mostrem alguma capacidade de entendimento; crianças demonstram notável controle do frio e da fome; não é comum vê-las gritando ou brigando seriamente; crianças preguiçosas, briguentas, mesquinhas e aquelas que não respeitam os adultos são castigadas pelos pais e adquirem má reputação. A sovinice é o pior defeito de uma pessoa, e isso vale mesmo para crianças de um ano de idade. Depois dela, a preguiça e a agressividade exacerbada são outros defeitos muito graves. Vigora o imperativo de que não se briga com um parente. Assim como os kagwahivs (tupi-guaranis), os apiakás em geral exibem um semblante tranquilo e alegre; a agressividade, que antigamente era dirigida aos inimigos e no século XXI manifesta-se apenas durante bebedeiras coletivas, é concebida como o prelúdio de um conflito que levará à fissão aldeã; por sua vez, a maior expressão de amor é a dádiva/partilha de comida e objetos (Kracke 1978: 21ss).

Crê-se que a pessoa fora de si é capaz de tudo, todos têm medo dela. Os apiakás explicam que qualquer pessoa, homem ou mulher, pode se metamorfosear em animal, bastando para isso despir sua “roupa” humana, pois o avesso de todas as pessoas é animal, sendo que, no estado animal, a cabeça fica no lugar do traseiro e vice-versa.¹⁵⁷ Porém apenas aqueles iniciados no xamanismo e movidos por intenções

¹⁵⁶ No Mayrob, havia uma máquina de costura que pertencera a uma mulher e fora apropriada, indevidamente segundo seus filhos, pela filha de uma irmã dela, após sua morte.

¹⁵⁷ Durante minha estada no Mayrob, os moradores compraziam-se em assistir a uma novela sobre seres mutantes. Os adultos, com olhos vidrados na TV, diziam, para terror das crianças: “Olha lá, branco também vira bicho, olha como eles fazem!”

nefastas conseguem se metamorfosear de maneira controlada, o que expõe o fenômeno de um xamanismo sem xamãs, isto é, embora os apiakás mansos digam que já não têm pajés, não desapareceram as crenças de natureza xamânica, canalizadas com o recurso a pajés de outras etnias. Ademais, eles afirmam que os parentes “isolados” do São Tomé contam com xamãs poderosos que os orientam em suas viagens, e explicam que os caciques antigos eram também pajés, mas “ser pajé não é bom, o pajé não vê as coisas como a gente vê: o cará pra ele é milho, as batatas são ratos, as fezes são uma onça.” Hoje, quando uma pessoa manifesta o dom da previsão, sonhando com eventos que se mostram reais, ela é “curada”, isto é, seus olhos são lavados com o sumo de uma raiz encontrada na floresta para que não tenha mais sonhos desse tipo.

No Rio dos Peixes, é mesmo possível divisar uma espécie de divisão de trabalho entre apiakás e kaiabis nas esferas política e religiosa: enquanto os primeiros esforçam-se por formar homens influentes, que estabeleçam relações diplomáticas com os brancos para obter bens e serviços para o conjunto das aldeias, os segundos encarregam-se de sua proteção espiritual.

A noção de “roupa” como marca de identidade é extremamente interessante e aponta para a centralidade dos processos envolvendo o corpo e a pessoa para os povos indígenas sul-americanos, conforme o célebre artigo de inspiração maussiana de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1987). Ao afirmarem a dupla natureza de todas as pessoas, os apiakás parecem declarar a posição interna (tanto do ponto de vista social como do ponto de vista fisiológico) dos Outros, bem como as potencialidades antagônicas da pessoa, ao mesmo tempo em que sublinham a necessidade de se suplantar esse aspecto animal, anti-social, com uma convivência pacífica e solidária. Inversamente ao que se passa com os wari’,¹⁵⁸ que “viram branco” ao vestir roupas industrializadas (exógenas), os apiakás “viram bicho” ao exteriorizar a porção interna de seu corpo, sua própria pele sendo concebida como roupa. A ideia de uma alteridade constitutiva identificada a uma alma animal é comum a vários povos tupis, e remete

¹⁵⁸ A Vilaça (2007) escreve a respeito da inscrição, por meio das roupas, de uma dupla identidade, indígena e branca, no corpo dos wari’ (pakaa nova, família linguística isolada) contemporâneos, uma possibilidade simbólica antecipada pelos xamãs. De acordo com este e outros povos indígenas sul-americanos, o corpo é a sede da diferença e do ponto de vista, é algo a ser construído ao longo da vida por meio de relações sociais apropriadas (Vilaça 2007: 174). Para os wari’, o xamã é dotado de dois corpos, um humano e um animal, e, tanto quanto curar doenças, ele deve fazer os espíritos dos animais verem o mundo de modo apropriado, para que não representem ameaça aos humanos. Mas o xamã wari’ também pode se transformar em animal involuntariamente e tornar-se um grande perigo para seus co-residentes, fornecendo ao grupo, de acordo com a autora, a chance de experimentar indiretamente o ponto de vista animal (: 180).

diretamente à *tupichua* dos guaranis-mbyás, para os quais o destino daquele que se deixa dominar pela alma animal, ignorando as normas culturais, é tornar-se onça (H. Clastres 1978: 94; ver também Fausto 2005: 396 e S. Guimarães 2001 sobre os guarani-mbyás contemporâneos).¹⁵⁹

Para os apiakás, alma é sinônimo de espírito ou sombra.¹⁶⁰ O termo apiaká para alma é *ang*, provavelmente o mesmo princípio vital dos tupinambás antigos, *an*, que designava a alma unida ao corpo. De acordo com A. Métraux, que cita Ives d'Évreux: “quando separada (do corpo) tinha a designação de *Angouëre* (*Angueira*) (...). Esta última palavra teria significado, igualmente, ‘tudo o que anuncia morte iminente, coisa pouco clara ao próprio gentio brasileiro, e, por semelhante razão, tão temível que o mesmo desfalecia sob o puro efeito desse terror vão e súbito’” (Métraux 1979: 110).

Embora os apiakás reconheçam que cada criança tem uma personalidade própria, afirmam que os pais têm grande responsabilidade sobre a conduta e o destino social dos filhos. Nesse sentido, os pais devem atuar tanto como provedores de alimentos e objetos industrializados quanto como arrimos espirituais dos filhos, respeitando o resguardo de parto, escolhendo bons padrinhos, dando-lhes bons nomes, inculcando-lhes os valores morais legítimos, ensinando-lhes as técnicas e saberes necessários para a vida na aldeia. Poderíamos dizer que também entre os apiakás a pessoa é um microcosmo de relações (Strathern 2006: 204), e que os corpos são “registros significativos de seus encontros uns com os outros” (: 171). Assim como a pessoa melanésia, a pessoa apiaká é “uma comemoração viva das ações que a produziram” (: 437). De acordo com M. Strathern, “a pessoa não existe num estado permanente, seja de subjetividade, seja de objetividade” (: 475); é antes no ponto de interação, no evento, que as identidades singulares são estabelecidas (: 152).

Eu mesma fui alvo da noção performativa de pessoa sustentada pelos apiakás. Assim que cheguei ao Mairowy, aldeia cujos moradores têm um contato restrito com a vida urbana, percebi que os adultos não sabiam bem como me classificar; eu partilhava mais da companhia dos homens, especialmente dos homens influentes, que queriam ter

¹⁵⁹ De acordo com H. Clastres, agir como animal seria uma das formas possíveis de ultrapassar os limites da sociedade, por meio da atualização da alma animal, em oposição à busca da Terra sem Mal, que condensaria uma negação do social pela via da ascese, por meio da atualização da alma palavra divina e da realização do homem como deus, daí o papel de destaque atribuído ao profeta, em detrimento do chefe. A oposição conceitual entre xamã e chefe evoca a posição ambivalente da pessoa tupi-guarani, situada entre dois pólos opostos: a natureza e a divindade (Clastres 1978: 93ss).

¹⁶⁰ Também para os guaranis a alma é visível sob a forma de sombra. Schaden afirma que “a noção de alma humana, tal qual a concebe o Guarani, constitui a chave indispensável à compreensão de todo o sistema religioso” (Schaden 1962: 111).

suas falas formais registradas em gravador e se inteirar do meu trabalho. As mulheres se aproximaram aos poucos, indecisas quanto à minha performance de gênero; eu não me parecia com uma delas na forma de falar, vestir ou tratar as pessoas, não tinha filhos e não estava acompanhada de meu marido, não sabia fazer farinha nem “tratar” peixes e caças, tinha os cabelos curtos e tropeçava no barranco na beira do rio, mesmo sem estar equilibrando uma bacia abarrotada de louça na cabeça. Acredito que os apiakás me viam como uma pessoa incompleta, um ser de status social indefinido. Eu tinha muito a aprender para me tornar uma mulher verdadeira, certamente muito mais do que foi possível durante a pesquisa de campo.

Mas, à medida que comecei a perguntar, a observar e a participar mais do cotidiano das mulheres, senti que fui alocada de modo menos equívoco na esfera feminina. Ainda que eu fosse incapaz de descascar mandioca sem me ferir com a faca, o fato de eu me interessar por assuntos apreciados pelas mulheres, como culinária, resguardo e problemas de família, me tornava, a seus olhos, uma potencial mulher verdadeira. Mas o ponto importante a ressaltar é que o ato de classificar minha pessoa se fez acompanhar de uma interação de um tipo específico, isto é, as mulheres indígenas estavam empenhadas, em nossos encontros, em fazer com que eu apreendesse o modo como uma mulher (apiaká) deve se portar e agir de acordo com o padrão moral local. Considero que esse processo pedagógico sutil teve êxito, assim como ocorre com as crianças apiakás; desde a mais tenra infância, meninas são ensinadas a cuidar da casa e dos irmãos menores, enquanto os meninos entram em contato com valores masculinos como a coragem, a capacidade de iniciativa e o gosto por aventuras. Como não há separação rígida de gênero, verifica-se que meninas e meninos começam a cooperar desde cedo nas atividades cotidianas, sua identidade de gênero se formando no decorrer dessas interações.

Presenciei situações em que, na ausência dos pais, irmãos muito pequenos (em torno dos 7 anos) podiam se virar sozinhos; embora sob os cuidados de uma avó ou tia, as crianças realizavam todas as atividades domésticas: o irmão mais velho ia pescar próximo à aldeia, entregava os peixes obtidos à irmã mais velha, que os tratava e cozinhava, lavava as louças e roupas usadas por eles e varria a casa; as crianças terminavam o dia no salão, em companhia de outras crianças e alguns adultos, assistindo à TV. Via de regra, a irmã mais velha assumia a responsabilidade pela casa, enquanto ao irmão mais velho cabia prover a casa de peixe. Quando vão para a cidade passar alguns dias, os pais preocupam-se apenas com o estoque de farinha deixado para

os filhos pequenos, pois sabem que os demais alimentos serão obtidos dia a dia; não se espera que as crianças produzam todo o alimento que irão consumir, mas se sabe, por outro lado, que o circuito de dádivas continuará funcionando de modo a contemplar as crianças, das quais se espera que participem das transações de acordo com suas capacidades. Assim, certa vez um rapazinho teve sorte na pescaria; sua irmã apressou-se em enviar parte dos peixes para a esposa do irmão de sua mãe ausente, que lhe dera bananas e outros alimentos alguns dias antes.

Ao demonstrar capacidades produtivas e se inserir nos círculos de trocas na aldeia, as crianças vão paulatinamente se tornando homens e mulheres, isto é, pessoas plenas. Note-se que as capacidades produtivas estão relacionadas à corporalidade. O fato de uma menina de três anos ser capaz de descascar mandioca com uma faca de tamanho equivalente à sua altura revela que foi engajada num tipo de socialização específico, que visa desenvolver capacidades produtivas determinadas pelo gênero desde muito cedo. A capacidade produtiva feminina não se define *per se*, mas sim como contrapartida da capacidade produtiva masculina, identificada às habilidades para caçar, pescar, coletar e fabricar certos artefatos, daí o valor do casal (não necessariamente em termos conjugais) como unidade produtiva básica. Capaz de produzir aquilo de que necessita para sobreviver, o casal deve mostrar também habilidade para participar do circuito de dádivas que movimenta a aldeia. É neste sentido que podemos concordar com Strathern a propósito da definição da pessoa como microcosmo de relações, do corpo como registro de encontros e da identidade como estado estabelecido no evento. É neste sentido, igualmente, que creio ter me apiakalizado em alguma medida, uma vez que os apiakás nunca deixavam de comentar alegremente, após alguns meses de convivência, que eu estava mais parecida com eles, que havia engordado com o vinho de açaí, que meu cabelo estava crescendo, que eu já não tropeçava tanto nos seixos da beira, comemorando assim as ações empreendidas com a intenção de me transformar em uma pessoa plena.

Explorando as ideias de M. Strathern no contexto etnográfico amazônico, os antropólogos da chamada antropologia do cotidiano realizaram um deslocamento em relação à proposta de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro ao focalizarem a construção do social pela via da corporalidade. Um conceito central desses trabalhos é o de *agency* (agencialidade), que significa capacidade de ação, reflexão e sentimento; embora praticamente todos os seres do universo sejam dotados de agencialidade, apenas os

humanos dedicam-se a desenvolver suas habilidades para a socialidade (ver artigos reunidos em Overing & Passes 2000).¹⁶¹

Agency articula-se a outro conceito fundamental, *relatedness*, o sentimento de estar relacionado a outros, produzido por meio de ações cotidianas como as descritas para os apiakás (partilha, dádivas alimentares, resguardos, socialização das crianças etc.), quando as pessoas são criadas simultaneamente como parentes e como semelhantes (ver Gow 1991).¹⁶² Como vimos no capítulo anterior, a forma como os objetos industrializados adentram e circulam no interior das aldeias difere da circulação capitalista; no contexto aldeão, tais objetos satisfazem necessidades singulares e têm por função principal criar e intensificar vínculos entre pessoas que se concebem como parentes.

Bem, o que se verifica entre os apiakás e outros povos indígenas amazônicos é a equação entre os processos de produção de laços sociais e de seres humanos plenos. É como se a pessoa apiaká plena apenas pudesse existir no interior dos limites da aldeia, isto é, dentro da esfera de socialidade tida como apropriada.

A ética da moderação, combinada ao imperativo de generosidade, fundamenta a imagem da comunidade apiaká como corpo de parentes (semelhantes). Reciprocamente, a pessoa que não age de acordo com esse modelo está se comportando como bicho. A premissa parece ser a de que, se todos podem ser “bichos”, é preciso ensiná-los a se portar como parentes. Como seria de esperar, a harmonia na comunidade é mais um ideal do que uma realidade cotidiana. A articulação de diversas famílias extensas com interesses por vezes opostos não é isenta de tensões e antagonismos, especialmente quando se trata de comunidades formadas por pessoas de grupos étnicos que antigamente se viam como inimigos. Como o potencial de conflito na aldeia é relativamente alto e os impulsos de anti-socialidade (McCallum 1998) se mostram muitas vezes incontrolláveis, irrompem com alguma frequência acusações de feitiçaria.

¹⁶¹ Muitos povos ameríndios, dentre os quais os apiakás, postulam que a humanidade é extensível a todos os seres do universo; neste sentido, a forma corporal assumida contingencialmente por diferentes seres (pessoas, animais, espíritos) é pensada como “roupa”. Inspirado em G. Deleuze, Viveiros de Castro (2002: 373ss) chama de “perspectivismo” ao esquema conceitual que atribui agencialidade a não-humanos, e propõe uma análise das posições contextuais de sujeito e objeto tomadas como pontos de vista. Este autor propõe pensar a identidade como relação, não como essência sempre coincidente consigo mesma.

¹⁶² Algo parecido ocorre entre os povos do alto rio Negro, onde “o processo de construção da comunidade de parentes como comunidade de ‘similares’ depende, em larga medida, de um investimento na conciliação entre os interesses individuais (ou familiares) e o interesse comunal” (Lasmar 2005: 72).

Tais acusações podem assumir a forma de histórias de co-residentes que se transformam em bicho temporariamente e praticam roubos e estupros. As acusações de feitiçaria são veiculadas no regime enunciativo da fofoca, e podem ser vistas como um mecanismo regulador de condutas.

Os ecos cristãos da definição apiaká de comunidade explicam-se, em parte, pela longa convivência com missionários católicos, e assemelham-se a outras definições indígenas de comunidade, como, por exemplo, aquela empregada pelos povos do alto rio Negro, catequizados pelos salesianos (Lasmar 2005). Sugiro que a rápida aceitação do discurso da comunidade e do ritual do batismo aponta para a convergência entre a centralidade do parentesco para os apiakás (e para vários outros povos indígenas) e o local de destaque que o discurso católico, especialmente aquele utilizado por missionários inspirados pela teologia da libertação, confere à “fraternidade”, ao amor “filial” e à resolução pacífica de conflitos, num momento histórico em que as guerras foram fortemente reprimidas pelos brancos.

O longo contato com o catolicismo não resultou, porém, em abandono completo da cosmologia tupi-guarani. Para os apiakás, a ambivalência da alteridade replica a ambivalência da pessoa. Sempre que alguém adoece sem motivo aparente, ou então um animal de estimação ou uma pessoa morre de forma inesperada, pensa-se logo em feitiçaria, referida sob a expressão “coisa ruim”. As doenças (*karuára*) e a morte são atribuídas à ação humana. Embora na maioria das vezes as enfermidades sejam resultado das más intenções das pessoas, uma mãe, por exemplo, pode causar doença em seu filho involuntariamente, ao lhe recusar um pouco de café, por exemplo. Os apiakás acreditam que as palavras, os pensamentos e os sentimentos das pessoas têm um peso crucial no destino de cada um. Uma mulher me relatou, aos prantos, a morte da mãe, uma mulher de idade avançada e saúde frágil: “Ela foi para Jacareacanga, saiu daqui boazinha. Uma noite, a mulher do sobrinho dela pediu emprestada a canoa; ela disse que não emprestava. A mulher ficou com raiva e fez coisa ruim pra ela, só por causa da canoa. Ela chegou aqui ruim, ficou com o peito inchado, uma coisa feia... A própria mulher do meu primo!” O desconsolo da minha interlocutora aumentava a cada vez que ela repetia: “A própria mulher do meu primo!”, como a indicar que, embora qualquer morador da cidade de Jacareacanga pudesse ter causado a morte de sua mãe, o fato era tanto mais grave porque a culpada era um membro de sua parentela, uma “pessoa da família” que se comportou como um “outro”.

Os mundurukus também atribuem todas as doenças à ação humana, bem como sua cura; assim, os xamãs são muito valorizados, mas ocupam uma posição ambivalente, pois, da mesma forma que curam doenças, também são capazes de causá-las (Murphy 1960: 135). Nas aldeias mundurukus, quando se descobre que um feiticeiro causou mal a alguém, normalmente ele é assassinado. Nesse sentido, de acordo com Murphy, os feiticeiros são uma válvula de escape para o antagonismo reprimido pela sociedade munduruku. Nos anos 1950, contudo, a falta de consenso sobre a execução de feiticeiros nas aldeias das savanas paraenses consistia numa das principais causas de migração para as margens dos rios Cururu e Tapajós (: 187).

Na sociedade munduruku, onde hostilidades abertas entre homens não são toleradas, o xamanismo é inseparável da feitiçaria, sendo que esta prática ocupa papel central na vida social munduruku até hoje, como confirmaram os mundurukus com quem convivi, os quais partilham da crença de que pessoas podem virar bicho para fazer mal aos co-residentes. O feiticeiro é concebido como uma pessoa que pratica o mal contra a sociedade em geral, o que é coerente com as ondas epidêmicas, que matam indiscriminadamente; por isso os co-residentes creem poder erradicar o mal que os aflige por meio do assassinato do feiticeiro (Murphy 1958: 137). Murphy explica a vitalidade da feitiçaria entre os mundurukus e outros povos ameríndios como uma parte florescente de culturas radicalmente transformadas, como expressões de sistemas sociais modificados, o que não deve ser pensado como um fenômeno recente (: 140).

Para os apiakás, as pessoas não são responsáveis apenas pelo adoecimento de outros, mas também pelo seu próprio, o que toca a conduta reprovável. Assim, a pessoa pode ficar “desmentida” (isto é, contundida, com mau-jeito, dores e febre) como consequência de uma ação imoderada, como subir numa árvore alta demais; nesse caso, ela recorre a um “puxador” da própria aldeia, que lhe aplica massagens e cremes preparados com gordura animal; o “desmentido” é um mal que preocupa muito os apiakás, revestindo-se de uma aura sobrenatural. Muito embora eu não tenha investigado a fundo o simbolismo do desmentido, é possível inferir um fundamento xamânico da prática de cura mobilizada, uma vez que a massagem é uma técnica utilizada pelos pajés kaiabis para retirar do corpo da vítima o objeto enviado pelos espíritos *mama'es*, que causa dores localizadas (Lins 1984/85: 131). Os curadores mundurukus também utilizam uma técnica de massagem para curar luxações, torções e fraturas (Schiavini 2006: 67). Algo semelhante faziam os pajés tapirapés para curar doenças causadas por *anchunga* (Wagley 1988: 186) e também os pajés teneteharas para

extrair o *ymaé*, objeto inserido no corpo da vítima pelos seres sobrenaturais (Wagley & Galvão 1961: 117). Por sua vez, um homem que atira pedras no rio quando avista um boto pode ser atacado por ele e vir a adoecer; neste caso, deve procurar um rezador que cura proferindo orações, agitando um feixe de folhas sobre seu corpo ou prescrevendo-lhe banhos com certas plantas silvestres (ver capítulo 3).

Assim como a crença zande na bruxaria, as crenças apiakás em feitiçaria e em pessoas que viram bicho são acionadas para explicar infortúnios, expressando “um sistema de valores que regula a conduta humana” (Evans-Pritchard 1978: 56) e fornecendo um idioma para falar sobre comportamentos socialmente condenáveis. Nesse sentido, se ocorre um fato extraordinário, como o desaparecimento de algumas peças de roupa do varal de uma mulher, no mesmo dia em que alguém viu um animal com características estranhas (uma anta próximo às casas, por exemplo), os dois eventos são postos em relação de causalidade e o nome do culpado é rapidamente proferido a boca pequena ou em tom jocoso: “Isto é o Fulano que está com saudade da namorada!”, dirão alguns. As pessoas vão procurar saber o que Fulano estava fazendo àquela hora e, se não descobrirem, ficará comprovada sua culpa. Vale para os apiakás a mesma consideração de Schaden sobre os guaranis, a saber, que o comportamento não decorre do caráter, mas o caráter do comportamento (Schaden 1962: 118).

Quando fatos como este ocorrem com frequência, um xamã de longe, geralmente um kamaiurá do Parque do Xingu,¹⁶³ é acionado pelo cacique para descobrir “quem está virando bicho”. Identificado o feiticeiro, espera-se que o cacique tente convencê-lo a deixar de praticar ações nefastas; se o acusado se recusar a cooperar, deve ser expulso da aldeia. É interessante que o incidente que prejudica uma pessoa ou família conjugal assuma as proporções de uma ofensa ao conjunto da comunidade, que se vê compelida a agir para suplantar a fonte de perigo. Após a mudança do feiticeiro, as pessoas evitam sua companhia, mas não a dos demais membros daquela família extensa, que são tratados com a hospitalidade costumeira, embora por vezes alguém cogite a possibilidade de o cônjuge do(a) feiticeiro(a) também ser capaz de virar bicho.

As acusações de feitiçaria sob a forma de histórias de transformação temporária de gente em animal condensam o idioma da violência e da hostilidade, elementos que não são totalmente suprimidos pela ética da generosidade e do pacifismo apregoada

¹⁶³ O recurso a pajés do Xingu explica-se pelo fato de que os kaiabis do Tatuí costumam fazer visitas ao Xingu, para visitar seus parentes, e assim tomam conhecimento sobre os pajés mais poderosos que interagem com aqueles kaiabis residentes no Parque.

pelas pessoas influentes da aldeia. A pessoa que vira bicho é chamada de “pajé do mal” ou “feiticeiro” (*paséa* é o termo que designa tanto o feiticeiro como o pajé em apiaká)¹⁶⁴ e age sempre à noite. Este não é um tema sobre o qual os apiakás gostam de conversar, fato que dificultou bastante a obtenção de informações sistemáticas durante a pesquisa de campo. Quando eu interrogava diretamente alguém sobre o assunto, recebia invariavelmente a resposta taxativa: “Sobre gente que vira bicho eu não sei falar, eu não viro bicho!”, o mesmo tipo de reação que Evans-Pritchard percebeu entre os Azande quando os interrogava sobre bruxaria (Evans-Pritchard 1978: 49), e que explicita uma ênfase nos aspectos moral e utilitário do conhecimento: “saber falar sobre”, conhecer, implica sempre um “saber fazer” avaliado de acordo com rígidos parâmetros morais; falar sobre aquilo que não se sabe por experiência própria seria considerado uma leviandade.

O pouco que descobri sobre pessoas que viram bicho foi durante conversas informais, em noites em que não havia óleo para o gerador de energia e, portanto, não se podia assistir à TV. Numa dessas noites, um homem na faixa dos 40 anos contou a seguinte história:

Um homem que cortava seringa deixava a mulher e a filha pequena em casa; a casa era cercada de tábua. Um dia, ele saiu para cortar e disse: ‘Vocês matam o tracajá, ajeitam o arroz, e deixam tudo no jeito.’ Ele foi embora, passou um tempo e elas ouviram gritar no mato; a menina disse: ‘Olha, mamãe, papai já vem.’ A mulher pegou uma escada, trepou lá em cima, ficou prestando atenção, aí disse: ‘Minha filha, não é teu pai, é bicho.’ Quando ele entrou, não pôde nem varar pela porta: ele era dessa grossura! Ele foi destampando as panelas, metendo a boca nas panelas, comendo arroz, tracajá. E a mulher só prestando atenção. Aquele monte de cabelo, quando pela, fica deste tamanho; a boca dele não existe. Ele foi embora. A mulher disse: ‘Minha filha, não acredito que este bicho acertou esta casa assim.’ Ela desconfiou que era o marido dela, o próprio marido virou bicho, veio em casa comer e foi embora. Quando ele chegou, ela falou: ‘Marido, veio um bicho aqui.’ Era ele, ele mesmo virou bicho; ele tira a roupa, e joga assim (no avesso): já virou onça; joga de novo e vira gente. No PIn Teles Pires, tem um homem chamado Fulano, ele vai até a beira, tira a roupa e vira boto, cai dentro d’água; ele vem, veste a roupa de novo e vai pra casa. Isso é certo, nós já vimos. Por que mataram o Sicrano lá? Por causa disso, ele virava capivara à noite; o pessoal atirava na cabeça dele e nunca matava, até que o Beltrano o acertou no traseiro, ele adoeceu com chumbo na cabeça. A gente vê cada coisa feia...

¹⁶⁴ Os apiakás distinguem os *pajés do mal* dos *pajés do bem*, aqueles que curam doenças. Por ocasião da defesa da tese, Fausto me chamou a atenção para o fato de que os apiakás parecem equacionar o pajé do bem a forasteiro e o pajé do mal a parente/co-residente, sugerindo uma oposição simbólica entre os processos de “fazer parente” (de acordo com a ética da moderação) e “virar bicho” (tema das metamorfoses); pretendo aprofundar a análise de tal oposição em outra oportunidade.

As pessoas geralmente desconfiam de animais que exibem características físicas ou um comportamento estranho: um tatu que anda muito devagar, uma capivara sem “barba”, um peixe boiando de barriga para cima no rio, um cão que estranha o compadre do dono, uma lagarta grande na rede, um porco doméstico que ronda a casa à noite são motivos para suspeita entre os co-residentes.¹⁶⁵ Os moradores do Mayrob relataram que, certa noite, um boi pisou sobre cacos de vidro no terreiro do cacique; no dia seguinte, um co-residente kaiabi apareceu com os pés cortados, e as pessoas afirmaram que ele havia virado bicho.

Uma pessoa que já viu outra transformada em bicho fica com receio de andar sozinha pela aldeia e mesmo de visitar os co-residentes que não fazem parte de sua família extensa; uma mulher kaiabi certa vez me disse: “Por isso eu não ando pelas casas dos outros, sei lá se eu estou tomando café de gente ou de bicho! Por isso não é bom andar por aí à noite, aqui tem muitos cantos escuros.” A mesma mulher relacionou metamorfose temporária a certas práticas de casamento, afirmando que os mundurukus, que se casam com os “primos legítimos”, é que gostam de virar bicho. Pessoas metamorfoseadas em animal raramente atacam membros da própria família extensa e jamais atacam consanguíneos imediatos. Todos os casos que ouvi sobre pessoas que se transformavam em bicho se referiam a co-residentes kaiabis ou mundurukus; a única história envolvendo um homem apiaká versava sobre um recém-chegado, proveniente do rio Cururu, onde, dizem, a feitiçaria é endêmica. Ninguém jamais disse que um homem influente se transforma em bicho, mas ouvi relatos de homens influentes que foram atacados por co-residentes metamorfoseados. Embora não se admita explicitamente que uma pessoa possa ser morta por um co-residente metamorfoseado, é possível deduzir das narrativas sobre feitiçaria que uma pessoa que costuma virar bicho é capaz de causar a morte de outra.

A metamorfose como uma potencialidade da pessoa figura na narrativa de origem do povo apiaká, transcrita abaixo:¹⁶⁶

O nosso povo apiaká surgiu de um peixe chamado jacundá, quando ele pulou em terra e não conseguiu mais cair na água. O sol estava muito quente, o peixe estava com sede e seu limo foi acabando. Ele estava com sede, mas não achou água para beber, sua cabeça foi ficando redonda e as suas duas abinhas foram crescendo. Seu rabo foi ficando comprido e ele se transformou em um homem forte e grande. Este foi o primeiro índio apiaká que surgiu. Com o passar do tempo, o tatu foi pescar na beira do rio, jogou na água a linhada, que era cipó,

¹⁶⁵ Os apiakás não criam porcos.

¹⁶⁶ As narrativas que se seguem foram editadas, sem prejuízo de conteúdo, para facilitar a leitura.

e o seu anzol era uma unha de gavião real. Esperou poucas horas. De repente, a linha começou a puxar e o tatu, que estava com muita vontade de comer um peixe assado, fisgou o peixe, jogando-o para a terra, mas não o matou. De repente, o peixe começou a falar e foi se transformando em uma mulher muito bonita. O tatu ficou assustado e perguntou: “Onde você mora?” A mulher respondeu: “Eu morava dentro do rio, mas agora vou morar em terra, estou procurando meu marido que já veio morar em terra”. O tatu, muito curioso, falou: “Eu vi o seu marido. Ele está morando na beira de um lago onde existem muitos peixes chamados jacundá”. O tatu levou a mulher até a casa onde seu marido estava morando. Quando chegaram perto, ouviram cantos que ele estava cantando para seus parentes, que já se preparavam para sair da água e ir para a terra. Poucas horas depois, todos estavam em terra: estes eram os seus parentes.

Outra versão dessa história atribui a Jesus a criação do povo:

Comecinho de apiaká foi assim: Jesus, que é Bahíra, andava sozinho, aí encontrou os tatus, eram todos solteiros. Jesus pegou peixe, jogou pra trás, virou uma mulher, Nossa Senhora. Aí o tatu disse: “Também faço!” Ele jogou o caniço dele, quando olhou pra trás: “Peguei foi peixe.” Jesus falou: “Deixa de ser besta, não está vendo que é uma mulher? Agora não vai dar mais certo.” Assim foi começando. Aí veio o veado: “Eu vou pegar também.” E pelejou, jogando o caniço, nada! Tentou de novo pegar uma senhorinha pra ele, e Jesus espiando: “Não vai pegar nada.” Jesus falou com o tatuzinho: “Sabe como vai ser o nome desse peixe? É peixe, mas vai virar gente. Eu vou escolher um nome bonito: apiaká.” Éramos nós, aí viramos. Dizem que o jacundá é nosso conterrâneo. Ele virou gente, somos nós.

Os mosquitos igualmente originaram-se de uma metamorfose definitiva devida a um descuido humano.

A origem deles é piracuí (farinha) de índio. Outra tribo brigou com apiaká, aí apiaká fez farinha de gente. Era para o índio não andar mais na área deles, para se afastar mais um pouco. Torraram e fizeram, experimentaram comer: “Não vai, não.” Aí a mãe de uma mocinha falou: “Vai jogar isso n’água.” Mas ela jogou em terra mesmo, preguiçosa! De primeiro, não tinha esses mosquitos nem mutuca, nada. A mocinha pegou a peneira com o pó do piracuí, desceu para a lixeira, um pouco virou lambari, um pouco virou piunzinho, um pouco virou borrachudo.

A história da origem das Plêiades, chamada de “história da onça no céu” pelos apiakás, também tem como eixo a metamorfose, agora temporária ou reversível:

Uma mulher, mãe de dois rapazes, criava uma dessas oncinhas que andam no mato. A onça estava matando muita gente, ela era gente, mas depois virou bicho. Os dois rapazes saíam para caçar e não traziam nada para sua mãe, que logo ficou desconfiada. Certo dia, eles convidaram o neto da velha para ir caçar e o ensinaram a virar onça para capturar uma paca. A onça soprava as patas para saírem as unhas, o dente, o cabelo, tudo. Todos os dias, eles matavam porco, matavam índio bravo. Um dia eles mataram muito porco, pediram para a

mãe fazer um moquéim e saíram; a mãe ficou vigiando e viu um deles virar bicho. Os dois papagaios e os periquitos de estimação alertaram a mulher sobre a prática dos filhos. Ela então colocou um pequeno sapo (não-identificado) na chicha que serviu aos rapazes. O filho mais velho logo percebeu que havia algo errado com a bebida e interrogou a mãe, que lhe respondeu: “Meu filho, acho que isso é o sangue das caças que vocês engoliram, vocês gostam de fazer essas coisas, vocês beberam sangue de bicho por aí, é isso.” A mulher golpeou os dois filhos e o neto com uma mão-de-pilão e pediu às aves de estimação que fossem buscar os xamãs apiakás de uma aldeia muito distante. Os xamãs fizeram a grande viagem em canoas de casca de pau, fumando longos cigarros. Quando chegaram à casa da mulher, os xamãs defumaram os corpos dos rapazes e os colocaram no céu, onde eram vigiados por outro xamã; deram-lhes um veado para comer. Este é o sete-estrela: uma onça devorando um veado. Quando esta onça sair do céu, o mundo vai se acabar.¹⁶⁷

A metamorfose temporária aparece ainda numa história sobre a pesca de tracajás que envolve um xamã e um mapinguari, ser da mata que ameaça os humanos (ver capítulo 3):

Isto é de lá de Apiakatuba. O pajé foi andar com a mulher dele; tinham um gurizinho, ela botou na tipoia e foram embora. O velho agarrou a flecha e foram. Todo tempo o córrego limpinho, era só cascalho mesmo, pra cá, aí no rio São Tomé. Aí chegaram, ele falou para a mulher: “Você fica aqui bem longe, que eu vou lá, vou vestir a roupa dele.” Porque é roupa mesmo a do mapinguari, dizem que é gente. Ele foi devagar, o mapinguari estava pegando cada tracajá porreta no lago, tinha deixado a roupa pendurada numa travessa, o pajé vestiu e disse: “Vou pegar um tracajá desse para eu comer em casa.” Aí o dono da roupa vinha voltando com o tracajá, chegou, olhou assim, ficou com medo do pajé, mas o pajé falou: “Não tenha medo que eu não vou mexer com você.” Aí ele foi de novo, não demorou, trouxe muitos tracajás. O mapinguari lhe deu três tracajás. O pajé estava com a camisa do mapinguari, a roupa do mapinguari come gente. O mapinguari se afastou. O pajé tirou a roupa do mapinguari e foi embora, deixou lá. Aí o mapinguari veio, vestiu a roupa dele, a camisa dele mesmo comeu um pedaço da barriga dele. Quando o pajé chegou na aldeia, os outros disseram: “Nós vamos lá buscar tracajá.” E o pajé: “Não, lá vocês não andam, lá é perigoso, lá tem mapinguari, tem todo bicho lá. Parece que o lago é baixo, a água bate bem no pescoço do mapinguari. É gente mesmo. Lá só vai pessoa com corpo fechado.” No outro dia, o pajé veio sozinho, não trouxe mais a mulher. Os tracajás estavam lá, o mapinguari estava morto, com a barriga inchada: “Era gente, mas agora é bicho.” Enquanto estava mergulhando, era

¹⁶⁷ A propósito do fim do mundo atual, há outra história em que a lua se apaga durante uma festa em que os apiakás consumiam uma grande quantidade de porcos selvagens: “O pajé foi lá no céu, falou com Jesus: ‘O senhor queria acabar com o mundo todo? Não faça isso.’ ‘Ah, vocês estão vivos?’, ele falou. ‘Estamos, sim, somos poucos, mas estamos vivendo.’ ‘Então está bom, enquanto vocês estão vivos, a lua estará aprumada’, falou Jesus. Aí os pajés desceram de novo para o chão, os outros perguntaram o que Jesus tinha falado, e eles: ‘Jesus falou que não vai mais acontecer nada, ele estava só experimentando o fio dele. Nós o ajeitamos, agora está bom.’ Dizem que Jesus está sentado na portinha dele, olhando pra baixo; dizem que é pertinho, quando a gente está falando mal dos outros, ele escuta. Dizem que é muito perto da terra.”

gente, o braço dele era fino, perna, pé, mas agora é um bicho. Aí a roupa desse bicho caiu n'água, com medo do pajé. Então o pajé não deixou ninguém mais andar para o rumo desse lago, perto do salto São Simão. Lá é muito farto de comida.

Do ponto de vista da cosmologia, as metamorfoses atestam a capacidade de agencialidade partilhada por todos os seres do cosmos – um cosmos caracterizado, ademais, por um potencial transformacional generalizado. Pessoas que viram bichos quando desejam fazer mal a um co-residente, peixes que se transformam definitivamente em pessoas; corpos de índios inimigos que, cozidos, tornam-se insetos (ou, como dizem os apiakás, “pragas”); pessoas que viram corpos celestes devido a seu comportamento impróprio; sobrenaturais que assumem a forma humana para obter um alimento apreciado pelos apiakás, tudo isso indica que o corpo é pensado/vivido como um envelope físico circunstancial, uma “roupa” que pode ser temporariamente abandonada ou perdida definitivamente. Dessa forma, assim como ocorre entre vários povos indígenas, “se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente. A humanidade de fundo torna problemática a humanidade de forma” (Viveiros de Castro 2002: 377). O maior problema experimentado pelos apiakás é, com efeito, circunscrever a forma humana ao comportamento e ao espaço que lhe são adequados, de modo a impedir que a experiência da pessoa venha a se dissipar no horizonte da alteridade – o que, do ponto de vista dos humanos, denota a morte.

De acordo com Viveiros de Castro (1986), as cosmologias tupi-guaranis não se encaixam na grande oposição entre Natureza e Cultura delineada por C. Lévi-Strauss, mas compreendem um terceiro domínio ontológico, a que ele chama de Sobrenatureza. Porém, como vimos, o pensamento social apiaká não se encaixa num esquema bipartite ou tripartite, que impõe uma barreira ontológica entre domínios simbólicos. Ao focalizar a transformação da pessoa em animal, especialmente (mas não exclusivamente) em onça,¹⁶⁸ os apiakás demonstram acreditar que a humanidade não é logicamente oposta à animalidade; esta seria, ao contrário, uma potencialidade daquela. Seria mais apropriado, portanto, falar em algo como um *continuum* de humanidade,

¹⁶⁸ Isto em detrimento de outras potencialidades da pessoa focalizadas por outros tupi-guaranis, como o inimigo ou a divindade. Para os arawetés e os guarani-mbyás, por exemplo, as metamorfoses, concebidas como irreversíveis, ocorrem após a morte, ao passo que, para os apiakás, elas são reversíveis e ocorrem em vida.

diferencialmente ocupado pelos seres do cosmos, todos eles irmanados pela agencialidade.¹⁶⁹

A alma-animal (*ãque*) dos guarani-mbyás é concebida como uma porção corruptível, telúrica, da pessoa, assimilada à sombra, que se opõe à alma-palavra de origem divina (*nhe'e*), associada ao nome (H. Clastres 1978; Guimarães 2001, 2004, 2006). Em sua análise das marchas cerimoniais em busca da terra sem mal contemporâneas, Guimarães afirma que a transfiguração em outro-imortal, a transcendência da condição humana, maior desejo dos mbyás, é uma operação sobre o corpo, não sobre a alma (S. Guimarães 2004: 182). Os mbyás acreditam que hoje vivem numa terra imperfeita, por isso buscam a proteção de xamãs, pessoas sábias, sensatas, prudentes e discretas, que exibem corpos leves e zelam pela harmonia na comunidade (: 181). Eles creem que as ameaças ao bem viver vêm de dentro da própria comunidade, assim, “o que leva um mbyá a matar outro é a presença de um “bicho ruim” no matador, isto é, do crescente peso da porção terrena na pessoa” (: ibidem).

De sua parte, os apiakás sublinham, por meio da questão da metamorfose, a ambivalência constitutiva que caracteriza tanto a pessoa como a comunidade; eles focalizam o componente agonístico de sua organização social, admitindo que sempre é possível resvalar para a animalidade. Creio que a fraca ênfase atualmente atribuída à vida após a morte está relacionada à ausência de xamãs apiakás, ao término da época das guerras de vingança e à convivência com missionários católicos, mas não de um modo automático. A organização social dos apiakás misturados pauta-se por um modo de pensamento heterogêneo e criativo, em que certas ideias exógenas foram apropriadas de forma singular.

Nesse sentido, o domínio religioso ficou a cargo dos missionários e padres da Missão Cururu, muito embora os conceitos de mal, pecado original, culpa, inferno e redenção não façam muito sentido para os apiakás. O que lhes interessa são as cerimônias que marcam períodos importantes na vida da pessoa, como o batismo e o casamento, além das missas periódicas, quando o religioso exorta os moradores da aldeia a viver de acordo com a mesma ética da moderação advogada pelos apiakás influentes. A propósito das relações entre a religião guarani e o cristianismo, Schaden (1962) identificou tanto concepções fundamentalmente irreconciliáveis como

¹⁶⁹ A metamorfose também é um conceito importante para os sanumás (subgrupo yanomami), os quais postulam um processo contínuo de adequação do cosmos e dos corpos de todos os seres (Guimarães 2005: 64); nesta cosmologia, o objetivo das pessoas não é transcender a condição humana, mas sim caminhar a seu encontro, no sentido de aprimorá-la, diversificando-a (: 46).

semelhanças e analogias entre ambos os sistemas de crenças. Assim, os guaranis não aceitavam a noção cristã de que, após a morte, a alma será julgada de acordo com a conduta moral do indivíduo, mas apropriaram-se rapidamente da figura da liderança religiosa e da miríade de santos e anjos católicos; “de igual forma, a doutrina das inclinações boas e más da alma ou levaria a uma identificação com duas almas, uma boa e outra má, ou iria de encontro (sic) ao primitivo dualismo ou pluralismo da alma humana” (Schaden 1962: 109).

Por outro lado, os heróis culturais não foram esquecidos, e sua assimilação a entidades católicas por parte dos missionários não os descaracterizou em absoluto aos olhos dos indígenas. Além disso, se a Palavra da Salvação não suplantou a concepção nativa de pessoa, como demonstrei, tampouco se pode afirmar que os apiakás aderiram à “crença” católica, se por crença entendermos obediência, sujeição, reverência, temor, adoração, abdicação da vontade própria. Viveiros de Castro (2002) mostrou como o “virar branco e cristão” dos tupinambás quinhentistas não correspondia em nada ao desejo dos jesuítas.¹⁷⁰

Ademais, teríamos de nos perguntar em que medida os ensinamentos católicos não foram, inversamente, “apiakalizados”, diante de narrativas que não evocam absolutamente a figura católica do mártir que redime os pecados da humanidade. Bahíra, assimilado a Jesus Cristo e por vezes também identificado a Tupã, exhibe características de xamã e herói civilizador, tem atitudes e sentimentos humanos, é associado a fenômenos meteorológicos (relâmpago, trovão e raio) e a bens culturais preciosos (fogo culinário, machado de pedra, espingarda e pólvora).

A título de ilustração, transcrevo duas histórias que me foram contadas pelos velhos apiakás. Na primeira, Bahíra se mostra bastante próximo aos homens, comendo junto com eles e pregando-lhes uma peça; entrega-lhes o fogo culinário sob a forma de dádiva, já que espera uma retribuição: uma porção de peixe.

¹⁷⁰ Em sua análise da reação “inconstante” dos tupis quinhentistas aos ensinamentos dos jesuítas, Viveiros de Castro faz uma crítica à aceitação substantivista do conceito de cultura, a partir de imagens contrastivas retiradas do mundo natural: “Nossa ideia corrente de cultura projeta uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore, não de murta (...) Entendemos que toda sociedade tende a perseverar no seu próprio ser, e que a cultura é a forma reflexiva deste ser; pensamos que é necessário uma pressão violenta, maciça, para que ela se deforme e transforme. Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura. Estimamos, por fim, que, uma vez convertidas em outras que si mesmas, as sociedades que perderam a tradição não têm volta. Não há retroceder, a forma anterior foi ferida de morte; o máximo que se pode esperar é a emergência de um simulacro inautêntico de memória, onde a ‘etnicidade’ e a má consciência partilham o espaço da cultura extinta. Talvez, porém, para sociedades cujo (in)fundamento é a relação aos outros, não a coincidência consigo mesmas, nada disso faça o menor sentido.” (Viveiros de Castro 2002: 195).

A noite escureceu, ficou tudo turvo. Eles estavam apalpando, não tinha luz, não tinha nada, aí um falou: “Como nós podemos andar?” O outro rapaz falou: “eu vou acender um pau na ponta de uma pedra.” O outro foi, pegou uma cera de pirão, que tinha molhado Jesus. Jesus falou: “Então leva isso para você acender fogo, mas cuidado, senão a brasa vai derramar e você nunca vai fazer fogo.” O homem queria assar um matrinxã para comer com a família. Aí Jesus disse: “Você traz um pedaço pra mim? Vou te dar mais uma brasa.” Jesus ficou espiando. O homem foi fazer farofa: “Ei pessoal, chega aqui, vamos comer farofa de jatuarana!” E Jesus lá, comendo junto com o pessoal. “E esse homem?” “É Jesus, ele morou no céu.” Jesus falou pra eles: “Fechem os olhos.” “Onde nós estamos?” “Vocês estão no céu”, Jesus falou. “Pôxa, não faça isso, leva a gente de novo.” “Era só para vocês conhecerem o céu, não era para malinar.” Aí ele desceu: “Agora vocês estão nessa terra de novo.”

Na segunda história, Bahíra mostra uma outra face, apresentando-se como entidade inacessível aos homens comuns, poderosa e vingativa, dialogando apenas com os xamãs:

O pajé falou: “Vamos lá, buscar um remédio para a gente banhar?” Quando chegaram no fim do caminho deles, sentaram. Aí o trovão começou a estrondar, eles não sabiam o que era. O trovão danado, aí o pajé falou para o pessoal: “Aquele é Jesus, ele está bravo.” “E como você o viu?” “Eu vi, eu fui à casa dele, eu conheço a casa dele, a comida dele é só farinha de amendoim insossa.” “Vocês querem ver?” “Chama Jesus para nós vermos?” “Vocês aguentam mesmo? Ele é forte. A testa dele dá choque.” “Aí ele gritou para o relâmpago: “O pessoal quer te ver.” O relâmpago parou. O relâmpago chegou e perguntou: “Cadê o pessoal que queria me ver?” Saía fogo pelo nariz dele. Eles morreram. O pajé: “Está vendo? Por isso não presta teimar com os outros que sabem mais.” Bahíra subiu de novo. O pajé foi avisar o pessoal que o relâmpago tinha matado o pessoal: “Eu falei que era gente mesmo, ele é forte, eles disseram que aguentavam...” Aí colocaram os mortos dentro das redes, enterraram.

Bahíra é uma variação do herói civilizador dos tupinambás e outros tupi-guaranis, Maíra ou, mais propriamente, o Mair-Munhã, equivalente de Irin-Magé, o sucessor de Monan (o pai, o antigo, aquele que deu o fogo aos humanos, criou o céu e a terra e por fim destruiu o primeiro mundo). Maír-Munhã é associado à chuva e foi o responsável pela introdução da agricultura aos humanos; também é identificado a Tupã, que tem como atributos as nuvens, a água, o som, o fogo e a agricultura (Métraux 1979: 1ss). O equacionamento de Bahíra a Jesus Cristo provavelmente faz parte de uma estratégia mais ampla de conversão adotada pelos jesuítas, de conferir novos significados aos termos nativos.

A. Métraux falava num “estoque comum da religião de todas as tribos tupi-guaranis”, derivada dos tupinambás quinhentistas; seus elementos principais eram a saudação lacrimosa, a antropofagia ritual e a crença na terra sem mal (Métraux 1979:

XXXV). Baseado em textos de cronistas e em etnografias do início do século XX, este autor advogava uma continuidade cultural entre os tupinambás quinhentistas e os povos tupi-guaranis contemporâneos.¹⁷¹

Numa bela análise da vida e da obra do missionário-antropólogo Maurice Leenhardt, J. Clifford (1982) trata das ambiguidades envolvidas no processo de emergência do indivíduo cristão no conflituoso contexto da colonização da Nova Caledônia (Melanésia), no início do século XX. Para Leenhardt, a constituição de uma consciência moral individual baseada na comunhão íntima com Cristo não deveria ser apenas um processo de separação (no que se refere à relação com a terra, à estrutura de parentesco tradicional e ao pensamento mítico) e aquisição de auto-consciência e livre-arbítrio, mas deveria se dar por meio da tradução, da busca de equivalências e mediações que unissem o antigo e o novo, o pagão e o cristão, o mítico e o racional (Clifford 1982: 78ss). Creio que operação semelhante foi realizada pelos missionários jesuítas que convivem há décadas com os apiakás, e lembro que dois deles são formados em antropologia.

Leenhardt acreditava que a evangelização consistia numa revolução profunda e geral nas formas como a pessoa vê e se relaciona com o mundo (: 84) e que, num contexto em transformação, novos modos de pensamento eram necessários para lidar com novas condições, por isso empenhou-se em compreender a fundo o sistema sócio-religioso canaque.¹⁷² Para Leenhardt, leitor de Heidegger, haveria que se desenvolver, nas primeiras décadas do século XX, uma nova pessoa canaque, menos externalizada e participatória, mais centrada num ego definido individualmente (: 89). Contudo o missionário não desejava que o Bao cristão se transformasse em mera ferramenta para compreensão e controle dos eventos imediatos, uma vez que, a seu ver, tal desenvolvimento encorajaria apenas a obscuridade da crença e promoveria o crescimento do messianismo e da feitiçaria, meios instáveis (a seu ver) de resolver problemas sócio-religiosos. Conexões afetivas e simbólicas mais profundas se faziam

¹⁷¹ A. Métraux falava num “estoque comum da religião de todas as tribos tupi-guaranis”, derivada dos tupinambás quinhentistas; seus elementos principais eram a saudação lacrimosa, a antropofagia ritual e a crença na terra sem mal (Métraux 1979: XXXV). Baseado em textos de cronistas e em etnografias do início do século XX, este autor advogava uma continuidade cultural entre os tupinambás quinhentistas e os povos tupi-guaranis contemporâneos. Tal continuidade foi endossada por Viveiros de Castro (1986) na construção de seu modelo de análise das cosmologias tupi-guaranis.

¹⁷² O cristianismo também foi um dos principais agentes de mudança na África do Sul. Jean e John Comaroff (1991) demonstram em sua minuciosa etnografia que o objetivo final dos missionários britânicos era colonizar a consciência dos tswanas, travando-se assim uma verdadeira “luta simbólica”. Durante o longo processo de “colonização da consciência”, porém, os povos nativos desenvolveram uma “consciência da colonização” que lhes permitiu reagir à dominação colonial.

então necessárias (: ibidem). Com o passar dos anos, porém, Leenhardt começou a rezear que a aculturação destruísse o fundamento da personalidade canaque, definida como a capacidade de partilhar em conjunto o tempo de outros, seres míticos e humanos (: 187).

O mais interessante da análise de Clifford é a demonstração do movimento gradual de alargamento do conceito cristão de Deus realizado por Leenhardt a partir do diálogo com os pastores canaques. O novo Deus cristão dos canaques era uma entidade andrógina, um misto de identificação totêmica e culto aos ancestrais que unia “vida” feminina e “poder” masculino (: 90). Além disso, aquele autor esclarece que, enquanto Leenhardt acreditava ter dado aos canaques a noção de espírito, estes afirmavam que o que ele lhes ensinara fora a noção de corpo (: 172). O antropólogo-missionário não concebia a religião como um sistema fechado de crenças ou símbolos, mas sim como um campo aberto de expressões de formulação parcial. Para ele, a percepção mítica canaque não era algo misterioso, mas um procedimento intelectual concreto, constitutivo da pessoa e do território (: 180).

Ora, não é improvável que, no momento em que os apiakás tentavam se reestruturar como povo, reunindo-se em parcela de seu território tradicional (anos 1960), a mensagem dos missionários se ajustasse perfeitamente às concepções indígenas de parentesco, focalizando a família (sobretudo as crianças), dirigindo-se para o futuro, reforçando laços de solidariedade geracional e insistindo na superioridade das relações entre as pessoas sobre os objetos. Com efeito, os apiakás misturados veem na socialidade aldeã (e não na vida *post mortem*) o lugar da realização plena da pessoa, e por isso dedicam-se à sublimação de sua porção animal. O chefe, não o guerreiro ou o xamã, é o modelo ideal masculino, e sua função é basicamente falar, isto é, negociar com os brancos e outros povos indígenas para obter melhorias para a aldeia. As festas não são realizadas visando a comunicação com os deuses, mas sim com o objetivo de intensificar os laços entre co-residentes. O grande Outro externo com que os apiakás se relacionam hoje são os brancos, e o maior desafio no presente é incorporar seus objetos e instituições sem se tornar um deles, isto é, sem adotar também seu modelo de relação social.

R. Murphy (1958) produziu uma análise fatalista sobre a religião munduruku, influenciada como foi por missionários salesianos e franciscanos, após ter sido praticamente inviabilizada pelo engajamento destes indígenas na indústria da borracha, no final do século XIX. De acordo com o autor, no século XX desapareceram crenças e

práticas religiosas que constituíam o cerne da religião munduruku, baseada na estreita relação entre humanos e animais de caça. O fim das guerras e a inexistência de xamãs poderosos seriam os fatores responsáveis pela apatia demonstrada pelos mundurukus em relação à sua cultura (Murphy 1958: 133). Todavia, nos anos 1950, persistiam a prática de cura xamânica de pessoas acometidas por perda da alma e as acusações de feitiçaria. Murphy também conta que, a despeito dos esforços de evangelização, os mundurukus geralmente aceitavam apenas a forma das ideias católicas, e não seu significado: “Nos casos em que a forma de uma crença católica se integravam à cultura, ela se tornava significativa nos termos Mundurucu, sendo que a forma efetiva invariavelmente sofria alguma transmutação no processo” (: 24). O conceito munduruku de alma – assim como o conceito apiaká – permaneceu bastante diferente daquele ensinado pelos missionários, muito mais ligado às ações da alma neste mundo do que em seu destino *post mortem*.

Do ponto de vista da organização social apiaká, casos de pessoas que se transformam em bicho para fazer mal aos co-residentes parecem ter relação com a densidade populacional das aldeias; no Mairowy, uma aldeia considerada pequena (93 habitantes), os moradores dizem que ninguém se transforma em bicho, mas ouvi relatos de casos no Mayrob, uma aldeia bem maior (208 habitantes). Os apiakás e os mundurukus que vivem em aldeias apiakás dizem que os mundurukus do Cururu e do Tapajós “fazem muito feitiço”. Por sua vez, os mundurukus normalmente justificam a migração de segmentos de família extensa para o Teles Pires e o Rio dos Peixes pelo desejo de se distanciar do circuito de feitiçaria que produz muitas mortes e doenças em sua terra natal. Desta forma, essas famílias de migrantes tanto constituem um ponto de apoio para os demais membros do clã que permaneceram nas aldeias de origem quanto provêm cônjuges para os apiakás.

Disso tudo depreende-se que manter a harmonia na aldeia implica assegurar o bem-estar de todos os co-residentes, de modo a impedir a eclosão de conflitos que podem resultar em cisão política, doença e morte. Se as guerras e as festas com cabeça de inimigo acabaram há muito, o lugar constitutivo do Outro permanece presente no pensamento e na organização social apiaká. Como estabelecer e manejar a “boa distância” quando se mora com “outros” parece ser a principal questão sociológica nesse contexto. Como vimos, a ênfase na residência como fator estrutural de organização social aponta para uma intenção de classificar as pessoas mais em termos de espaço e de convivência (onde, como e com quem se vive) do que em termos de

tempo e de memória (muito embora os sobrenomes de alguns antepassados transformados em nomes de parentelas constituam elemento central da identidade étnica apiaká).

Assim, as relações de parentesco são consolidadas mais com base no espaço da residência do que no tempo da descendência. Se a história produziu desagregação, parecem cogitar os apiakás, o território é um elemento de re-união no presente, daí a posição de destaque que a reivindicação territorial ocupa no discurso dos homens influentes. Co-residência e aliança matrimonial encontram-se necessariamente imbricados numa espécie de “geopolítica do casamento” (Ramos 1990: 177), na medida em que os bons casamentos são tanto aqueles entre “parentes distantes” que vivem na mesma aldeia como aqueles com pessoas de aldeias distintas, mas conhecidas de longa data.

4.2- Elaborando a consanguinidade e a afinidade

Num artigo em que discute a tese de R. Murphy sobre o sistema de parentesco munduruku, A. Ramos (1978) refuta a ideia de que teria havido uma mudança radical, no século XIX, da regra de residência virilocal para a regra de residência uxorilocal, induzida pela crescente participação das mulheres no mercado regional, por meio da venda de farinha de mandioca para os seringueiros (Murphy 1960: 80). Murphy e outros antropólogos seus contemporâneos esperavam que os sistemas de parentesco amazônicos fossem harmônicos, isto é, a um sistema de descendência patrilinear deveria corresponder necessariamente uma regra de residência uxorilocal, a “anomalia” munduruku consistindo, assim, na divergência entre patrilinearidade e uxorilocalidade, supostamente surgida no século XX.

De acordo com Ramos, no entanto, a ausência de continuidade genealógica, de co-residência de parentes agnatos e de direitos de propriedade coletivos (ou seja, de grupos corporados propriamente) entre os mundurukus contemporâneos não diminui o valor do princípio patrilinear como um idioma, como um sistema de ideias por meio do qual os mundurukus se distinguem internamente e se identificam face ao mundo exterior (Ramos 1978: 686), organizados que estão em metades exogâmicas, clãs e fratrias. Nesse sentido, o sistema munduruku não seria anômalo, mas constituiria, antes, um sistema desarmônico, semelhante a tantos outros sistemas sul-americanos, em que o princípio de filiação, combinado à co-residência, orienta a organização das atividades

concretas no cotidiano (: ibidem). A autora apresenta uma importante advertência a respeito da “tentação de se atribuir problemas não compreendidos aos efeitos de mudança”, propondo que se considere a “possibilidade de que a fonte de sentido dessas ‘anomalias’ possa já estar dentro do próprio processo de funcionamento do sistema em questão” (Ramos 1990: 122), advertência que manteremos em mente ao longo da análise da organização social apiaká.

E. Wenzel (1999), o missionário que viveu por duas décadas entre os apiakás no Rio dos Peixes, afirma, com base em dados de campo dos anos 1970 e 1980, que os casamentos “intratribais” se davam então entre primos cruzados e obedeciam à regra de residência patrilocal; os casamentos “interétnicos”, por outro lado, seguiam a regra de residência uxorilocal, de modo que os homens de outra etnia passavam a residir junto aos pais da mulher apiaká.

Meus dados de 2007, que contemplam também apiakás de outras micro-regiões, contrariam os dados de Wenzel. Não observei preferência por casamento entre primos cruzados nem tampouco uma regra de residência patrilocal. Com efeito, não é possível identificar regras prescritivas de casamento; existe apenas a proibição de casamento entre consanguíneos “próximos” ou imediatos, que são, para ego masculino: avós materna e paterna, mãe, irmã da mãe, irmã do pai, irmã, filha da irmã, filha do irmão, filha e neta.¹⁷³ Casamentos entre primos (cruzados e paralelos de primeiro grau) eram tolerados até a última década; no Mayrob, num universo de 40 casamentos, verifiquei três uniões entre primos cruzados de primeiro grau que cresceram juntos (sendo que um desses casais é formado por filhos de uniões distintas do avô comum), todos com idade inferior a 30 anos, classificados como impróprios; além de três casamentos entre primos paralelos, a respeito dos quais jamais me foi dirigido qualquer tipo de comentário, sendo que dois desses casais são compostos por pessoas que cresceram na mesma aldeia e estão na faixa dos 20 anos, e o terceiro é composto por um homem e uma mulher na faixa dos 40 anos, que viveram em aldeias distintas e se uniram em segundas núpcias, ambos com filhos adultos. (Como veremos adiante, a convivência é um critério fundamental no estabelecimento de relações matrimoniais.)¹⁷⁴

¹⁷³ Da mesma forma, entre os teneteharas, cujo contato intenso com os brancos se iniciou em meados do século XVII, a união com a irmã da mãe, a irmã do pai, a prima, a filha da irmã e a filha de todas aquelas chamadas de irmãs era proibida nos anos 1940 (Wagley & Galvão 1961: 95).

¹⁷⁴ Embora identifiquemos casamentos entre primos cruzados e casamentos avunculares nos diagramas de parentesco apresentados (versão ética), optei por analisar os discursos dos apiakás sobre os casamentos (versão êmica).

Os casamentos preferenciais são aqueles estabelecidos com parentes classificados como “distantes”, que são, para ego masculino: a filha da filha da irmã da mãe (ffim), a filha da filha do irmão do pai do pai (ffIPP), a filha da filha da irmã da mãe do pai (ffimP), a filha do filho da filha do filho do irmão do pai do pai (fFfFIPP) e assim por diante.¹⁷⁵ Casa-se também, de modo apropriado, embora cada vez menos desejável, com kaiabis e mundurukus de aldeias vizinhas e com brancos regionais conhecidos de longa data.

De outro modo, como vimos no capítulo 3, existe uma expectativa de uxorilocalidade, e eu gostaria de mencionar que a aldeia Mayrob consolidou-se em torno de um homem apiaká influente, apoiado pelos missionários, um filho casado com uma munduruku e duas filhas casadas, respectivamente, com um munduruku e um arigó, evidenciando-se o valor político da uxorilocalidade (ponto retomado no capítulo 5). Além disso, hoje em dia é raro que um(a) apiaká se mude para uma aldeia munduruku ou kaiabi por motivo de casamento, a situação inversa sendo a mais comum, isto é, os apiakás têm conseguido atrair cônjuges dessas duas etnias, de ambos os sexos, para suas aldeias, cuja qualidade de vida é amplamente reconhecida.

Vigora o princípio de filiação cognática ou bilateral, associado à exogamia tanto de família extensa como de aldeia; a parentela ou *kindred* de uma pessoa (categoria que engloba todos parentes colaterais de ego) tem grande importância também na esfera política. O casamento associa-se inexoravelmente a localidade, uma vez que as alianças matrimoniais consolidam ou criam novas alianças políticas e econômicas, ampliando-se os vínculos dentro da aldeia e também no interior da rede social regional.

É possível que o casamento entre primos cruzados fosse apenas uma possibilidade entre outras nos anos 1970, e não uma “regra”, possibilidade que mostrou-se útil no período em que os apiakás se reorganizavam como povo, ao lado dos kaiabis e dos missionários jesuítas no Rio dos Peixes, levando a crer que consistiram então numa estratégia de fortalecimento do grupo. Nos anos 1990, fortalecidos demográfica, social e politicamente e intensamente catequizados, os apiakás teriam se permitido casar-se a uma distância maior. Além disso, seria possível conjecturar sobre a natureza

¹⁷⁵ Um homem chegou a me dizer que, se o primeiro cacique do Mayrob, avô de dois primos cruzados que se tornaram cônjuges, ainda fosse vivo não teria permitido o casamento. No entanto, um casamento de filhos de primos paralelos que não cresceram na mesma aldeia e dois casamentos de filhos de primos cruzados (todas essas pessoas têm menos de 20 anos) são considerados apropriados. No Mairowy, não registrei nenhum casamento entre primos cruzados ou paralelos.

desarmônica do sistema de parentesco apiaká, a exemplo do sistema munduruku, mas este não é nosso objetivo. Não pretendemos sustentar o postulado de uma estrutura harmônica corrompida pela história nem tampouco cair no extremo oposto de analisar o parentesco sem considerar o processo histórico.¹⁷⁶ Visamos, antes, apreender o modo de funcionamento e as concepções mobilizadas pelos apiakás para justificar uma atualização possível de um sistema caracterizado pela plasticidade. A hipótese é a de que, em face do processo de violento decréscimo populacional e dispersão territorial iniciado na segunda metade do século XIX, uma situação inédita e sem dúvida desestabilizadora, o sistema de parentesco apiaká modificou-se enquanto se reproduzia. Como diria Sahlins (2008: 98), os valores adquiridos na prática retornaram à estrutura como novas relações entre as categorias desta estrutura.

O regime matrimonial e residencial apiaká não pode ser desvinculado da historicidade. As relações de parentesco contemporâneas revelam grande capacidade de adaptação a novas situações, constituindo o fundamento da resiliência social desse povo. No contexto do trabalho nos seringais da região dos formadores do Tapajós, os apiakás foram levados a diversificar seus arranjos matrimoniais, passando a casar-se com pessoas das etnias munduruku, kokama, sateré-mawé, com arigós e mais tarde, com kaiabis, tornando-se misturados e “civilizando-se”, em suas próprias palavras. Neste sentido, os apiakás contemporâneos falam de si mesmos como descendentes da multiplicidade das alianças dos sobreviventes dos massacres e epidemias do século XIX – este é o plano simbólico e histórico que, no presente, orienta sua vida social. Se o casamento de primos cruzados era viável no momento do realdeamento (anos 1960), deve ter se mostrado por demais restritivo no contexto de convivência com os kaiabis e com missionários. Ao que tudo indica, foi necessário ampliar o leque de opções matrimoniais para que os apiakás não sucumbissem demográfica e politicamente e não desaparecessem como povo, diluindo-se entre os kaiabis. Ademais, os casamentos entre

¹⁷⁶ R. Laraia (1971) listou os seguintes traços básicos dos sistemas tupis quinhentistas: descendência patrilinear, residência patrilocal com possibilidade de uxorilocalidade temporária, chefia hereditária e possibilidade de existência de metades. Ele propôs que os sistemas de parentesco dos povos tupi-guaranis contemporâneos reproduzem aqueles traços gerais, embora tenha registrado diversos casos de “havaianização”, a saber, entre os kamayurás, os teneteharas, os tapirapés e os kayoás, atribuindo-os a uma mudança decorrente de fatores externos (Laraia 1971: 187). O fato de os apiakás mais velhos tratarem seus primos e primas paralelos e cruzados com o mesmo termo aplicado aos irmãos (*manos*), a tendência a marcar a idade relativa no discurso e a ausência do casamento preferencial com a prima cruzada permitiria classificar os apiakás como mais um caso de havaianização. Todavia, parece-nos mais adequado, para a análise do caso apiaká, não tomar tal modelo como um postulado ou uma necessidade lógica, de modo a respeitar sua especificidade histórica.

apiaká e kaiabi no Rio dos Peixes datam dos anos 1980; antes disso, os apiakás do Rio dos Peixes preferiam casar-se com mundurukus migrados do rio Cururu.

Dialogando com os historiadores, Lévi-Strauss se perguntou “em que condições e sob que formas o pensamento coletivo e os indivíduos se abrem para a história? Quando e como, em vez de olhá-la como uma desordem e uma ameaça, nela veem um instrumento para agir sobre o presente e transformá-lo?” (Lévi-Strauss 1999: 10). A resposta a tal indagação, absolutamente pertinente no caso apiaká, é elaborada a partir do dilema enfrentado pela aristocracia japonesa medieval: aderir ou não ao casamento entre primos. De acordo com o autor, o Japão antigo “descobria” que “sociedades que só aspiram a se reproduzir e se submetem à mudança sem desejá-la podem, sem abandonar as vias do parentesco, encontrar no grande jogo das alianças matrimoniais o meio de se abrirem à história e às condições de um futuro previsto” (: 13).

Tanto os casamentos com indígenas de outras etnias e com arigós quanto o casamento com consanguíneo distante, praticados pelos apiakás atualmente, devem ser lidos como meios de rearranjar componentes de uma estrutura que sempre esteve e sempre estará sujeita à história, evidenciando-se uma tendência de abertura a novos eventos e adaptação às contingências. Para Lévi-Strauss, “o casamento a uma distância maior (que aquele entre primos), se de um lado expõe-se ao risco e à aventura, por outro permite a especulação: estabelece alianças inéditas e movimenta a história graças à ação de novas coalizões” (Lévi-Strauss 1999: 11). Nesse sentido, o deslocamento da linguagem do parentesco para fins políticos oblitera parcialmente, a um só tempo, a distinção entre linha paterna e linha materna, assim como a distinção entre endogamia e exogamia, resultando em regimes cognáticos nos quais a regra de descendência não é pertinente e a relação de troca predomina sobre o critério unilinear (: 19). Tal configuração remete às sociedades de “casas”, entidades morais em que a filiação equivale à aliança e vice-versa (: 23), encontradas entre povos tão distintos como os indígenas americanos, os polinésios, os africanos, a aristocracia europeia do século XVI e os camponeses franceses no século XIX.

Na última década, os casamentos de apiakás com forasteiros conhecidos (mundurukus, kaiabis e brancos regionais) passaram a ser preteridos em favor do casamento com consanguíneo distante.¹⁷⁷ No Mayrob, aldeia populosa, os jovens na

¹⁷⁷ Entre os apiakás não se verificam casamentos poligínicos.

faixa dos 14 anos encontram cônjuges adequados sem sair da aldeia, como a filha da filha da irmã da mãe do pai (ffimP) para ego masculino, que então precisa apenas mudar de casa (ver capítulo 3). De outro modo, no Mairowy, rapazes e moças dessa idade enfrentam dificuldade para encontrar um cônjuge, já que são quase todos “primos legítimos” (filhos de cinco siblings Kamassori, nos. 93, 95, 96, 97 e 99 no Diagrama 5.1) e não podem casar entre si. Assim, moças e rapazes têm de recorrer a regionais ou a mundurukus do Tapajós dispostos a se mudar para a aldeia, ou então seguir a carreira de “namoradores”, pessoas que têm apenas casos fortuitos, o que não é visto com bons olhos pelos mais velhos. Esses regionais e mundurukus não são, entretanto, completos desconhecidos; são muitas vezes parentes entre si ou consanguíneos afastados de um dos pais do cônjuge apiaká.¹⁷⁸ Embora sejam desejáveis, os casamentos entre jovens do Mayrob e do Mairowy apresentam uma desvantagem para o rapaz, que deve se mudar para cumprir o serviço da noiva na aldeia dos sogros; dada a distância que separa as duas aldeias (algo em torno de 500 quilômetros, a serem percorridos metade de voadeira, metade por estradas precárias), é muito difícil que ele possa visitar os pais com frequência, e a mudança tende a ser definitiva.

Desde que foram contatados por missionários no início do século XX, os apiakás adotaram uma estratégia importante em termos de ampliação dos laços de parentesco, o compadrio (“parentesco fictício”, “parentesco espiritual” ou “pseudo-parentesco”), instituição que exprime o parentesco voluntário e ritual (Ghasarian 1996: 188) e a orientação das relações sociais para o futuro. O compadrio é uma relação oficializada no ritual católico do batismo, que determina que um casal adquira certas obrigações em relação ao(à) afilhado(a). Atualmente, no Rio dos Peixes, o padre que realiza os batismos é o jesuíta que mora na aldeia há mais de vinte anos; no baixo Teles Pires, as pessoas recorrem aos sacerdotes franciscanos da Missão Cururu. Espera-se dos padrinhos que eles presenteiem a criança no aniversário e no Natal, que a aconselhem e que tomem conta dela em caso de morte dos pais. Por ocasião de uma cerimônia coletiva de batismo no Mayrob, as madrinhas das crianças prepararam bolos de

¹⁷⁸ Por exemplo: o marido de uma das irmãs Kamassori de Mairowy é descendente de arigó; uma irmã dele é casada com outro irmão Kamassori, que vive no Bom Futuro. Um filho de outro sibling da parentela Kamassori é casado com uma munduruku proveniente da Missão; após seu casamento, outro morador da aldeia, descendente dos Pombos, casou-se com uma prima dela, a qual também se mudou para o Mairowy.

mandioca e providenciaram guloseimas industrializadas para distribuir no salão após o sacramento. O batismo é concebido como uma espécie de proteção espiritual para a criança; os apiakás dizem que as crianças batizadas adoecem menos e têm mais chances de sobreviver que aquelas ainda não batizadas.¹⁷⁹

Os apiakás enfatizam mais o vínculo horizontal entre os compadres que o vínculo vertical entre padrinhos e afilhado, valorizado pela igreja. Para os apiakás, o compadrio consiste fundamentalmente na ligação estabelecida entre dois casais (previamente unidos por laços de consanguinidade, afinidade ou amizade) por intermédio de uma criança.¹⁸⁰ Os quatro adultos assim interligados passam a se chamar publicamente de “compadre” e “comadre”, vocativos que implicam algum grau de reverência, e exortam o afilhado a “tomar a bênção” a seus padrinhos sempre que os encontra. Entre compadres, vigora a obrigação de hospitalidade, ajuda mútua e generosidade irrestrita em matéria de alimentos e objetos em geral. Compadres não fazem trocas mercantis entre si.

O número de afilhados é uma medida do prestígio de um casal, embora possa vir a se transformar num fardo. Uma mulher influente no Mayrob orgulhava-se de ser madrinha de nove crianças, muitas das quais não eram parentes próximos. Geralmente, casais menos abastados escolhem casais mais abastados para batizar seus filhos, fiando-se na obrigação de generosidade assim estabelecida. Por isso, a esposa de um cacique apiaká me disse que não aceitaria mais nenhum convite para ser madrinha de batismo: “Os compadres pegam confiança, começam a pedir demais e até faltam com o respeito com a gente”.

O compadrio consagra relações de parentesco e solidariedade pré-estabelecidas e representa a possibilidade de ampliação da parentela e, portanto, da rede de relações de um casal para fora da família extensa, o que intensifica a coesão política e econômica dentro da aldeia e também entre aldeias vizinhas, além de reforçar alianças políticas e econômicas com brancos. O compadrio é uma forma de conceber a co-residência no

¹⁷⁹ Além do batismo, o casamento, a primeira comunhão e a morte são outros momentos críticos que exigem a atuação do padre no Mayrob, um forasteiro que se comunica com o sagrado e que, por não ter vínculos de parentesco na aldeia, transita livremente pelas casas e obtém informações de fontes variadas, o que lhe confere um conhecimento global da vida social, conhecimento este que serve de base a suas pregações dominicais.

¹⁸⁰ A respeito dos povos nativos do baixo Urubamba, que também atribuem grande valor ao compadrio, Gow afirma que, no Baixo Urubamba, o compadrio é uma importante relação semi-afim/semi-consanguínea que dois homens estabelecem com base na criança, transformando parentes distantes em parentes reais (Gow 1991: 172ss).

horizonte do parentesco, na medida em que estabelece uma espécie de filiação ritual (vínculo vertical) combinada a uma espécie de afinidade ritual (vínculo horizontal).

Neste sentido, o compadrio é uma espécie de modelo reduzido da afinidade, repercutindo concretamente apenas sobre a tríade pais-afilhado-padrinhos. É relativamente comum que casais “troquem afilhados” (um casal batiza o filho do casal que havia batizado um filho seu), sendo que esses dois afilhados “ficam como irmãos” e, se forem de sexos opostos, não podem se casar. Porém não há nenhuma sanção sobre o casamento entre os siblings dos respectivos afilhados. Ou seja, a proibição de casamento não é elástica, não se estende para além dos diretamente envolvidos.

O fenômeno do compadrio entre povos indígenas contemporâneos ainda não recebeu grande atenção por parte dos etnólogos brasileiros, exceção feita a R. Cardoso de Oliveira, que demonstrou ser este um importante mecanismo de ampliação da rede de parentesco entre os terenas (arawak) contemporâneos, especialmente entre aqueles vivendo em cidades. De acordo com o autor, a instituição do compadrio constitui “uma projeção do grupo de orientação pessoal no nível do parentesco. E não é por outra razão que vemos o compadrio ser adotado em tantas sociedades indígenas quantas foram colonizadas por segmentos católicos da sociedade nacional (ou colonial) e trazidas ao convívio interétnico” (Cardoso de Oliveira 1968: 174ss).

Em artigo publicado na mesma época, num livro sobre sociedades camponesas, S. Mintz e E. Wolf (1967) traçam o histórico do compadrio como instituição sancionada pela igreja católica durante o período feudal, focalizando as conexões entre parentesco ritual e sistema econômico. Os autores atribuem a rápida difusão dessa instituição europeia em terras americanas à natureza flexível e adaptável do mecanismo do compadrio; entre povos indígenas e camponeses, a relação entre compadres sobrepuja a relação entre o padrinho e seu afilhado (Mintz & Wolf 1967: 187) e fomenta a criação de uma rede de solidariedade na comunidade, tornando o ambiente social mais estável e seus membros, mais interdependentes e seguros (: 188). De acordo com Mintz e Wolf, o compadrio é funcional em contextos onde prevalecem as relações face a face e a família é a unidade básica de produção. Após rápida análise de cinco pequenas comunidades latino-americanas com diferentes tipos de inserção no capitalismo industrial, os autores concluem que o compadrio consiste na tentativa de retardar o processo de incorporação de grupos tradicionais à economia de mercado (: 196).

No caso dos apiakás, o compadrio não responde apenas a uma necessidade de ordem social e econômica, responde igualmente a uma necessidade de ordem simbólica

e política, pois a intensificação de laços de solidariedade com base no idioma do parentesco sustenta a auto-imagem da comunidade como grupo de parentes e favorece a consolidação de vínculos supra-aldeãos e interétnicos. Num pequeno artigo de 1943, Lévi-Strauss trata da instituição do cunhadio entre os nambiquaras (família linguística isolada), que lhe chamara a atenção quando do primeiro encontro entre dois subgrupos que se fundiram posteriormente.¹⁸¹ A singularidade do evento reside no fato de que o idioma escolhido para o tratamento recíproco entre os homens não tenha sido o da fraternidade, mas o do cunhadio, sendo que os vocativos exprimiam uma relação entre um homem e seus aliados colaterais sem que tivesse ocorrido casamento. Daí a explicação oferecida pelo autor, segundo o qual a relação entre cunhados extravasa o domínio do parentesco, consistindo num modo de assegurar intercassamentos e assim amalgamar grupos sociais ou familiares previamente heterogêneos em uma nova unidade homogênea (Lévi-Strauss 1943: 407).

O compadrio ocidental foi rapidamente incorporado pelos tupis da costa, à época da conquista, devido à analogia que apresentava com o cunhadio. Apesar das aparências, Lévi-Strauss aponta para a diferença estrutural entre o compadrio europeu e o cunhadio ameríndio, afirmando que, enquanto na sociedade latino-mediterrânea verifica-se que o vínculo místico pode se tornar um vínculo de parentesco real por meio do casamento (já que o compadre é um cunhado em potencial), para os nambiquaras contemporâneos e os tupis antigos é o parentesco real que fornece o modelo para estabelecer relações mais amplas (: 408). Entre os apiakás, pode-se dizer que dois casais de compadres se tratam como afins, assim como os forasteiros usualmente se tornam cunhados(as) ou genros(noras).

Para os apiakás, a relação de compadrio soma-se às alianças matrimoniais em regime cognático no sentido de criar mais parentesco, novas aldeias e laços mais fortes entre aldeias, ampliando-se e intensificando-se os vínculos em escala regional. É possível dizer, assim, que o espaço é o princípio relevante para organizar a vida social, o que tem repercussões políticas importantes, na medida em que a observação das regras do modo de vida comunitário consiste num dos principais critérios de atribuição de identidade étnica apiaká, a expensas de sinais culturais diacríticos; afinal, quem vive como parente por um longo tempo acaba se tornando, de fato, parente, geralmente pela via do casamento.¹⁸²

¹⁸¹ Os nambiquaras praticavam o casamento entre primos cruzados.

¹⁸² Viveiros de Castro propõe que, em toda a Amazônia, observam-se “socialidades pautadas pela

Combinando fisiologia e reflexão sobre o social, os apiakás explicam a proibição de casar com a prima “legítima” (prima cruzada ou paralela) pela proximidade excessiva do sangue: “A gente não casa com prima legítima porque o sangue é muito perto; agora, com a filha da prima a gente pode casar, porque o sangue já é mais longe. Casar com branco, munduruku, kaiabi é ruim, porque dá muita desavença, briga. O bom é casar com pessoa conhecida, aí não dá briga”, contou-me um velho apiaká. O casamento entre primos de primeiro grau (“legítimos”) é concebido como imoral, embora eu tenha registrado alguns casos; os apiakás comparam a regra de casamento munduruku com a sua própria: “Para eles, é bom casar com a prima legítima, mas com a gente é diferente”, dizem. A prática de casamento com parente distante deve ter recebido um reforço ideológico suplementar, em meados do século XX, da parte dos missionários jesuítas, que pregavam a proibição católica de casamento com a prima “legítima”.¹⁸³

Como se vê, o cálculo genealógico apiaká é combinado ao critério da convivência (que, por sua vez, remete ao fator residencial) para produzir “bons casamentos” ou casamentos à boa distância, aqueles que não suscitam conflitos, quais sejam, aqueles que se dão entre membros de famílias extensas distintas, que estabeleceram uma relação harmoniosa, contribuindo para a coesão da comunidade, que pode assim continuar a se ver como grupo de parentes, ou então para reforçar laços entre comunidades distintas.¹⁸⁴ A medida de distância que faculta ou veda o casamento entre duas pessoas consiste, portanto, na combinação de três fatores: o critério

distinção entre o próximo e o distante, pela predominância da residência sobre a descendência, da contiguidade espacial sobre a continuidade temporal, da ramificação lateral de parentelas sobre a verticalidade piramidal de genealogias” (Viveiros de Castro 2002: 130). O autor destaca a noção de troca do campo do parentesco e afirma que a troca amazônica consiste na predação ontológica, sem demonstrar, contudo, o vínculo necessário entre esta e a afinidade potencial. Por outro lado, ele indica, acertadamente a meu ver, a assimetria entre a consanguinidade e a afinidade nesse contexto etnográfico, afirmando que “O gradiente de distância é o terreno por excelência da performance, da interação entre norma e ação, estrutura e história” (: 133) e chamado a atenção para o fato de que “é preciso verificar quais os conteúdos que o gradiente de distância recebe em cada caso” (: 134).

¹⁸³ Com relação à transformação histórica do casamento entre primos cruzados de uma possibilidade para uma proibição, verificada entre os povos nativos do Baixo Urubamba, Gow apresenta a justificativa dada pelos indígenas, de que os missionários franciscanos desaprovavam este costume (Gow 1991: 148). O sistema de parentesco dos povos do Baixo Urubamba apresenta diversas semelhanças com o dos apiakás, a saber: ausência de regra de casamento de primos cruzados e do modelo de aliança simétrica; vigência de parentesco cognático ou bilateral; possibilidade de os cônjuges morarem na aldeia dos parentes de qualquer um deles (ambilocalidade); casamento com parentes “distantes” e falta de interesse na identidade categorial do cônjuge, o que indica um sistema de parentesco caracterizado pela recusa ao fechamento (Gow 1991: 199).

¹⁸⁴ É digno de nota que pessoas não diretamente aparentadas ou remotamente aparentadas com os homens e mulheres mais velhos das aldeias (um FFfim de um ego na faixa dos sessenta anos, por exemplo) os chamam convictamente de *titio*, *titia*, *vovô* ou *vovó*.

etnofisiológico (grau de proximidade do sangue), o fator geracional e a qualidade da interação social: a filha do filho da filha do irmão do pai que more na mesma aldeia onde vive um ego masculino, por exemplo, é considerada uma cônjuge adequada, embora ninguém apele para o fator genealógico para justificar a legitimidade do casamento.

A ausência da regra de casamento de primos cruzados entre os apiakás aponta para a inexistência de categorias afins *a priori*. Se a aliança não é herdada, se não perdura ao longo das gerações, não se verifica aquela oposição entre parentes consanguíneos e afins anterior ao casamento que, de acordo com L. Dumont (1953), caracteriza o sistema dravidiano. Entre os apiakás, tudo indica que os afins são apenas o resultado de casamentos específicos. Por sua vez, a importância maior desses afins é produzir consanguíneos. Neste sentido, observam-se dois tipos de casamento com repercussões idênticas: i) com forasteiros conhecidos, que não transmitem afinidade, união mais comum entre os anos 1960 e 1990 e ii) com consanguíneos afastados que são tornados afins apenas pela via do casamento, mas cuja afinidade não é transmitida para as gerações seguintes, união cuja frequência tem aumentado desde os anos 1990.

A ênfase do parentesco apiaká recai sobre o casamento, sobre o casal propriamente, que deve produzir consanguíneos; a afinidade, assim reduzida ao mínimo necessário, exprime-se de modo mais ou menos tênue no campo das atitudes de parentesco, a saber: i) entre cada cônjuge e seus sogros, no sentido de maior respeito e evitação; ii) entre os pares de sogros, que passam a se tratar com alguma deferência após o casamento dos respectivos filhos; iii) entre o marido e os irmãos da esposa, que passam a colaborar em algumas atividades, como a construção da casa e a abertura da roça, e também a apoiar-se mutuamente na esfera política; iv) entre a esposa e as irmãs do marido, que passam a colaborar na preparação de farinha de mandioca e na socialização dos filhos; v) entre dois casais de compadres, que se tratam com deferência. Um casamento entre pessoas de duas famílias extensas não enseja a expectativa de novas alianças ou proibições entre elas; não existe nada como a formação de grupos que devem ou que são impedidos de replicar alianças entre si. Os afins não são fundamentalmente “outros”, não carregam aquele peso de mal necessário como ocorre entre os sanumás (Ramos 1990: 163), para dar um exemplo contrastivo.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Ramos (2006) explica que, entre os sanumás, que desenvolveram um sistema desarmônico, com descendência patrilinear e residência matrilocal, a afinidade, cuja expressão mais pungente é a díade genro-sogra, implica tensão e assimetria, ao passo que a relação entre consanguíneos, especialmente

Mas, embora a afinidade não tenha grande rendimento simbólico a nível local, ela parece servir como modelo para as relações com não co-residentes em geral. Relembro aqui a narrativa de origem dos apiakás misturados, que faz referência ao casamento entre o seringalista Paulo Corrêa e uma mulher apiaká (ver capítulo 1). A relação de afinidade expressa na instituição do cunhadio ocupa lugar de destaque na narrativa, que tematiza o fim do período das guerras de vingança e o início de um novo tempo, marcado por um estilo de vida diferente, qualificado como civilizado. Do ponto de vista dos apiakás, a união de uma mulher apiaká com aquele civilizado deveria consolidar também uma aliança em termos políticos e econômicos, expectativa frustrada não apenas pelo afim poderoso como também pela mulher, a qual se voltou contra o próprio povo.

A afinidade ocupa um papel complexo nas filosofias tupis, articulando-se ao padrão de residência e à organização política de modo singular. Endossando a tese de H. Clastres, Viveiros de Castro estabelece que a vingança tupinambá era uma vingança contra a morte e contra a afinidade – as bases da condição humana e da sociedade (Viveiros de Castro 1986: 680). Por seu turno, os arawetês creem que a pessoa se realiza plenamente apenas na morte, quando passa para o reino do Além, universo da afinidade. A célebre equação tupi entre inimigo e cunhado (*tovaja*) apontaria, assim, para o valor político da uxorilocalidade e do casamento avuncular praticados pelos tupinambás.¹⁸⁶ De acordo com esse autor, entre os tupis e também entre os povos guianeses, tais práticas integram uma “estratégia geral de endogamia, que inflete ou cria soluções residenciais *a posteriori* – sempre a partir de um “atrator uxorilocal” de base, mas do qual se quer e se pode (...) escapar” (: 686).

A uxorilocalidade tupi operaria a abertura do sistema de parentesco ao evento, e responderia em parte pela instabilidade e pela frouxidão morfológica das aldeias. O líder-guerreiro era antes de tudo um sogro e um chefe de maloca, e as aldeias tupinambás eram agregados de malocas fundados na afinidade e voltados para a guerra, sendo que o prestígio derivado do número de inimigos mortos em combate permitia aos homens escapar à residência uxorilocal, reter os filhos homens, atrair genros, ter casamentos poligâmicos e fundar novas malocas (: 689).

irmão e irmã, é marcada por absoluta lealdade. A formação de linhagens (bem como sua manutenção) depende da rara possibilidade de alguns homens não precisarem deixar a aldeia natal para se casar (Ramos 2006: 10).

¹⁸⁶ A equação contempla ainda o cativo de guerra e é um importante classificador de alteridade para os tupis (Fausto 1992).

Como vimos, também entre os apiakás a uxorilocalidade é uma expectativa à qual o homem pode furtar-se, especialmente quando se trata de homem de prestígio – prestígio este que é obtido não mais na guerra, mas sim na relação exitosa com forasteiros poderosos. Geralmente, os homens influentes apiakás conseguem reter filhos e atrair genros sem causar descontentamento à família destes, pois se sabe que ele terá acesso a bens industrializados e poderá tornar-se igualmente um homem influente, o que acabará beneficiando, em alguma medida, sua família de origem.

A caracterização da comunidade apiaká como universo do parentesco e da semelhança, que se relaciona com o exterior de modo ambíguo, ecoa o modelo elaborado por P. Rivière para a Guiana, região na qual o parentesco constitui o principal idioma das relações sociais, propiciando-lhes uma continuidade ordenada (Rivière 2001: 13).¹⁸⁷ No prefácio à edição brasileira, Rivière, valendo-se da tipologia proposta por P. Descola (1992),¹⁸⁸ distingue os povos da Guiana dos povos tupi-guaranis estudados por Viveiros de Castro com base na forma como eles se relacionam com diferentes “outros” – pessoas, seres naturais e sobrenaturais. Ainda que todos esses povos partilhem um sistema “anímico” (aquele em que a sociedade fornece o modelo para a relação com a natureza, em oposição a sistemas totêmicos), os primeiros fariam do conceito de troca o cerne de suas ideias sociais e cosmológicas (modelo da reciprocidade), enquanto os segundos baseariam suas relações com o exterior na guerra e na vingança (modelo da predação).¹⁸⁹

¹⁸⁷ No que se refere à residência, fator central da organização social guianense, Rivière afirma que a única regra expressa na região é a obrigação de morar com todos os parentes, uma impossibilidade de ordem prática que cabe ao chefe administrar. Ver também Overing 1973, 1981.

¹⁸⁸ Em diálogo com as teses de Marx e Lévi-Strauss sobre as relações diferenciais que as sociedades estabelecem com o meio ambiente, Descola (1992) focaliza os princípios de identidade e diferença que organizam a prática e postula uma homologia entre a forma como uma sociedade concebe a “natureza” e a forma como concebe “os outros”. O autor define animismo como uma forma de objetificação social da natureza em que os seres naturais têm o status de pessoas que exibem emoções e habilidades humanas e atributos sociais (falam, se apaixonam, têm regras de parentesco e normas de conduta); a relação que os humanos estabelecem com eles é da ordem da metonímia, manifestando-se sob a forma de relações de proteção, sedução, hostilidade, aliança ou troca de serviços (Descola 1992: 114). Natureza e sociedade não são, portanto, separadas por fronteiras ontológicas. Muitos sistemas anímicos amazônicos baseiam-se numa visão do mundo como um grande circuito fechado no interior do qual circulam substâncias, almas e identidades necessárias à perpetuação equilibrada da ordem social, ameaçada pela morte (: 116). Os modos de representação da relação com a natureza consistem numa padronização específica da interação mente-matéria; sua análise pode ajudar a explicar o grau diferencial de transformação das sociedades, na medida em que algumas são capazes de reter esquemas de prática por mais tempo que outras, em face de mudanças de ordem econômica, política e organizacional (: 123).

¹⁸⁹ Arhem (1996) demonstrou, por meio da análise do material makuna (tukano), que existem sistemas que combinam elementos anímicos e totêmicos. Os makunas pensam toda morte como predação e reconstróem esta relação em termos de troca, que contribui para a regeneração da vida (Arhem 1996: 189).

Bem, a análise desenvolvida até aqui nos autoriza a dizer que os apiakás, que são tupi-guaranis, concebem suas relações com o mundo exterior à aldeia no horizonte da troca, em que pese a relação de inimizade secular com os kaiabis. Nesse sentido, as transformações que têm lugar nas festas de branco (imitação) e nas alianças matrimoniais com forasteiros (familiarização), analisadas no capítulo 3, indicam que, para os apiakás, a alteridade não é sinônimo de perigo apenas: ela é também uma necessidade e um desejo. Além do mais, concebe-se que a co-residência é capaz de mitigar a porção animal da pessoa, bem como a alteridade dos parentes afastados e dos forasteiros.

Viveiros de Castro afirmou que a filosofia social dos povos da Guiana é a que mais se aproxima daquela dos tupis, com uma diferença importante: ambas as filosofias exibem um desejo de endogamia que dissolva e dispense a afinidade, mas, enquanto os guianeses postulam uma imagem do exterior como pura negatividade (o que Rivière qualificou como “ficção”), os tupis demonstram uma necessidade absoluta do Outro, a qual informa sua concepção de pessoa (Viveiros de Castro 1986: 682).

Discutindo a vigência do sistema dravidiano na Amazônia indígena, Viveiros de Castro afastou-se dos conceitos dumontianos de hierarquia e englobamento dos contrários e empregou o contraste entre dado e construído, no qual R. Wagner se apoiou para analisar povos melanésios. Viveiros de Castro propõe então que, na Amazônia, e especialmente na Guiana, mesmo nos casos em que não há afinidade real (matrimonial), a afinidade (potencial) predomina sobre a consanguinidade enquanto princípio relacional (Viveiros de Castro 2002: 411), surgindo como o “dado”, ou seja, como “operador cosmológico”, modo genérico da relação social e fundamento da ligação entre grupos locais que se pensam como parentelas endogâmicas. Este autor afirma que, no contexto amazônico, consanguinidade e afinidade não são categorias descontínuas, mas pólos de uma estrutura em desequilíbrio perpétuo. A afinidade seria, assim, o princípio de instabilidade responsável pela continuidade do processo de parentesco (: 432), respondendo por aquela “abertura ao Outro” que, nas palavras de Lévi-Strauss, caracteriza o pensamento ameríndio. Embora a generalização desta tese para todos os povos amazônicos seja um tanto forçada, ela se mostra útil para refletir sobre o caso apiaká.

Durante meio século, na falta de pessoas relacionadas de maneira apropriada com quem casar, os apiakás recorreram a pessoas de outras etnias, misturando-se. Entretanto, quando se realdearam, o(a) cônjuge forasteiro(a), devidamente

familiarizado, passou a atuar como reprodutor(a) de apiakás, sem transmitir afinidade, e os filhos desses casais, independentemente do gênero dos pais, passaram a ser classificados como apiakás. A situação histórica singular vivida pelos apiakás os levou a pensar a reprodução física do grupo como uma base sobre a qual novas relações poderiam ser construídas; assim, no momento atual, quando se preza uma comunidade harmoniosa, não convém acirrar divisões de caráter étnico. Nesse sentido, a capacidade de atrair pessoas provenientes de aldeias vizinhas pela via do casamento e de as “familiarizar” propicia o fortalecimento político dos apiakás como etnia, pois, quando concordam em viver entre e como os apiakás, os forasteiros também estão aceitando tacitamente ser classificados como apiakás. É digno de nota que os mundurukus, muito mais numerosos e politicamente mais fortes, aceitem tal situação com bastante tranquilidade.

Os conflitos matrimoniais de que falava o homem apiaká não se dão propriamente entre cônjuges, mas entre suas respectivas famílias extensas, sendo motivados principalmente por sovinice, eclodindo quando alguém que possui muitos objetos ou alimentos se recusa a distribuí-los, ou os distribui de forma insatisfatória. A harmonia na comunidade depende, portanto, da anulação cotidianamente forjada do estatuto de forasteiro de alguns cônjuges, ou seja, do êxito no processo de sua familiarização. Em sua dimensão propriamente simbólica, a comunidade seria a forma social contemporânea onde se constroi a consanguinidade a partir do que seria um inesgotável manancial do qual se pode extrair sociabilidade (o que Viveiros de Castro chamou de “fundo infinito de socialidade virtual”, 2002: 418). Nesse sentido, o parentesco tem de ser laboriosamente constituído por meio da partilha (e também da abstinência, no caso dos resguardos) de alimentos e valores morais e da dádiva de objetos. De outro modo, como demonstrei no capítulo 3, a troca mediada pelo dinheiro serve de modelo para todas as relações travadas fora da família extensa, isto é, com os “outros” – os apiakás moradores de outras aldeias, os mundurukus, os kaiabis e os brancos.¹⁹⁰

Assim, ao mesmo tempo em que sinaliza uma abertura para a diferença, o casamento com forasteiros permite aos co-residentes manejar, no próprio campo do

¹⁹⁰ O casamento com parente distante também vigora entre os povos nativos do Baixo Urubamba, os canelos quichua, os cocamilla e os shipibo-conibo, sociedades da Amazônia ocidental cujos sistemas de parentesco operam no sentido de produzir novas aldeias, e não no de replicar alianças prévias (Gow 1991: 198). De acordo com P. Gow, para esses povos a comunidade local é o centro de uma rede ampla de laços de parentesco e de alianças matrimoniais que se estende por um vasto território (: 199), exatamente como ocorre com os apiaká.

parentesco, lealdades fundamentalmente políticas, inclusive os vínculos entre aldeias distintas. Um certo grau de afastamento e de diferença é, pois, importante para conferir dinamismo às relações sociais e para assegurar o controle político apiaká. Além do mais, pode-se ver no valor atribuído pelos apiakás à convivência ou à co-residência um fator que, na segunda metade do século XIX, teria facilitado a integração de forasteiros pela via do casamento. Tal conjectura baseia-se no fato de que, a despeito dos deslocamentos forçados, os apiakás não foram totalmente removidos do território onde viviam desde o século XVIII, sendo que os arigós se adaptavam ao modo de vida indígena, e não o contrário, o que nos leva a constatar que a transformação da cultura apiaká não se deve tanto ao contato com povos radicalmente diferentes, mas sobretudo à depopulação causada por doenças contagiosas e massacres.

Como vimos no capítulo 1, a relação dos apiakás com os “outros”, os de fora da aldeia, apresenta um caráter ambivalente. Até meados do século XIX, eles guerreavam com povos vizinhos e colaboravam pacificamente com os brancos; embora os brancos sejam concebidos como parceiros em termos econômicos e políticos, o casamento com eles tem sido evitado nas duas últimas décadas; os kaiabis são inimigos fiéis de longa data, dos quais os apiakás não se separam. Enquanto desejam virar brancos parcial ou momentaneamente, os apiakás aceitam Outros como co-residentes (os Kamassori no Mayrob, os Pombos no Mairowy), embora os marginalizem.

No Mayrob, onde a parentela influente é a Morimã, vive há mais de 10 anos um segmento da parentela Kamassori, encabeçado pelo homem de no. 39 no Diagrama 3.1, proveniente do médio Teles Pires. Ele é um dos últimos falantes plenos do idioma, e o informante mais disposto, mas os apiakás parecem não perdoar o fato de ele ter vivido muitos anos entre os kaiabis, parentes de sua esposa. Embora os homens influentes reconheçam o valor político do saber deste homem, sua família é politicamente marginalizada e seus filhos têm dificuldades para encontrar cônjuges na aldeia. É como se este homem tivesse se “kaiabizado”, tornando-se diferente dos Morimã devido à convivência prolongada com os kaiabis.

No Mairowy, a família extensa dos Pombos é encabeçada pela viúva munduruku (no. 69) de um apiaká, o velho Pombo (no.68), que atuou como guaxebe de

seringalista em meados do século XX, cometendo violências contra o próprio povo.¹⁹¹ Esta mulher é amiga antiga da mulher apiaká que fundou, junto com o marido, a aldeia Bom Futuro e depois mudou-se para o Mairowy (ver capítulo 5). A viúva munduruku mora no Mairowy com seus quatro filhos adultos (três homens e uma mulher; nos. 73, 74, 75 e 76 no Diagrama 4.1), solteiros na faixa dos quarenta anos, dois netos adultos (nos. 78 e 79) e seus respectivos filhos e netos.

Os moradores da aldeia não demonstram nenhuma consideração para com eles, mas concordam em classificá-los como apiakás; dizem que são mal-educados, preguiçosos, “não batem bem da cabeça” e só sabem pedir.¹⁹² O cacique justifica a convivência incômoda pela longa amizade entre a viúva e sua própria mãe, mas recorda com frequência: “O pai deles matou muito apiaká e agora eles vivem aqui no meio da gente. Se fosse outro povo, não permitia isso.” Se é verdade que os apiakás toleram os Pombos e permitem que façam parte da comunidade, reservam-lhes contudo uma posição social periférica, tratam-nos como bode expiatório e, o mais importante, não lhes dão cônjuges.

A viúva do velho Pombo não se casou novamente, seus filhos do sexo masculino (nos. 73, 74 e 75) são celibatários e sua filha (no. 76) teve uma filha (no. 79) e um filho (no. 80) em uniões sexuais fortuitas. A mulher que aparece como no. 79 no diagrama tampouco se casou, mas teve cinco filhos em quatro uniões amorosas passageiras; tal mulher e seus três filhos mais novos (nos. 85, 86 e 87) vivem na casa e partilham a roça do filho mais velho (no. 88), que se casou com uma moça que não pertence à família mais influente na aldeia (no. 84). A viúva (no. 69) mora com os quatro filhos celibatários, que se beneficiam de sua aposentadoria; apenas um deles possui roça, sendo que a filha (no. 76) tem parte na roça de seu filho (no. 80), que é casado com uma munduruku separada proveniente da Missão Cururu (no. 81). Outra filha do velho Pombo (no. 77) casou-se recentemente, em segundas núpcias, com um homem da parentela Kamassori (no. 78), e vive com ele e os filhos pequenos na aldeia PIn Teles Pires; este homem é filho do irmão da mulher (no. 38) que mantém uma longa relação de amizade com a viúva munduruku. A filha do primeiro casamento da mulher de no. 77 casou-se, por sua vez, com um homem da parentela Morimã (no. 42), que não é influente no Mairowy.

¹⁹¹ Os Kamassori e os Morimã costumam dizer que o velho Pombo era guaxeba de Paulo Corrêa, o que é cronologicamente improvável (o seringalista faleceu antes de 1910), mas muito significativo do ponto de vista simbólico.

¹⁹² Não foi possível identificar o problema mental que com efeito acomete dois deles.

Por sua vez o irmão do finado Pombo (no. 67), um sexagenário casado com uma mulher munduruku, mora numa casa distante poucos quilômetros a jusante do Mairowy; sua família extensa é classificada como ribeirinha e visita a aldeia com frequência. Quando os filhos do velho Pombo se sentem especialmente insultados, costumam passar alguns dias na residência desse casal, fato que exaspera os membros da parentela Kamassori porque depõe contra a imagem de harmonia na comunidade. Apenas a geração -2, que compreende pessoas menores de 20 anos, parece fornecer cônjuges legítimos para a família influente da aldeia; tanto assim que se comentava que a garota de no. 87 no diagrama estava namorando um rapaz da parentela Kamassori; por seu turno, a moça de no. 83 casou-se com o irmão do no. 42. Os nos. 85, 86, 89 e 90 ainda não tinham idade para casar em 2007. Parece que a convivência intensa, geração após geração, apaga as mágoas passadas, pois as pessoas da parentela Kamassori dizem que os descendentes da geração -2 dos Pombos são “diferentes” de seus pais, não são “doidos” como estes.

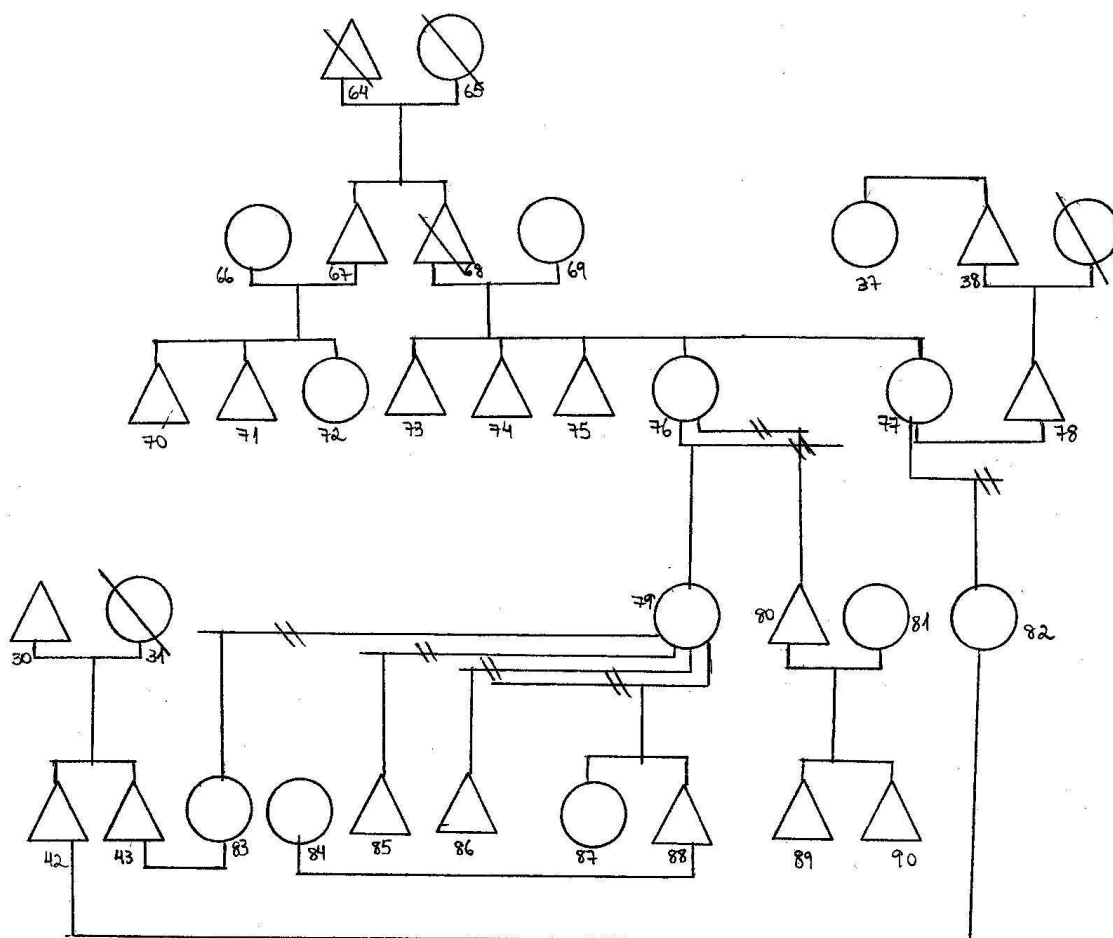


Diagrama 4.1: Família extensa dos Pombos, Mairowy (Estão reproduzidas as seguintes posições do Diagrama 3.1: 30, 31, 37, 38, 42, 43)

Os Pombos não são os únicos co-residentes a representar a memória viva de um passado de violência e exploração econômica. No Mairowy vive também a filha de um antigo guaxebe de um patrão da “colocação” Veneza (ver Figura 1.1), que existiu nos anos 1970, no baixo Teles Pires, onde trabalharam muitos apiakás. Esta mulher é casada com um homem da parentela Kamassori (no. 95 no Diagrama 5.1, no próximo capítulo), com quem tem oito filhos, sendo que o primogênito age como um homem influente em potencial. A irmã mais velha desta mulher mora hoje no Mayrob; ela é viúva do antigo cacique, André Morimã (no. 16 no Diagrama 3.1), que se casou com ela em segundas núpcias, e por isso goza de certo prestígio na comunidade.

Tais “outros” internos parecem ser concebidos como repositório vivo da história dos apiakás. Por sua vez, os kaiabis do Tatuí são vistos como eternos rivais, com os quais os apiakás mantêm uma relação de hostilidade necessária, mais ou menos velada. Já os mundurukus do baixo Teles Pires são vistos como aliados instáveis. Os brancos são a fonte de mercadorias, a baliza do comportamento civilizado e o meio de acesso aos direitos constitucionais.

Com todas essas categorias de pessoas, os apiakás se relacionam de modo diplomático, empenhando-se em estabelecer uma interação amistosa. Neste sentido, as festas e os jogos de futebol entre times de diversas aldeias, ocasiões em que se dão mostras de hospitalidade, são dispositivos que intensificam os laços supra-aldeãos e compõem uma rede social na região delimitada pelos rios Juruena e Teles Pires, no interior da qual circulam objetos, pessoas e informações. Agora nos voltaremos para o aspecto propriamente político da organização das aldeias apiakás e para a forma como elas estão interligadas.

Capítulo 5- Política comunitária

Um tipo de sociedade se distingue de outro em razão de uma *mise en forme* das relações entre homens, classes ou grupos, cujo princípio está ligado ao modo de se gerar e de se representar o poder
C. Lefort, *Desafios da Escrita Política*

Como ocorre entre vários povos amazônicos (Gow 1991; Kracke 1978; Rivière 2001, entre outros), a existência das aldeias apiakás é em grande parte produto da ação dos caciques. Algumas informações sobre a chefia apiaká encontram-se nos capítulos anteriores, mas aqui analisaremos mais detidamente a forma e a função da chefia contemporânea, a partir do processo de constituição de aldeias na segunda metade do século XX.

Para ser cacique, um homem deve demonstrar habilidade para conduzir os assuntos que dizem respeito à coletividade; os principais atributos de um cacique são a eloquência, a generosidade e a moderação. Uma lista de qualidades é partilhada em maior ou menor medida pelos caciques que conheci: auto-confiança, empatia, sagacidade, serenidade, diligência, curiosidade, ousadia, narcisismo, altivez, competitividade, carisma. A figura do líder-sogro, proeminente até os anos 1990, vem perdendo espaço para a figura do líder-diplomata, que conhece o funcionamento do mundo dos brancos.

Em linhas gerais, o que leva uma família extensa a permanecer numa determinada aldeia é a medida de seu próprio bem-estar; quando há abundância de caça, peixes e frutos no entorno, quando a terra é fértil e em quantidade suficiente para as roças, onde as acusações de feitiçaria se mantêm em nível tolerável, quando além disso há escola para as crianças, remédios e alguma circulação de bens industrializados, isto é, quando se trata de uma comunidade próspera, bonita e salubre, o contingente populacional tende a aumentar. Como vimos no capítulo 3, uma vez cumprido o serviço da noiva, a nova família conjugal pode se mudar para onde melhor lhe aprouver; usualmente buscará uma aldeia onde pelo menos um dos cônjuges tenha parentes e/ou compadres, mas o principal critério de escolha será o estado moral e material da comunidade, considerado de responsabilidade do cacique, que assim atrai seguidores e obtém prestígio.

O cacique apiaká contemporâneo é antes de tudo um intermediário entre o mundo da aldeia e o mundo exterior, povoado por antigos inimigos indígenas e pelos brancos, Outros com os quais os apiakás estabelecem relações de naturezas variadas.

Pode-se afirmar que a comunidade apiaká é voltada para fora (Gow 1991: 276) e que a parceria comercial (por oposição à partilha e à dádiva) é o modelo das relações estabelecidas pelos homens influentes no mundo exterior à aldeia (Gell 1992: 158). Com efeito, para existir, a comunidade depende da regularização jurídico-administrativa do território, e os elementos materiais que a caracterizam – tacho de farinha, voadeira, escola, posto de saúde, fármacos, aparelho de TV etc. – devem ser adquiridos fora dela, junto aos brancos, sendo que a forma encontrada pelos apiakás para os obter foi a diplomacia. A homogeneidade social e a valorização das relações internas à aldeia tampouco caracterizavam a sociedade dos tupinambás, ancestrais dos apiakás.

De acordo com F. Fernandes (1949), nas esferas em que atuavam os guerreiros, pajés e chefes vigoravam processos competitivos de interação social, infletindo o caráter cooperativo dos demais setores da organização social, evidenciando-se o duplo caráter competitivo-cooperativo da organização social tupinambá. O conselho de chefes era a única esfera política da sociedade tupinambá, com atribuições executivas e deliberativas, especialmente com relação à guerra. Este conselho era liderado pelos anciãos, embora os pajés desempenhassem aí papel importante, na medida em que eram os intermediários entre os antepassados e os homens comuns. O conselho levava os membros de um grupo local ou de uma tribo a se comportarem como componentes de uma unidade social mais ampla que a família extensa, voltada para o exterior.¹⁹³

A coletividade apiaká se vê propriamente como “comunidade” no discurso do cacique. Se pensarmos a chefia como um conjunto de funções relativas à coletividade, que visa a formação e a manutenção do grupo e a evitação de sua fissão (Kracke 1978),¹⁹⁴ temos que, por um lado, o cacique deve negociar com os forasteiros e agentes do Estado e, por outro lado, deve zelar para que os co-residentes sigam a ética da

¹⁹³ Lembro que a sociedade araweté é igualmente voltada para o alhures e o além, a autoridade do cacique derivando da relação que estabelece com Outros: deuses, mortos e inimigos (Viveiros de Castro 1986: 319). Para os arawetés, o líder é aquele que começa uma ação, não o que a ordena (: 302), aquele que não tem medo-vergonha de se destacar, de propor empresas (: 305); ele não tem poder, mas alguma ascendência sobre os co-residentes; ele é bem posicionado genealogicamente e condensa atributos diversos: personalidade forte, líder de família extensa, domínio da oratória, capacidade de forjar alianças produtivas. Entre os teneteharas, os verdadeiros chefes são os chefes de família extensa (Wagley & Galvão 1961: 172).

¹⁹⁴ Kracke (1978) elaborou uma interessante análise da chefia kawahiv a partir do diálogo com a psicologia, o que o aproxima do *insight* de Lévi-Strauss (1944) sobre os materiais psicológicos crus a partir dos quais toda cultura é feita: “há chefes porque há, em qualquer grupo humano, homens que, diferente da maioria dos companheiros, apreciam o prestígio *per se*, têm um forte sentimento de responsabilidade e para quem o peso dos negócios públicos traz recompensa.” (Lévi-Strauss 1944: 31).

moderação e se tratem como parentes (ver capítulos 3 e 4). O cacique deve “dar o exemplo” e “tomar a frente” nos empreendimentos coletivos; o cacique jamais ordena: ele “convida” a iniciar um trabalho ou uma reunião; é ele quem organiza as festas, as expedições de caça coletivas e a operação de derrubada da mata para novas roças;¹⁹⁵ as pessoas o procuram para ouvir conselhos quando há desentendimentos entre moradores de duas casas e também para pôr fim a brigas durante as festas; ele deve, ainda, manter boas relações com os demais caciques apiakás e os caciques de outras etnias das aldeias vizinhas. É o cacique quem escolhe o sítio para abrir uma nova aldeia, bem como seu nome; é ele quem autoriza uma nova família a morar na aldeia e a abrir uma roça; de outro modo, uma família que queira se mudar para outra aldeia deve antes conversar com ele.

O cacique ganha o respeito dos moradores da aldeia quando se comporta de acordo com o padrão moral estabelecido, quando demonstra hospitalidade para com os co-residentes e os forasteiros e quando obtém benefícios concretos para a comunidade. Viajantes que passaram pelas malocas apiakás no século XIX surpreendiam-se com a hospitalidade desses índios:

Os Apiacá eram hospitaleiros, embora recebessem visitantes desconhecidos com gritos e demonstrações guerreiras. O chefe, coberto de ornamentos, dirigia-se ao visitante e ordenava-lhe que ficasse. Isto feito, ele amarrava a canoa, dava-lhe uma rede na maloca e lhe oferecia chicha. Então eles lhe apresentavam suas esposas e filhos. Eles davam suprimentos e ornamentos de penas para os visitantes europeus, pedindo ferramentas de ferro em troca. Embora perfeitamente honestos entre si, sua avidez por ferramentas de ferro levou-os a roubar dos brancos em 1819. (...) (Nimuendaju 1963a: 317)

Mas o cacique não atua sozinho; a seu lado estão a cacica (sua esposa), um vice-cacique (normalmente um filho, genro ou compadre) e sua esposa (a vice-cacica) e diversas outras “lideranças” masculinas e femininas que atuam no sentido de favorecer a cooperação e o sentimento de solidariedade entre os co-residentes. De sua própria perspectiva, o cacique realiza pouco trabalho braçal (a única casa da aldeia em que frequentemente falta farinha de mandioca é a sua); ele fundamentalmente coordena atividades coletivas, orchestra a obtenção de consenso nos negócios polêmicos nas reuniões no salão, lida com forasteiros e viaja para lugares distantes para resolver os problemas e satisfazer as necessidades da comunidade. Um bom cacique, portanto, é aquele que utiliza um certo estilo retórico (ele deve “falar forte” quando necessário)

¹⁹⁵ A distribuição festiva de comida e a coordenação da abertura da roça coletiva também são duas das principais atribuições do cacique kawahiv (Kracke 1978).

para estabelecer o consenso, dirimir conflitos e mediar confrontos, bem como para traduzir o mundo dos brancos para seu povo.

Espera-se que os homens e mulheres influentes cuidem da comunidade como pais cuidam dos filhos. De fato os caciques dedicam muito de sua energia ao processo cotidiano de criação e manutenção de laços sociais e afetivos entre as famílias extensas que compõem a comunidade. Os apiakás assumem que a comunidade encerra perigos, desigualdades e desmedidas, e que as tensões fazem parte do dia-a-dia; embora no cotidiano as pessoas raramente se exaltem, por vezes os conflitos eclodem no salão, durante reuniões ou festas. O salão é o *locus* da política, da fala formal, dos negócios da comunidade, administrados principalmente pelos homens, que procuram resolver questões coletivas de modo pacífico. O salão evoca a *tekatawa* dos parakanãs orientais (tupi-guaranis), associada a uma concepção de chefia modelada não na figura do chefe de guerra, mas sim na figura do mediador, do propiciador da conversa (Fausto 2000: 226). Não é possível saber se os apiakás contavam com um espaço precursor do salão no século XIX, mas é muito provável que sua função no século XX tenha recebido um reforço ideológico da parte dos missionários influenciados pela teologia da libertação.¹⁹⁶

A respeito da adesão dos guaranis à fé católica, C. Fausto se pergunta “qual teria sido a brecha através da qual a mensagem cristã do amor universal e da irmandade entre os seres humanos penetrou no mundo vivido indígena” (Fausto 2005: 405). Cada povo reage à sua maneira a mudanças históricas profundas. Como vimos na Primeira Parte, os apiakás abandonaram as guerras de vingança somente na segunda metade do século XIX, num contexto de violenta depopulação causada por epidemias e por massacres ordenados por seringalistas, que levaram a um quadro de profunda desorganização sociocultural. Na primeira metade do século XX, algumas famílias sobreviventes do genocídio foram buscar refúgio junto a uma Missão no rio Cururu (PA), que atendia os antigos inimigos mundurukus; outras famílias dispersaram-se ao longo do baixo curso dos rios Juruena e Teles Pires, empregando-se de modo intermitente nos seringais que lá existiam, até serem convidadas a se reunir em torno de outros missionários, no Rio do Peixes (MT), e de outros inimigos, nem tão antigos assim: os kaiabis.

¹⁹⁶ A teologia da libertação, pensamento que ganhou força nos anos 1970, caracteriza-se pela opção preferencial pelos pobres e pela transformação de realidades injustas, tendo como células as Comunidades Eclesiais de Base; ela inspirou religiosos e teólogos progressistas, voltados para a prática pastoral (“viver com os pobres”) e que se interessavam pelas ciências sociais. Dois missionários que moraram por muitos anos entre os apiakás do Rio dos Peixes fizeram mestrado em antropologia.

Com os missionários franciscanos e jesuítas, os apiakás aprenderam o simbolismo cristão, do qual se apropriaram para construir um novo estilo de vida que exclui as práticas associadas à guerra e ao canibalismo. Agora, afirmam os homens influentes, suas guerras se fazem com papel e caneta, e apenas depois de muita conversa com o “inimigo”. No interior do complexo cenário interétnico em causa, os homens apiakás já não se definem como guerreiros, mas como mestres de oratória, e os brancos são o grande inimigo com o qual não se pode, entretanto, guerrear abertamente. Hoje, o discurso da comunidade, cifrado no idioma do parentesco, é o eixo da vida social apiaká. Vejamos de que maneira os processos de chefia (Kracke 1978) atualizam este ideal e expõem suas contradições e ambiguidades.

5.1- As aldeias apiakás no século XX¹⁹⁷

O termo em apiaká para cacique é *nhanderererekohára ga*, literalmente “aquele que cuida de nós”, expressão que explicita a centralidade do cuidado, da prática do parentamento também para a socialidade pública.¹⁹⁸ Até hoje o velho André Morimã (no. 16 no Diagrama 3.1, no capítulo 3), falecido nos anos 1990, é lembrado como modelo de cacique.¹⁹⁹ Filho de um homem e uma mulher apiakás sobreviventes dos massacres ocorridos no Juruena na virada para o século XX, André cresceu na Missão Cururu e passou a juventude cortando seringa no baixo Teles Pires. Conta-se que seu pai, o velho Norberto Morimã (no. 3 no Diagrama 3.1), liderou a operação de localização e pacificação da parentela Kamassori, na região dos tributários orientais do Juruena, nas primeiras décadas do século XX.²⁰⁰

Dentre as várias versões desta história, a mais detalhada é aquela narrada por um homem da parentela Kamassori, de 64 anos:

O finado Norberto tirou esse pessoal do mato. O padre, frei Hugo, mandou o Norberto vir de lá da Missão Cururu. Vieram com ele duas mulheres, uma era mulher do finado Norberto (Teodora, kokama), a outra era munduruku,

¹⁹⁷ Ver Figura 3.3 para as datas de fundação e localização de todas as aldeias mencionadas nesta seção. Ver Figura 1.1-Mapa Etno-Histórico para uma contextualização regional.

¹⁹⁸ Os guaranis *nhandeva* e *mbyá* estudados por Schaden nos anos 1940 chamavam o chefe religioso e o chefe de família extensa de *nhanderú* (“nosso pai”), sustentavam um princípio de chefia hereditária e tinham no “capitão” uma espécie de líder carismático, o representante da aldeia frente aos brasileiros (Schaden 1962: 99ss).

¹⁹⁹ Alguns de seus descendentes me disseram que ele era também pajé. Descendentes do finado Norberto me disseram o mesmo a seu respeito.

²⁰⁰ Nos anos 1940, durante a Segunda Guerra Mundial, ocorreu um novo *boom* da borracha na Amazônia meridional.

e o finado André Morimã era rapazinho. Escolheram o capanga, finado Rinaldo Paleci, que era apiaká, e a mulher dele, munduruku. Deixaram a canoa deles na boca do São Tomé (afluente oriental do Juruena) e começaram a andar por terra. Onde viam vestígio deles, mato quebrado, diziam: “Está por aqui.” “Está nada, está longe.” “Nós temos que achar esse pessoal.” O finado André andava com um saquinho de farinha nas costas, a mãe dele, com as panelinhas para cozinhar, a mulher do capanga levava uma cuia para tomar xibé, e assim foram. Quando estavam com dois meses no mato, nada! Trepavam num pauzão para procurar fumaça da aldeia deles, não viam nada; subiam numa serra, nada; olhavam por todo canto, tudo quieto. Já estava com dois meses no mato e a farinha deles findou, aí ficaram comendo só castanha com porco, tiravam palmito de açaí também. Um tempo desse (fim de julho), época de tocar fogo na roça, não viam fumaça. Aí andavam, andavam, andavam. Anoitecia, faziam fogo. Já estava chegando o fim do mês de novo, Norberto perguntou: “Pôxa, nós vamos passar uns três meses dentro do mato sem comer farinha, vocês aguentam?” “Aguentamos!” Iam de novo. Amanhecia, eles embolavam a redinha deles, faziam fogo para fazer merenda, merendavam e andavam de novo. Esse velhinho Norberto era danado mesmo para trepar em pau. Quando foi na derradeira subida da serra, ele olhou pra frente e viu a fumaça saindo longe. Aí ele ficou animado. Andaram muitos dias, viram de novo a fumaça. Eles ficaram animados: “Agora nós vamos ver nossos parentes!” Como é que uma pessoa anda assim, carregando forno pelo mato? Por que é? Por causa dos canoeiros (rikbaktsa), eles não queriam briga com canoeiro. Aí tocaram pra frente de novo. Logo apareceu de novo a picada da estrada deles. Foram andando devagar, sem fazer barulho, mas a casa deles estava longe ainda. Eles andavam o tempo todo pelo cerrado, fora do caminho. Quando um frenteiro cansava, o outro passava pra frente. Aí eles chegaram numa estrada mais nova. O velhinho falou: “Nós já estamos com seis meses.” Aí eles chegaram onde estava bem batido mesmo. Pousaram lá, a aldeia estava longe (cerca de 10 Km), eles estavam cansados. As mulheres deles tinham ouricinho de castanha para fazer *mutap*, socando, fazer mujiquinha... eles não tinham dente, também. Eu achava graça de ouvir os velhos contando isso. O velho Norberto disse: “Amanhã eu vou falar, vocês ficam aqui, caladinhos.” Ele dormiu perto da aldeia deles e foi de manhã; tinha o caminho de eles banharem, e tinha umas casas por cobrir. Nesse dia, não saiu ninguém para canto nenhum, ficaram para cobrir as casas deles. O velho estava escondido atrás de uma sapopemba, e o porto onde eles se lavavam estava bem ali. Uma menina trouxe o irmãozinho nas costas, cantando. Ele desceu, ficaram brincando dentro d’água. O velho Norberto só espiando, a mocinha não o viu. Ela se sentou para esfregar o irmão dela, aí o velho falou: “São vocês, eu ando atrás de vocês.” Essa mocinha saiu doida, gritando: “*Tapu’ynha, tapu’ynha!*” (Índio! Índio!) Caiu aqui e acolá, com o irmãozinho nas costas. Os trabalhadores escutaram: “Como é essa conversa, índio?” “Parece que é, o índio está pegando a menina!” Aí os guerreiros arriaram um monte de flecha, botaram no terreiro: “Agora nós vamos brigar mesmo!” A mocinha chegou contando que tinha *tapu’ynha* no toco do pau. Eles foram lá, levaram a mocinha, meio desconfiada: “*Tapu’ynha* é velho.” Um correu por cima do outro. Se o velho não falasse (em apiaká)... Aí falou pra eles. “Se for nosso parente, fala.” Aí ele disse (em apiaká) quem era ele, deu fala. Foi assim. Aí eles arriaram as armas e o levaram para a casa deles, explicaram: “Quando você quiser nos procurar, não vem com roupa, anda pelado como nós. Nós pensamos que era canoeiro, íamos passar o pau. Fala com a gente

no idioma que a gente responde.” Deram bebida para o velho, deram comida para o velho, ele comeu bastante. Conversa vem, conversa vai: “Hoje à noite nós vamos dançar um pouquinho. Chegou nosso parente, ele andava nos procurando, até que deu a fala, quase morreu, nós não sabíamos que era ele.” Mas ele tinha parente também nessa turma, parece que era uma irmã dele. “Se ele falasse português, ele tinha rodado, nós íamos pensar que era a turma do Paulo Corrêa, nós somos desconfiados.” Perguntaram se ele vinha sozinho, ele disse que não: “Por que não manda chamar seu pessoal?” Mandaram uma mocinha ir chamar o pessoalzinho dele, foi logo um bocado de mulherada: “Nós vamos trazer a mulher para ela comer conosco.” Aí que foi a conversa, o finado Norberto falou com meu pai, perguntaram se ele podia voltar outra vez, e o velhinho disse: “Não sei se o pessoal quer voltar, porque, do jeito que nós viemos, um sacrifício danado, com criança, não sei.” Dançaram até de manhã, aí perguntaram para os maridos das mulheres: “Munduruku tem aquele assim? Tem peito? Tem cheiro igual a nós?” Eles não conheciam. Nessa festa, era para eles falarem com os outros que vinham vindo, mas não deu. Eles são mais do que nós, muitos mesmo, muito apiaká. Norberto já estava acampado, já tinha casa. Aí vieram pra cá (Juruena) de novo.

Observo que esta versão não tem um final preciso, isto é, o narrador não explica para onde Norberto e seus companheiros foram após a festa nem tampouco por que esses apiakás se dispersaram após a visita. Em outras ocasiões, o narrador relatou apenas que seus pais se mudaram nessa época para a Missão Cururu, onde ele e seus irmãos cresceram. O pai do narrador, Leonardo Kamassori, era então cacique, assim como o fora anteriormente seu avô paterno, o “capitão” Benedito Kamassori. Nos anos 1940, os Kamassori enfrentaram uma epidemia de sarampo no rio Anipiri; dos dez irmãos do narrador, sobreviveram apenas três além dele próprio. Os velhos mundurukus com quem conversei disseram que seus pais lhes contavam histórias sobre festas com cabeças de inimigos realizadas pelos apiakás e sobre os colares e cinturões confeccionados com dentes de inimigos. Os mundurukus também afirmam que o Anipiri era território apiaká no início do século XX; com efeito, os apiakás provenientes do Pontal estabeleceram sucessivamente sete aldeias ao longo deste rio (ver Figura 1.1), cujos moradores frequentavam a Missão Cururu para trocar produtos da floresta por mercadorias. Os velhos apiakás dizem que deixaram o Anipiri porque lá não havia fartura de peixe e caça. Diga-se de passagem que a fartura alimentar é um ideal moral e estético para os apiakás.

Enquanto os mundurukus relacionavam-se com os apiakás de forma pacífica, continuavam a perseguir os kaiabis ao longo do rio Teles Pires e imediações até meados do século XX. Uma mulher kaiabi de 54 anos, casada com um apiaká, me disse que sua mãe lhe contava histórias de guerras envolvendo os três povos:

A mamãe sempre falava que a gente não devia dormir muito, tinha que ficar alerta de noite, porque podia vir índio bravo pegar a gente. Às vezes, o homem saía e, quando voltava para a aldeia, o munduruku tinha carregado todo o mundo. Canoeiro (rikbaktsa) também era bravo. Uma vez, uma amiga da mamãe escapou de morrer na mão do munduruku; ela fugiu por água, mas os índios comeram o filho dela, eles tiravam a ponta da banana branca e passavam no sangue da criança para comer...

Em suas festas, os mundurukus chamavam os kaiabis de “mutum” e os apiakás, de “porco”. Ela também relatou que os kaiabis gostavam de adotar crianças não-indígenas e que seus próprios pais cuidaram da mãe de um homem apiaká que hoje é seu co-residente; esta mulher apiaká sobrevivera a um ataque kaiabi nos anos 1960, no Rio dos Peixes, e foi criada pelos raptos dos pais. Nesta região, são raros os casamentos entre kaiabi e munduruku.

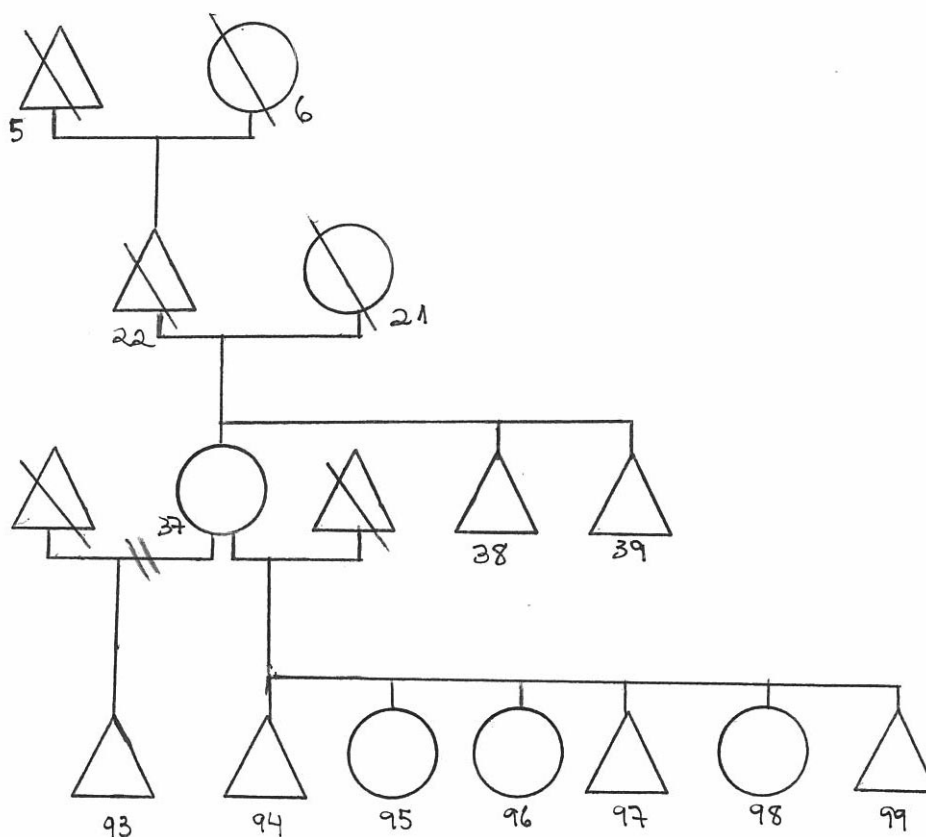


Diagrama 5.1: Parentela Kamassori (O nos. 5, 6, 21, 22, 37, 38 e 39 também aparecem no Diagrama 3.1)²⁰¹

²⁰¹ A mulher de no. 98 vive na cidade de Jacareacanga (PA).

Nos anos 1970, os descendentes dos Kamassori estabeleceram-se no baixo curso do rio Teles Pires, enquanto os descendentes dos Morimã separaram-se em famílias extensas que trabalhavam na extração de seringa, caucho e balata no baixo Juruena e seus afluentes, sem moradia fixa, tendo a vila da Barra de São Manoel como referência. Outras famílias extensas dispersaram-se ao longo dos afluentes do alto curso do Tapajós. O narrador da história transcrita acima vive hoje no Mayrob; sua irmã vive no Mairowy e seu irmão vive no PIn Teles Pires; a outra irmã sobrevivente da epidemia morreu há alguns anos, na cidade paraense de Itaituba.

Outra versão da mesma história, veiculada por velhos kaiabis, indica que Norberto teria sido obrigado por patrões a “tirar os parentes do mato” para que eles trabalhassem nos seringais nativos no Teles Pires. De acordo com esta versão, Norberto convenceu dezenas de apiakás a entrar numa grande embarcação fornecida por um seringalista; quando chegaram a uma cachoeira, os tripulantes brancos jogaram os velhos no rio, muitos adultos e crianças fugiram, percebendo que se tratava de uma emboscada, outros foram levados para o rio Cururu. Os apiakás afirmam que as pessoas que fugiram naquela ocasião permanecem “selvagens” no Pontal – são os “isolados” que eles tanto querem encontrar. Nesse sentido, enquanto a versão apiaká confere agencialidade ao povo (muitos não quiseram seguir com Norberto), a versão kaiabi representa os apiakás como vítimas (de uma emboscada).

Como já foi mencionado, no início dos anos 1960 o missionário jesuíta João Dornstauder, que pacificara diversos povos na bacia do Juruena, dentre os quais os rikbaktsas, tentava atrair os kaiabis para um lugar chamado Tatuí, no curso médio do Rio dos Peixes, margem esquerda.²⁰² Nesta época, as margens do Rio dos Peixes haviam sido tomadas por fazendas e pequenos povoados que ainda sobreviviam da indústria da borracha; a CONOMALI (Companhia Colonizadora Noroeste Mato-

²⁰² 1966 foi o ano da “Operação Cayabi”, a transferência dos kaiabis para o PIn Xingu, coordenada pelos irmãos Villas-Bôas, de acordo com os quais até os anos 1960 o vale do Teles Pires era uma área perigosa e inexplorada, mas, “a partir da notícia de que os caiabis, tatuês e apiacás estavam em paz com a Expedição, o vale começou a ser ocupado. Povoações, vilas e cidades começaram a nascer no grande vale: Sinop, Peixoto de Azevedo, Matupã e inúmeras outras.” (Villas-Bôas 1994: 516) Eles informam, ainda, que “desde que chegamos no vale do São Manoel ou Telles Pires vimos ‘lutando’ com índios arredios. Primeiro foram os caiabis, depois os tatuês, perseguimos os apiacás, agora os crenacarores. O vale do São Manoel ou Telles Pires, em verdade, era praticamente interditado ao avanço. Agora [1972], com as notícias que já correm sobre a paz no vale, com a emigração espontânea dos caiabis para o Xingu, seduzidos pelos nossos caminhos deixados no divisor, o retraimento dos tatuês para as bandas do Arinos, os apiacás fugindo para o longínquo divisor do Juruena, e finalmente os ‘gigantes’ (panarás) prestes a dar ‘fala’, o vale voltou a ser namorado pelos extrativistas da seringueira, da castanha e dos garimpos.” (: 529)

Grossense) tornara-se proprietária da “Gleba Arinos”, terreno onde foi fundada a cidade de Porto dos Gaúchos. A CONOMALI era a empresa que monopolizava a extração e o comércio do látex na região, famosa pelo fato de seus capatazes não usarem de violência com os trabalhadores, diferentemente das empresas concorrentes, que faziam dos castigos físicos e dos assassinatos a regra. Homens e mulheres que hoje têm mais de 50 anos contam histórias horrendas a respeito das condições de trabalho nos seringais administrados por outras empresas.

Numa de suas viagens pelo Juruena, o missionário deparou-se com uma família apiaká empregada da CONOMALI. Trata-se de um segmento da família extensa de Norberto Morimã, formado por filhos do seu terceiro casamento com uma mulher da etnia kokama, Teodora (no. 1 no Diagrama 3.1). No momento do contato com o missionário, este núcleo familiar estava composto da seguinte maneira: o filho mais velho do terceiro casamento de Norberto (no. 8) e sua esposa (no. 7), proveniente de Santarém (algumas pessoas me disseram que ela era negra; outras, que era saterémawé), além do irmão desta (não representado), que se casou com Teodora após a morte de Norberto; dois filhos solteiros do segundo casamento de Norberto; duas filhas casadas com arigós (uma delas é a no. 9).

Note-se que as famílias apiakás que se mudaram para o Tatuí decidiram abrir mão de obter dinheiro e mercadorias individualmente em nome de uma apropriação coletiva da terra e diversos bens oferecidos pelos missionários, tais como educação escolar e atendimento médico, assistência que, segundo contam os velhos apiakás, deveriam impedir que seus filhos sofressem os mesmos reveses enfrentados pelos antepassados. Estas pessoas mudaram-se para a aldeia Tatuí em 1967, onde permaneceram por apenas um ano, devido à hostilidade dos kaiabis. Fundaram então a aldeia Nova Esperança, na margem direita do Rio dos Peixes, quase em frente ao Tatuí, local que continuaram frequentando, devido à presença de missionários alemães e austríacos que haviam implantado ali uma boa infraestrutura. Os apiakás mais velhos recordam que, nos anos 1970, o Tatuí era uma aldeia muito bonita e rica; lá havia um grande hospital de alvenaria, escola, um grande depósito de borracha, barracão de mercadorias e cerimônias religiosas regulares.

O filho mais velho de Norberto, Paulo Morimã (no. 8 no Diagrama 3.1), era o cacique de Nova Esperança, mas não gozava de grande prestígio; sua esposa era acusada de feitiçaria e o casal era criticado por não receber bem os parentes em sua casa – receber bem revela-se, assim, uma importante prática política. No início dos anos

1970, André, o meio-irmão do cacique, que vivia no rio Anipiri (afluente oriental do Teles Pires, no curso baixo, perto da embocadura no Juruena), enviou uma carta ao Rio dos Peixes, queixando-se das condições de vida no Pará. O cacique fez uma viagem para lá e trouxe não apenas o meio-irmão, como também alguns mundurukus ligados a ele por meio do casamento de sua filha (no. 34). Os adultos de hoje comentam que Nova Esperança era uma aldeia grande e bonita: “Era muito maior que o Mayrob. Tinha muito boi, as casas formavam ruas, no barracão da cooperativa tinha muita mercadoria. Não fosse a briga deles, hoje lá teria mais de mil apiakás.”

A “briga” remete à cisão ocorrida na virada para os anos 1980, motivada por conflitos entre o cacique e seu cunhado arigó. As pessoas contam que a maioria dos moradores daquela aldeia frequentava a casa da irmã do cacique, casada com um arigó com certo tino comercial, que incentivava os parentes afins a vender castanha-do-pará por um bom preço e ajudava a administrar a cooperativa; este casal era generoso com as visitas: “Tudo o que tinha eu colocava para eles comerem; café, bolo, peixe... Se não tinha, eu não dava, mas se tinha, eu deixava comer à vontade”, explicou-me a mulher (no. 9), que hoje vive com o marido, filhos e netos na cidade de Porto dos Gaúchos. Aliás, a frase “Todo mundo que vem a minha casa come o que tiver, só não come se não tiver nada mesmo” é emblemática dos caciques apiakás. Seu marido (no. 10) me disse que seu cunhado “ficou com inveja” e começou a dizer que ele estava querendo tomar seu lugar; o conflito terminou com a expulsão desta família conjugal em 1979, chancelada pela Funai.²⁰³

Ocorre que, após algum tempo, aquele meio-irmão do cacique proveniente do Pará, inconformado com o que entendia como uma injustiça, expulsou o cacique e sua esposa da aldeia. Outras pessoas afirmam que os dois meio-irmãos brigaram por causa da venda de algumas cabeças de gado da comunidade.²⁰⁴ Paulo e sua esposa mudaram-se para os arredores do Arinos; outros membros de sua família extensa dispersaram-se por cidades e fazendas no vale do Arinos e os apiakás do Rio dos Peixes não voltaram a ter notícias deles.

Encontramos aqui o limite da plasticidade da organização social apiaká: quando as normas de convivência são desrespeitadas, quando falha o princípio de

²⁰³ O casal guarda até hoje a carta da Funai em que foi determinada a expulsão do arigó da aldeia. Sua esposa não podia conceber que ele fosse embora sozinho, e o acompanhou, juntamente com os filhos pequenos, deixando apenas o primogênito, casado com a filha de André. O casal lembra a história com ressentimento e nunca mais voltou ao Rio dos Peixes.

²⁰⁴ O rebanho havia sido doado à comunidade pelos missionários do Tatuí.

distribuição de comida e bens, a comunidade entra em crise e pode se cindir. O processo que culminou no abandono de Nova Esperança foi determinado pela falta de generosidade do cacique para com seus co-residentes e, conseqüentemente, pela ruptura da aliança com o parente afim. Mas é interessante observar que, embora a rivalidade tenha se estabelecido entre um homem e seu cunhado, ao falar sobre o conflito, os indígenas atribuem aos dois meio-irmãos a responsabilidade pela extinção da aldeia: “Era feio, brigava irmão com irmão!”, reiteravam.

A crítica parece dirigir-se então à incapacidade que aquelas pessoas demonstraram de fazer prevalecer os princípios coletivistas sobre os interesses individuais, o cunhado não-indígena surgindo como o exemplo de bom comportamento a reforçar a falta do cacique apiaká que se deixava influenciar pela esposa (no. 7) que, por seu turno, tampouco agia de acordo com o que se espera de uma cacica. De outro modo, pode-se ler este conflito como resultado da falta de habilidade do cacique para se relacionar com seu afim, tratando-o como inimigo, não como aliado. R. Laraia fala da existência de um grupo de irmãos numa mesma unidade residencial, aliada à convergência de interesses entre pais, filhos e irmãos, como um foco potencial de cisão, traço comum a vários povos tupi-guaranis (Laraia 1971: 182).

Muitos antropólogos insistiram no fato de que as emoções têm um peso político importante na Amazônia. Ao tratar da relação entre convivialidade e fissão aldeã entre os yaneshas, Santos-Granero focalizou os conflitos entre irmãos na história política e na mitologia desse povo, percebendo que naquele contexto a fissão aldeã percorre o caminho dos laços consanguíneos (Santos-Granero 2000: 275). Os apiakás com quem conversei relatavam com grande desgosto a história da desagregação de Nova Esperança e explicavam a dispersão de seus moradores pelo intenso mal-estar causado pelo desentendimento entre os meio-irmãos, indicando que a convivialidade havia realmente se esgarçado.

Os atuais homens influentes apiakás são unânimes quanto ao papel desempenhado pelo missionário João Dornstauder na ocasião do conflito em Nova Esperança: “Se ele não tivesse chamado os velhos para conversar, eles teriam voltado para o Pará, teriam se espalhado de novo, e hoje não existiria o Mayrob.” O missionário de fato convenceu o núcleo de André a se mudar para um ponto a jusante no Rio dos Peixes, na mesma margem direita. Quem “abriu” de fato o Mayrob, em 1982, foi um filho de André, Rodolfo (no. 29 no Diagrama 3.1). Logo André mudou-se para lá e tornou-se cacique, tendo este filho assumido a posição de vice-cacique. A liderança de

André era reconhecida pelos missionários do Tatuí, uma vez que, de acordo com várias pessoas que o conheceram, ele falava a língua apiaká, seguia as normas de conduta, era um homem trabalhador e sereno, procedia à distribuição de carne de caça e peixes quando obtida em grande quantidade e organizava festas de mingau. André havia se casado, em segundas núpcias, com a filha de um patrão que possuía um barracão no baixo Teles Pires (não representada). Sua esposa arigó esforçava-se, porém, para aprender a história, a língua e os costumes do povo e cuidava dos filhos do primeiro casamento e dos netos órfãos do marido. Além do filho solteiro que atuava como vice-cacique, André contava com o apoio de dois genros: o munduruku proveniente do Anipiri (no. 27) e o filho de sua meio-irmã (no. 25), a qual se retirara de Nova Esperança em 1979.

Os primeiros moradores do Mayrob foram, assim, os membros da família extensa de André, estruturada em torno das duas filhas casadas, além de dois filhos jovens de Paulo (nos. 23 e 24 no Diagrama 3.1). Após um ano mais ou menos, André começou a fazer viagens ao Pontal para convidar aliados mundurukus a viver no Mayrob, provavelmente devido à falta de cônjuges considerados adequados para seus filhos e netos (naquele momento, os apiakás não desejavam estabelecer alianças matrimoniais com os kaiabis do Tatuí). Foi assim que se mudaram para o Mayrob um filho e uma filha de casamentos anteriores de Sebastião Kixi (no. 27), além de alguns parentes mundurukus da esposa do filho de André, a mulher de no. 28 (não representados), pertencentes aos clãs Burum e Krepu.

Ainda nos anos 1970, D. Laura Kamassori (no. 37 no Diagrama 3.1) e seu segundo marido, um arigó, fundaram a aldeia Bom Futuro, no baixo Teles Pires, no território então dominado pelos mundurukus. Seu marido faleceu logo e ela permaneceu ali com um filho do primeiro casamento e quatro filhos do segundo casamento, além dos cônjuges destes e de uma amiga munduruku, viúva de um apiaká que atuara como guaxebe de um seringalista.

Rodolfo, filho de André, hoje com 54 anos, contou-me sua história de vida nesses termos:²⁰⁵

Depois que teve o massacre, espalhou tudo. De primeirinho, o nosso bisavô morava na Aliança; depois vieram para dentro do Anipiri, outra aldeiazinha, chamada Carrapichal. Depois eles abriram a Tamanqueira, na entrada de uma estrada que ia para a Missão Cururu. Aí enjoaram de lá, fizeram outra aldeia, lá na Maloca, ali a gente parou, cresceu. Ali pra baixo do Cristóvão,

²⁰⁵ A localização das aldeias mencionadas está representada no Mapa Etno-Histórico.

no rio Tele Pires, na boca do paraná, tem uma casa do lado do Mato Grosso, que  do Z e do Simão, depois tem outra mais pra baixo, perto de uma ressaca, onde hoje mora o Paulo; o pai dele morreu e ele ficou. Logo abaixo era a aldeia do pessoal do velho Paulo Kamassori, o Bom Jardim, do lado do Mato Grosso, bem na beira da serra, do lado de baixo tem uma ressaca. Lá eles fizeram umas seis casas; depois que eles saíram, morou um bocado de gente ali; velho Paulo e essa irmã dele que depois foi para o Pimental, a Terncia (filha dos nos. 21 e 22 no Diagrama 3.1), moravam lá. (...) Eu sa da companhia do meu pai, na Veneza, quando eu tinha uns 16 anos. Nós tínhamos uma maloca dentro do Anipiri, do lado do Pará, que se chamava Maloca mesmo, perto da Missão. Eu sa e fui trabalhar sozinho, aí achei essa Minerao (perto da barra do rio Ximari, do lado do Pará), e foi o tempo em que os Villas-Bôas estavam juntando todos os índios para levar para o Xingu. Eu andei pelo igarapé da Maloca, andava até aqui por trs, de canoa ou a p. Mas nunca ninguém encontrou esses que estão no mato, mas a gente via vestígio deles. E essa maloca aqui em Alta Floresta... tinha dois fornos de cobre que o pai desse velho Paulo Kamassori largou nas pedras, para eles buscarem; nunca foram, e o velho também não acertou mais o caminho. Esses fornos o pessoal de Alta Floresta achou esses tempos; era a única aldeia dos apiaká que tinha no rio Apiacazinho. A Minerao ia ser uma fazenda, mas os kaiabi entraram l, aí... Eu trabalhava cortando arroz, de canoa; eles plantaram no mês de janeiro, quando estava começando a amadurecer, a gente colhia de canoa, dentro do banhado. Aí meu tio foi pra lá, (Paulo Morimã) pai do Norberto, foi ver o irmão dele; parou na Veneza, onde meu finado pai morava. Lá tinha um regatão subindo, ele mandou recado pra mim, para eu descer, que ele queria conversar comigo, aí eu vim. Isso era ms de janeiro. Fizemos farinha, ainda voltamos, descemos de novo para a Barra, passamos uns três dias l, depois subimos para o Juruena. Primeiro, tinha o filho do velho Paulo (Morimã), Potoca – o nome dele era Renato –, morava l; nós fizemos farinha l; aí viemos aqui pra cima, onde o Simio Coelho mora hoje em dia – aquele velho  antigo ali! Nós paramos l mais dois dias, depois viemos para a boca do São Tomé; bem na pontinha ali tinha uma casa de perambulao dos apiaká mesmo, sempre a gente parava l. De l  que nós viemos pra cá, para o Mato Grosso. Nós ficamos uns seis dias de l até aquele garimpo da Murilndia, que estava começando. A gente sabia todos os contatos, o pessoal do garimpo tinha rádio, mas só se comunicava com Porto dos Gaúchos; aqui no Tatuí tinha o rádio da Missão, aqueles rádios de antigamente, sem ser desse aí que nós temos, era diferente. Aí comunicaram pra lá, com quatro dias o pessoal chegou l: o pai do Adriano e o Júlio Hermindo foram nos buscar. Aí nós chegamos à Nova Esperança, naquele tempo a aldeia era ali embaixo. Eu conheci minha velha no Pará. Nesse tempo mesmo, mês de janeiro, ela veio com o primo dela. A viagem foi um sofrimento danado, chuva noite e dia. Nós casamos na Missão Cururu; fomos de canoa, a mãe dela morava l. Quando tinha a Nova Esperança, eu cortava seringa; primeiro eu trabalhei em fazenda, não gostei, trabalhando para os outros... aí eu cortei seringa aqui (Mayrob). Tinha s mesmo a barraquinha de seringueiro, era só eu mesmo. Aí eu gostei daqui, comeei a abrir um pouquinho ali embaixo. Aí desci para o Pará de novo, passei mais dois anos l na Conceio, onde a mãe da Edite morava, quase na ponta, onde tem um mucajzal, e daquele lado tem um campo. Nós ficamos l e eles sempre entravam em contato pelo rádio. Na Primavera, tinha um regatão muito forte, chamado Sulta; ali era um povoadinho, com casa de comércio, todo o mundo ia

lá comprar; hoje em dia acabou tudo, só tem um matão. Nós ficamos dois anos lá, mas não dava, eu sempre lembrava do meu pai, aí a gente entrou em contato com eles e foram lá nos buscar de novo, meu finado pai foi atrás de nós, aí nós viemos de novo. O finado pai já tinha aberto aqui (o Mayrob), maior, com esses meninos, o Edson, o Elias, o genro dele que faleceu, finado Sebastião, com a esposa (Mirna). Na Nova Esperança, eles tiveram um conflito entre irmãos, ficou tudo abandonado lá, gado... eles tinham não sei quantas cabeças de gado, eles eram como que fazendeiros. Aí ficou tudo abandonado, boi tudo choco... Mandaram aviso pra mim, dizendo que já estavam morando aqui, como nós podíamos fazer? O velho também era um pouco bravo, não tinha muito conhecimento das coisas, não pensou em juntar o povo, as coisas dos bois. Eu mandei recado pra ele: 'Então vocês dão um jeito de arrumar um recurso, uns dois mil pra óleo, gasolina'. Aí arrumaram com o finado padre João (Dornstauder), desceram de barco, nós viemos. Cheguei aqui, estava tudo abandonado mesmo. E o velho Paulo Morimã já tinha ido para Juara; a mulher dele era branca, ela era lá das bandas de Santarém, ele a trouxe de lá. Chegamos aqui, já estava tudo povoado, tinha roça, tinha uma derrubadinha ali. 'Como vamos fazer para buscar o gado?' Foi, foi, viramos, ficamos uns quatro anos, roçamos, derrubamos, fizemos esse pasto; a gente ia mantendo o gado com embaúba, trouxemos tudo pra cá. O que ficou pra ele (Paulo), ele vendeu, comeu; o que ficou pra nós, trouxemos pra cá. Aí o pessoal foi chegando, os meninos foram crescendo, foram casando, aí abrimos essa aldeia. Eu nem fiquei aqui muito tempo, foram mais eles que abriram aqui do que eu, eu só a anunciei: "Mayrob", quer dizer papagaio da cabeça amarela. "Mairowy" nós colocamos porque é o pequenininho, aquela jandaia, é o bichinho, a curiquinha. Quem arrumou as coisas lá no Mairowy foi o Edson, na Funai, o Carlos era meio novo, eles começaram. Todo projeto que saía para nós, nós dividíamos bem no meio, mandávamos coisa de comer pra eles, para eles trabalharem, abrirem lá. (...) O Pimental é do tempo do finado vovô. Lá os kayapós roubavam coisas do mercadinho dos brancos; eles tinham medo de os kayapós os matarem, mas o finado vovô não tinha medo, então os brancos foram atrás dele na Barra, e pediram para ele ir atrás dos kayapós, pegar de volta as armas e as comidas que eles tinham levado. Ele foi sozinho, e trouxe o que os kayapó roubaram. Por isso até hoje em dia tem uns kayapó velhos que falam: 'Apiaká é perigoso, não pode brigar, eles brigam muito.' Apiaká é bom, o outro índio que não sabe, fica roubando coisa dos outros, não pode, eles ficam com raiva. Quando o finado pai era vivo, tinha um pouco de contato com eles. Esses apiaká que estão no Pimental agora são nossos sobrinhos, é povo do velho Paulo Kamassori, da irmã dele, Terência, é a família dela; ela casou com branco e arrumou família pra lá mesmo. (...) Minha mãe foi enterrada num cemitério grande, abaixo do PIn Teles Pires, perto da beira do rio, desse lado do Mato Grosso; depois teve um foco de ouro ali, as balsas entraram, acho que até acabaram com o cemitério, isso faz tempo.

Em 1984, um evento importante contribuiu para a inserção dos apiakás no movimento indígena nacional e para a consolidação do discurso da identidade étnica: o início da construção de uma usina hidrelétrica no salto do Rio dos Peixes, considerado sagrado pelos kaiabis. Durante semanas, índios de doze etnias mato-grossenses uniram-

se no canteiro de obras da usina e impediram os empregados de trabalhar. Este momento é lembrado pelos homens influentes de hoje como um marco na história da reestruturação política do povo apiaká, levando também os indígenas do Rio dos Peixes a reivindicar a instalação de um Posto da Funai na área, o que ocorreu em 1985. Em 1999, um filho de Paulo assumiu o cargo de chefe de Posto, que ocupa até hoje. O diálogo com homens influentes de outros povos ajudou os jovens adultos apiakás a adquirirem consciência de sua situação e a perceberem que precisavam se organizar para lutar por seus direitos, mesmo que com isto contrariassem os velhos, que “tinham medo de partir para a luta pelos direitos”.

Hoje, as aldeias classificadas como propriamente apiakás são aquelas estabelecidas em território tradicional deste povo e lideradas por um cacique apiaká (leia-se: homens pertencentes às parentelas Morimã, Kamassori ou Paleci), independentemente de sua composição demográfica atual, que inclui indivíduos das etnias munduruku, kaiabi, sateré-mawé, nambiquara, kokama e descendentes de arigós, sendo que pessoas dessas etnias chegam a se identificar como apiaká em determinadas situações.

As sete aldeias classificadas como apiakás no estado do Mato Grosso são: Mayrob e Figueirinha,²⁰⁶ no Rio dos Peixes, TI Apiaká-Kayabi e Pontal, no rio Juruena, Minhocuçu²⁰⁷ e Mairowy, no rio Teles Pires, TI Kayabi; e no estado do Pará são: Vista Alegre e Bom Futuro, também às margens do rio Teles Pires, na TI Munduruku (ver Tabela 3.3). Estas aldeias são unidas por vínculos de parentesco e de compadrio, mas a relação entre seus moradores é um misto de solidariedade e rivalidade. Embora possam vir a juntar forças para a resolução de questões que afetem a todas, como, por exemplo, a demarcação da área do Pontal, essas aldeias existem como unidades políticas independentes. Existem ainda cerca de 70 apiakás da parentela Kamassori morando na vila de Pimental, perto de Itaituba (PA), que começaram a estabelecer contato com os moradores do Mairowy há um ano. Pode-se dizer que o mais importante fator de coesão do povo apiaká no presente é a história comum que sustenta a luta atual pela terra, ou

²⁰⁶ É possível que os kaiabis reivindiquem Figueirinha como aldeia sua, uma vez que é formada pela família extensa de um homem kaiabi e uma mulher apiaká.

²⁰⁷ Os kaiabis também reivindicam o Minhocuçu como aldeia sua, uma vez que ela é formada pelo segmento de família extensa de um homem apiaká e sua esposa kaiabi. Este homem é um dos poucos velhos que fala fluentemente a língua apiaká.

seja, a memória coletiva constitui o fundamento da identidade étnica e da articulação política supra-aldeã.

As duas aldeias politicamente mais importantes são Mayrob (no Rio dos Peixes) e Mairowy (no rio Teles Pires), sendo que os homens influentes do Bom Futuro (o no. 94 no Diagrama 5.1 e um filho do homem de no. 38 do Diagrama 3.1) afastaram-se temporariamente do movimento de fortalecimento da identidade étnica levado a cabo pelos apiakás das demais aldeias. Os habitantes de Mayrob referem-se a Mairowy como um desdobramento daquela aldeia. Com efeito, Mairowy foi fundada com o apoio de homens influentes de Mayrob, há menos de uma década. A aldeia Figueirinha (Rio dos Peixes), situada poucos quilômetros a jusante de Mayrob, foi fundada nos anos 1990 por uma família extensa dissidente do Mayrob, encabeçada por uma mulher do subgrupo Morimã (filha dos no.s 7 e 8 do Diagrama 3.1) e seu marido, um kaiabi proveniente da aldeia Tatuí.

Ainda no Rio dos Peixes, existe a Aldeia Nova Munduruku, fundada em 1988 pelo filho de um dos pioneiros mundurukus da aldeia Mayrob, vindo da Missão Cururu (PA) em companhia do patriarca Morimã; os homens influentes desta aldeia geralmente apoiam os apiakás em suas disputas com os kaiabis. Ao longo do Teles Pires há a aldeia Minhocuçu, que consiste em uma família extensa formada por um homem do subgrupo Paleci (no. 35 no Diagrama 3.1) e sua esposa kaiabi, oriunda da aldeia kaiabi Kururuzinho, situada alguns quilômetros a montante dela; os apiakás criticam este homem por preferir viver junto aos kaiabis a mudar-se para uma aldeia apiaká. No baixo curso do rio Teles Pires, os mundurukus de algumas aldeias na TI Munduruku costumam apoiar os apiakás do Mairowy em suas querelas com os kaiabis. No Pará, há as aldeias apiakás Bom Futuro, formada por membros da parentela Kamassori, e Vista Alegre, formada por duas irmãs Morimã (filhas dos nos. 30 e 31 do Diagrama 3.1), seus maridos não-indígenas e filhos pequenos.

A fundação do Mairowy e do Pontal deu-se no contexto da reestruturação política iniciada nos anos 1980. O homem que batizou a aldeia Mairowy foi o primeiro cacique do Mayrob, Rodolfo Morimã (no. 29 do Diagrama 3.1). Certa vez ele me explicou que Mayrob é o papagaio-madeira grande (com uma mancha amarela na cabeça), e Mairowy, o papagaio pequeno da mesma espécie: “Mayrob é a central, Mairowy é a filial, porque é menor.” Em 2006, dando seguimento ao processo de retomada do território tradicional apiaká, foi fundada a aldeia Pontal, na margem direita do Juruena (curso baixo). Até hoje o cacique é o filho do primeiro casamento da mulher

da parentela Kamassori de no. 37 no Diagrama 3.1, sendo que o filho do segundo casamento que havia sido dado em adoção tornou-se cacique do Mairowy, embora sua esposa munduruku não seja aceita como cacica.

Os apiakás do Mayrob estabeleceram uma relação paternal com os apiakás do Mairowy e do Pontal; dizem que os parentes de lá vivem longe da cidade e não conhecem bem as leis dos brancos, sendo preciso ajudá-los. O cacique do Pontal, por ser irmão mais velho do cacique do Mairowy, também o trata de forma paternal, comentando que ele tem dificuldade em atuar como chefe. Há alguns anos, os apiakás do Mayrob fundaram uma associação sem fins lucrativos para gerenciar projetos em diversas áreas apenas em sua aldeia.

Existem, portanto, dois blocos micro-regionais de aldeias apiakás: aquelas no Rio dos Peixes, cujo centro político é Mayrob, e aquelas nos rios Teles Pires e Juruena, tendo por centro o Mairowy. No *Mato Grosso*, a chefia e a maioria dos cargos remunerados estão nas mãos dos Morimã; já o *Pará* é domínio político dos Kamassori; ao passo que os Paleci não constituem grupo influente em nenhuma área.²⁰⁸ Numa escala geopolítica mais ampla, porém, o *Pará* ainda é considerado território político munduruku, enquanto no Rio dos Peixes predominam politicamente os kaiabis. Nesse sentido, a aldeia Pontal foi fundada com o intuito de consolidar o domínio político apiaká sobre uma área ocupada tradicionalmente por este povo. Como foi explicado no capítulo 3, entre os apiakás e kaiabis no Rio dos Peixes, não se desenvolveram, na primeira geração de co-residentes (anos 1960), os mesmos laços de casamento e cooperação que uniram apiakás e mundurukus nos rios Teles Pires e Cururu, embora tenha havido vários casamentos entre apiakás e kaiabis na primeira e na segunda gerações descendentes, no Rio dos Peixes.

Ocorrem casos em que uma família extensa decide deixar a comunidade, por motivos diversos, que vão desde um desentendimento com um co-residente até acusações de feitiçaria. A depender da natureza da separação (mais ou menos conflituosa), a família pode estabelecer nova morada nas imediações da aldeia de origem e pode continuar a frequentá-la. Por outro lado, quando uma família passa a viver numa aldeia onde não tem parentes próximos, deve, por algum tempo, prestar alguns serviços para o cacique, como dar-lhe alguns litros de farinha de mandioca ou

²⁰⁸ Pelo que pude entender da rápida visita que fiz ao Minhocuçu, os filhos do casal fundador da aldeia se identificam como kaiabis. Desse modo, não se pode afirmar que a parentela Paleci seja a mais influente naquela aldeia.

enviar as filhas para auxiliar a cacica nos afazeres domésticos, o que é concebido como retribuição pela moradia e pelo trecho de terra cultivável recebidos. Geralmente, as famílias recém-chegadas são alojadas em casas abandonadas.

Quando uma aldeia se cinde, os antigos moradores de cada aldeia não gostam de “ficar por baixo” dos antigos co-residentes; quando se visitam, vestem as melhores roupas e não veiculam queixas sobre o novo local de moradia. As visitas recíprocas entre moradores de aldeias distintas são ocasiões para partilhar alimentos com os parentes com os quais já não se convive, para realizar trocas mercantis, selar relações de apoio político em questões pontuais e estabelecer relações amorosas.

Em termos de distribuição de território e recursos naturais no interior das Terras Indígenas (TI) Apiaká-Kayabi, Munduruku e Kayabi, existe uma acomodação recíproca entre os povos que as habitam que, entretanto, não é livre de tensões e conflitos eventuais. Na primeira dessas TIs, convencionou-se que os apiakás habitariam a porção norte em relação ao rio e os kaiabis, a porção sul; acordou-se que as estradas abertas no tempo da extração de látex e os castanhais seriam divididos de forma equânime entre ambos os povos. Na TI Munduruku, os apiakás ocupam e utilizam a porção extremo-sul há mais de trinta anos. O segmento apiaká dissidente deste local passou a ocupar, na última década, o extremo norte da TI Kayabi, área que já era utilizada pelos apiakás há décadas para atividades de subsistência, sendo que os kaiabis ocupam e utilizam toda a porção sul.

Pode-se dizer que as aldeias apiakás tendem para a dispersão territorial. Novas aldeias são formadas em geral devido a desentendimentos entre germanos masculinos que raramente resultam em confronto aberto. Observa-se uma certa rivalidade entre os caciques apiakás das diversas aldeias. As pessoas dizem que, quando a comunidade cresce demais (algo acima de 150 pessoas), torna-se mais difícil obter o consenso nas reuniões no salão e as pessoas começam a falar mal dos homens influentes, passando a existir muita fofoca. As aldeias apiakás, kaiabis e mundurukus dispostas ao longo dos formadores do Tapajós formam uma rede social regional, no interior da qual se rivalizam por meio dos brancos, seus bens e instituições.

Os apiakás do Rio dos Peixes queixam-se de que os kaiabis se apropriam da maioria dos recursos e pessoas (profissionais não-indígenas) que deveriam ser repartidos entre ambas as etnias dentro da Terra Indígena. Todavia, nos últimos anos, os apiakás têm conseguido ocupar posições estratégicas na burocracia indigenista, fato que lhes garante maior acesso a recursos de toda ordem. Tanto assim que o chefe do Posto

Tatuí é um apiaká do subgrupo Morimã, que ocupa o cargo há oito anos. Nas Terras Indígenas Kayabi e Munduruku, as necessidades dos apiakás ficam em segundo plano em relação às etnias predominantes.

5.2- *Os meandros da chefia*

O locus atual da organização política apiaká é o salão, espaço da política formal, esfera mais masculina que feminina, onde a comunidade adquire expressão efetiva, aonde as pessoas vão para serem vistas e ouvidas pelos co-residentes. O salão caracteriza-se por um tipo de fala mais formal, que se distingue de uma fala censurada, a fofoca. O salão parece ter sido introduzido nas aldeias apiakás nos anos 1970, por influência dos missionários jesuítas que atuavam no Posto Tatuí; é uma construção aberta, ampla o suficiente para acomodar quase todos os moradores da aldeia, uma estrutura retangular de madeira, coberta de palha de babaçu e com piso de terra batida no Mairowy e, no Mayrob, coberta de telhas de amianto e com piso de cimento, com uma ou mais entradas, vários bancos e cadeiras de madeira.

É no salão que fica o aparelho de TV da comunidade e, no Mayrob, ele funciona ainda como sala de aula durante o dia e espaço de celebrações católicas. Ali acontecem, pela manhã ou à noite, as reuniões periódicas da comunidade e as reuniões “da saúde” e “da educação”,²⁰⁹ e também as festas, as sessões coletivas de vinho de frutas silvestres, a apresentação de forasteiros, a venda da castanha-do-pará para os “castanheiros” (compradores intermediários). As pessoas comuns vão ao salão para se inteirar dos acontecimentos, para ouvir as notícias trazidas por aqueles (normalmente homens) que foram à cidade ou a outras aldeias, notícias que os membros da família extensa destes já ouviram em casa.

A política formal é conduzida pelo cacique, o qual, junto com os homens e mulheres influentes, decide sobre os assuntos que dizem respeito à coletividade, tanto interna quanto externamente à aldeia.²¹⁰

²⁰⁹ Trata-se de longas reuniões dos conselhos local e regional de saúde ligados ao DSEI Kayapó, cuja sede fica em Colider (MT), ou ao conselho de educação ligado ao município. Teoricamente, qualquer morador pode participar dessas reuniões e mesmo ser eleito conselheiro. Na prática, as coisas são um pouco diferentes, como veremos adiante.

²¹⁰ Podemos traçar um paralelo esclarecedor entre os homens influentes apiakás e o “grande homem” melanésio descrito por M. Sahlins (1963). De acordo com este autor, o grande homem pode ser aproximado ao estereótipo burguês, definido como a combinação de interesse em promover o bem-estar geral e a astúcia empregada em benefício próprio. O status do grande homem é resultado de uma série de atos que elevam uma pessoa acima do rebanho comum e atraem uma coorte de homens leais e menos

O cacique apiaká tem como ponto de sustentação de sua posição política o conjunto de seguidores formado por seus cunhados, genros, compadres e sogro. Dessa forma, se a afinidade se dilui no âmbito do parentesco, ela se destaca no campo político. O cacique apiaká emprega uma “generosidade calculada” para ampliar sua esfera de influência na aldeia: ao receber bem e oferecer alimentos aos co-residentes, ele está literalmente “nutrindo” sua base de sustentação política. Inversamente, o pior defeito de um cacique é não receber bem os co-residentes em sua casa. Tanto assim que esta falta geralmente é apontada como a causa da cisão da aldeia Nova Esperança, tratada acima.

No dia-a-dia, fora do salão e na ausência de visitantes, o cacique é um homem como qualquer outro; não se distingue por sinais exteriores nem é alvo de atitudes de reverência. Embora não tenham propriamente poderes espirituais, os caciques fumam e dizem ter sonhos premonitórios a respeito de caçadas e de eventos sociais importantes. Um deles me explicou que só não se transforma em xamã porque vai com frequência à cidade, ambiente que repele os espíritos, os quais abominam claridade e barulho excessivos, movimento exagerado e grande concentração de pessoas.

Bem, se o cacique não faz o mesmo tipo de trabalho que seus co-residentes, se quase não lhe sobra tempo para cuidar da roça, caçar ou pescar com regularidade, ele em geral dispõe de maior quantidade de bens industrializados, adquiridos em suas viagens ou então na interação com brancos aliados. Como não recebe salário por seu

importantes, sendo que dentre seus atributos destaca-se o domínio da oratória (Sahlins 1963: 5). O segredo do grande homem é, portanto, prestar auxílio de modo a deixar o receptor em dívida moral para com ele. Nesse sentido, o prestígio do grande homem melanésio é uma criação do corpo de seguidores (Sahlins 1963: 7), e a lealdade pessoal tem de ser continuamente forjada e reforçada, pois, se houver descontentamento, ela pode ser rompida (: 9). Esse renome baseado numa generosidade calculada aumenta na proporção direta da habilidade do grande homem para canalizar seus esforços numa certa direção e manter vivos os laços de lealdade e obrigação com um certo número de pessoas, especialmente seus parentes mais próximos, acumulando e distribuindo bens de modo a construir sua reputação de soberba generosidade, senão mesmo de compaixão (: 7). Sob esta perspectiva, “um grande homem é aquele que pode criar e usar relações sociais que lhe conferem vantagem sobre a produção de outros e tem a habilidade de canalizar um excedente (“fundo de poder”)” (: 8). Percebe-se assim o papel de destaque desempenhado pelos afins (cunhados, genros, compadres e filhos adotivos) e pelas mercadorias na manutenção do renome e do status do grande homem. Os grandes homens são meios indispensáveis para se criar uma organização supra-local, na medida em que eles se rivalizam em renome e ampliam as esferas cerimonial, da recreação, da arte, da colaboração econômica e da guerra (Sahlins 1963: 9). Para Sahlins, o limite desse tipo de chefia reside no fato de que, ao gerar uma dinâmica forte na busca do máximo de renome, o grande homem provavelmente produzirá uma contradição em suas relações com seus seguidores, de modo tal que, ao estimular a produção, ele acaba encorajando deserções – ou pior, uma rebelião igualitária (: 10). A instabilidade política e a ausência de excedentes politicamente utilizáveis, características desse tipo de chefia, imporiam limites intransponíveis ao surgimento de uma organização política mais complexa: “As restrições internas exprimem-se sob a forma de tetos para a intensificação da autoridade política, da produção doméstica por meios políticos e do desvio da produção doméstica para o sustento de uma organização política mais ampla” (: 11). A chefia melanésia exprime a capacidade de povos não-ocidentais de gerar e manter o progresso político, o que nos faz ver que a inexistência de Estado entre eles é uma opção histórica.

posto, o cacique também pode, eventualmente, apropriar-se de uma pequena parte do “dinheiro da comunidade” para cobrir suas despesas, sem necessariamente causar descontentamento. Tais bens industrializados, especialmente alimentos, fumo e utensílios de plantio, caça e pesca (cavadeira, anzóis, linha de náilon, espingarda, munição etc.), não são todos consumidos no interior da família conjugal do cacique; eles se tornam, antes, itens de troca por alimentos produzidos/obtidos na própria aldeia, preferencialmente dentro de sua família extensa. O fluxo contínuo de objetos industrializados, num sentido, e alimentos produzidos localmente, no outro, fundamenta a relação de apoio político entre o cacique e seus seguidores. Quando tudo ocorre conforme o esperado, o consumo desses itens se dá na casa do cacique, de modo festivo, celebrando-se a união da família extensa. Mas as coisas nem sempre ocorrem conforme o esperado, como veremos.

O cargo de cacique não é transmitido automaticamente de pai para filho, embora algumas pessoas afirmem que no passado o sucessor legítimo de um cacique era seu primogênito, e o primogênito do cacique costuma alimentar a expectativa de seguir os passos políticos do pai. Com base em registros do século XIX, Nimuendaju (1963: 316) explica que, antigamente, o cargo era transmitido de pai para filho, o cacique era o único que podia ter até três esposas, mas gozava de autoridade apenas em tempos de guerra, sendo que a igualdade reinava na maloca em tempos de paz. A ideologia da sucessão patrilinear também vigora entre os kawahivs (Kracke 1978: 79), mas proponho que ela deve ser pensada como ideologia a legitimar a ocupação efetiva do cargo ou a sustentar reivindicações a ele; trata-se sobretudo de disputas por status expressas sob a forma de divergências ideológicas (Leach 1996: 71).

Um jovem que pretende ser cacique, em geral o filho de algum ex-cacique ou homem influente, deve trabalhar pela comunidade voluntariamente por alguns anos. Os caciques são eleitos em assembleia no salão e dificilmente são depostos diretamente; na verdade, os dois homens que a comunidade considera serem “os mais preparados” são apontados numa reunião e devem dizer se aceitam ou não as incumbências de cacique e vice-cacique. Em geral, a cacica é automaticamente a esposa do cacique, e a vice-cacica, a esposa do vice-cacique, a menos que elas recusem explicitamente o título. Os cargos de cacique, cacica, vice-cacique, vice-cacica e conselheiros da saúde e da educação não são remunerados e as pessoas são eleitas pelo período mínimo de um ano, após o que podem permanecer no cargo indefinidamente, até que aleguem publicamente “cansaço”. Professores indígenas e agentes indígenas de saúde também

são pessoas influentes, com a diferença de que recebem salário mensal. Aos professores e agentes de saúde cabe obter bens e conhecimentos “de fora” e distribuí-los equitativamente para toda a comunidade. Tais cargos também estão sujeitos à aprovação da comunidade, dinâmica que se adapta bem às instâncias burocráticas descentralizadas dos Conselhos Locais de Saúde e de Educação.

Embora não haja transmissão automática ou hereditária de posição ou cargo, há mecanismos sociais que são manejados de modo a assegurar a ascendência de uma família extensa dentro da aldeia e mesmo fora dela. Dessa forma, tanto o posto de cacique como os empregos remunerados estão sujeitos às decisões tomadas pela coletividade no salão. Ocorre que nem todos os moradores de uma aldeia se sentem à vontade para participar das reuniões e apenas uma parte ainda menor deles toma a palavra para expor sua opinião. As reuniões da comunidade não contemplam, assim, as aspirações de todos os moradores da aldeia, mas tão-somente os interesses daqueles que a dirigem, gerando-se um ciclo vicioso do qual apenas se consegue sair quando se tem algum prestígio para liderar a mudança da própria família extensa para outra aldeia ou a fundação de uma nova aldeia.

Nessas reuniões, o cacique e os demais homens influentes falam sobre o estado das relações da comunidade com as demais aldeias (apiaká, kaiabi e munduruku), as estruturas estatais e os parceiros comerciais não-indígenas, e informam sobre oportunidades diversas, como recursos para a participação em reuniões de cunho religioso, político ou técnico em cidades distantes; novos compradores de castanha-do-pará; projetos nas mais diversas áreas (educação, saúde, geração de renda etc.), bolsas de estudo e atividades remuneradas ou não. Em geral, os candidatos não apresentam abertamente sua candidatura; é um conjunto de aliados previamente contatados que sugere seu nome e propõe a votação. Assim são alocados os empregos de agente de saúde, agente de saneamento, professor, funcionários da escola, diretoria de associação etc., os quais, em todas as aldeias apiakás, concentram-se nas mãos de uma única família extensa. Já os papéis não-remunerados de conselheiros da saúde e da educação, previstos no desenho estatal atual da assistência à saúde e da educação, são distribuídos de forma mais livre.

Em sua análise dos cargos remunerados em aldeias no alto rio Negro, C. Lasmar trabalha com o conceito de “sistema de prestígio” empregado por Ortner & Whitehead para propor que as pessoas manejam posições sociais e valores para ter reconhecimento e prestígio. Nesse sentido, ela afirma que: “Na prática, os indivíduos

que ocupam os cargos comunitários se especializam em estimular a realização de eventos que reúnem toda a comunidade, como reuniões deliberativas, festas ou trabalho comunitário, e assumem um compromisso com a mitigação dos conflitos internos. Eles atuam, portanto, como agentes instituídos da sociabilidade cotidiana” (Lasmar 2005: 92). Nas aldeias apiakás, os professores e agentes de saúde auxiliam o cacique, a cacica, o vive-cacique e a vice-cacica na difícil tarefa de manter a harmonia e o moral alto da comunidade, seja aconselhando antagonistas, servindo café no salão ou organizando a limpeza semanal das áreas de uso comum.

Ao concentrar status, a família extensa consegue concentrar também dinheiro e bens industrializados, os quais podem ser empregados, ciclicamente, na ampliação da rede aldeã de apoio político. Então, aquilo que as pessoas influentes detêm, basicamente, é informação, a qual é obtida fora da aldeia, durante viagens à cidade. Se uma família extensa consegue eleger um membro para um cargo externo à aldeia, como a chefia do Posto Indígena,²¹¹ é provável que ele venha a concentrar grande volume de informação, riqueza e, portanto, prestígio, fato que deve atrair novos membros/aliados para o grupo. Os co-residentes que não estabelecerem nenhum tipo de vínculo com esse grupo têm consciência de que constituirão uma seção à parte na comunidade, “abandonada” mesmo, nas palavras de alguns apiakás.

Tais são as pessoas que prestarão pequenos serviços remunerados para os assalariados, já que estes, como vimos, dispõem de dinheiro e podem, portanto, deixar de acionar laços de parentesco e compadrio para algumas atividades cotidianas, embora apenas o façam quando as relações no interior da família extensa estão desgastadas. A ajuda mútua, que integra um idioma próprio ao circuito de parentesco, é assim substituída pelo idioma mercantil do pagamento, operação extremamente mal-vista pela maioria dos apiakás, na medida em que remete à forma de agir dos patrões brancos. Como já dissemos, a venda de alimento ou objetos e o pagamento por serviços são impensáveis no interior da família extensa.

Com efeito, a grande maioria dos apiakás despreza o lucro financeiro, sendo que o dinheiro não é concebido como valor em si, mas como um meio de manter em funcionamento as redes de interdependência dentro e fora da aldeia. O acúmulo de riqueza individual é percebido assim como ameaça ao *status quo* na medida em que

211 As pessoas influentes que viajam com frequência ou que precisam alugar uma casa na cidade em função de seu emprego não se cansam de depreciar a vida na cidade e de enumerar as privações que passam quando têm de sair da aldeia; costumam dizer que não gostam de passar mais que um dia fora da aldeia.

permite a alguns subtraírem-se a essas redes. A independência individual não é um valor positivo, já que negar os vínculos de dependência aldeã é negar o parentesco e a co-residência (Gow 2003: 65). Daí a reação violenta de muitas pessoas ao comportamento qualificado por vezes como ganancioso, exibicionista e avaro de algumas pessoas influentes que se deixam seduzir pela miragem de distinção e prestígio. A distinção ou o prestígio em si não é o problema – espera-se dos chefes que apresentem atributos e comportamentos singulares; o problema, para os apiakás, é quando os chefes pretendem transformar o prestígio em poder de mando ou quando deixam de usar o prestígio em benefício da coletividade.

O descontentamento com esse tipo de comportamento aciona um dispositivo de regulação social operado predominantemente pelas mulheres na esfera doméstica: a fofoca, regime comunicativo que tem efeitos políticos concretos.

Por meio da fofoca os apiakás reafirmam os valores morais de generosidade, pacifismo e hospitalidade, legitimam certas atitudes e ideias, exercem controle coletivo sobre as informações e valores exógenos, assegurando que as transformações concebidas como desagregadoras sejam refreadas; também por meio da fofoca conserva-se a hostilidade em relação aos kaiabis e a desconfiança em relação aos mundurukus. Trata-se, portanto, de uma rede informal de comunicação que pode canalizar informações falsas ou distorcidas, característica de uma instituição acéfala e eficiente que faculta o controle difuso da informação e a regulação social dos comportamentos; por meio dela, as pessoas constroem e destroem reputações com rapidez considerável. Nas aldeias apiakás, as maiores difusoras de fofoca eram mulheres que, no momento da pesquisa de campo, não ocupavam posição política de destaque e que não pertenciam às famílias extensas mais influentes (embora não fossem, de modo algum, marginalizadas); ao veicular fofocas, essas mulheres pretendiam simultaneamente desmoralizar o cacique e sublinhar o valor de seus maridos, caciques em potencial. Outros difusores importantes da fofoca são as crianças, na medida em que passeiam livremente pelas casas e veiculam informações espontaneamente.

Existe ainda um outro tipo de performance verbal, uma espécie de paródia da fofoca, tido por inofensivo e divertido: são os jogos de palavras de cunho sexual, do qual participam adultos de fora do círculo de parentes próximos, mas entre os quais há um vínculo afetivo. Os apiakás perceberam com admiração e simpatia o fato de eu ter aprendido a participar desses jogos após dois meses na aldeia, dominando o código de etiqueta em torno do qual eles se articulam. O jogo requer a participação de pelo menos

três pessoas, sendo que aquela que inicia a brincadeira visa constranger as outras duas. Assim, uma mulher A pergunta a uma mulher B, sua prima, digamos, se ela comeu a carne de anta caçada pelo homem C (que não é seu marido), provocando gargalhadas. A mulher B pode retorquir: “Foi ela quem comeu a carne trazida por C!” Ou então o homem replica: “Ela queria ter comido a carne trazida por D (outro homem remotamente aparentado ou não-aparentado)!” Uma nora ou um genro não faz esse tipo de brincadeira com os sogros; jogos de palavras são impensáveis entre siblings adultos de sexo oposto e entre primos de primeiro grau de sexo oposto. Se estiverem apenas entre mulheres, duas comadres podem engajar-se nesses jogos. Ao que parece, homens apenas fazem esse tipo de brincadeira na presença de mulheres. A frequência de tais performances, assim como das sessões de vinho no salão e dos jogos de futebol, indica o nível do moral comunitário.

Os apiakás fazem fofoca dentro de casa ou no terreiro, em voz baixa e cuidando para não serem ouvidos por terceiros, fato que caracteriza as atividades privadas. Assim como os mehinákus, povo arawak no Parque do Xingu (T. Gregor 1982: 81ss), os apiakás são tão unânimes em depreciar a fofoca quanto em alimentar sua circulação na aldeia; como é de se esperar, não se faz fofoca sobre um membro da família extensa, a menos que se trate de afins descontentes com o homem influente a que dão sustentação política. Enquanto classe de discurso marcada por gênero, entre os apiakás a fofoca se distingue tipologicamente tanto da fala formal do salão como das notícias e das histórias sobre o passado (todas as três, prerrogativas dos homens) e como das conversas casuais dentro de casa ou no terreiro (travadas tanto por homens como por mulheres).

M. Gluckman (1963) defendia que os antropólogos tratassem a fofoca como técnica cultural, como um jogo de normas culturalmente definidas, com importantes funções sociais. Gluckman selecionou a etnografia de E. Colson sobre os culturalmente “indiferenciados” makah (indígenas norte-americanos) para demonstrar o valor positivo da fofoca e do escândalo em grupos pequenos. Entre os makah, o mexerico era o único meio de reafirmar valores e tradições que os distinguiam tanto da sociedade norte-americana quanto de outros povos indígenas, e as acusações mútuas eram usadas para manter o princípio de igualdade entre os membros do grupo (Gluckman 1963: 311). Na medida em que apenas se faz fofoca sobre pessoas com quem se tem um vínculo social estreito, o alto nível de hostilidade deve ser apreendido como expressão de que o grupo permanece unido e deseja ser uma comunidade, não apenas um aglomerado de casas (:

313). Nesse sentido, a fofoca reforça o senso de comunidade ao habilitar o grupo a avaliar as pessoas por seu trabalho, suas qualidades de liderança e seu caráter, sem confrontá-las diretamente (: 313). Eu diria que também para os apiakás a fofoca é um mecanismo de integração social e de reafirmação de valores morais que os distinguem tanto dos brancos regionais como dos kaiabis e mundurukus. Observo ainda que, enquanto no salão apenas se fala o português, as intrigas veiculadas em âmbito doméstico podem sê-lo em idioma kaiabi ou munduruku.

De uma perspectiva interacionista, R. Abrahams (1970/71) propõe que a fofoca deve ser restituída ao sistema local de ideais e técnicas para adquirir status em grupos que exibem uma cultura essencialmente oral. Ele define a fofoca como uma performance verbal que focaliza a moralidade pública, em solução de continuidade com outras modalidades de performance nas quais o prestígio individual está em jogo. A fofoca é potencialmente disruptiva, pois traz à tona as contradições entre fidelidades conflitantes (à família e aos amigos). Em oposição à “fala sensata”, que, no caso dos apiakás, é a fala do salão, a fofoca é um meio ativo de garantir um certo nível de homogeneidade de ideais e práticas sociais, assim:

Os homens falam uns sobre os outros primeiramente em termos de quão bem eles demonstram sua masculinidade (no preparo físico, na relação com as mulheres, na condução de um negócio, no número de filhos que eles “fizeram”) ou como eles partilham e cooperam com os outros, ou então de quantos amigos eles têm. Os homens falam sobre as mulheres em termos de quão “selvagens” elas são – isto é, quem viola os ideais de confiança que se supõe fundamentar as relações entre homens e mulheres. Este ideal de confiança estabelece, primeiramente, que uma moça não deve “conversar com” ou “ser amiga” de mais de um homem ao mesmo tempo (...). Mulheres falam de outras mulheres com relação a suas habilidades para manter a casa em ordem, tanto em termos de asseio quanto em termos do comportamento dos membros da família. Cuidar mal das crianças é um tópico importante da fofoca, bem como a forma como a mulher mantém o homem “na linha”. (Abrahams 1970/71: 297)

Durante minha pesquisa de campo, além dos temas arrolados por Abrahams, o principal assunto das fofocas em ambas as aldeias eram os bens adquiridos recentemente pelos caciques. A trama das conversas informais consistia no estilo de vida individualista que se sobrepunha ao estilo de vida aldeão. Aquilo que a fofoca apiaká traz à tona são, portanto, as contradições entre o ideal igualitário da comunidade e a crescente diferenciação econômica que se verifica na prática. Desse modo, em episódios de descontentamento com líderes políticos, a fofoca apresenta-se como modo de protesto contra a acumulação econômica individual e a diferenciação social extrema,

evidenciando-se então a ausência de separação rígida entre as esferas pública e privada. O que existe é uma diferença entre duas formas de socialidade (Strathern 2006) que, longe de constituírem domínios estanques, estão em relação de englobamento parcial. A socialidade pública não se sobrepõe completamente à socialidade doméstica, persistindo antes uma tensão entre ambas.

Com base em ampla revisão bibliográfica sobre o gênero rumor, Trajano Filho (2000) identifica uma deficiência importante nas tentativas de distinguir rumor e mexerico (sinônimo de fofoca), a saber, a premissa equivocada da universalidade da separação entre as esferas pública e privada. O autor argumenta que tal distinção careceria de significação em contextos sociais onde as duas esferas não são tão claramente separadas (Trajano Filho 2000: 23),²¹² como é o caso da Guiné-Bissau e também das aldeias apiakás. A definição de rumor oferecida pelo autor, que pode ser estendida, creio, à fofoca, é a de um gênero narrativo oral complexo que se caracteriza por uma estrutura de transmissão aberta, dialógica e dramática, por um forte valor performativo e pelo poder evocativo que cria descontinuidades constituintes de identidades e diferenças.

Trajano Filho (1993, 2000) e S. Kirsch (2002) tratam de rumores em contextos de nacionalização recente e conflituosa, incluindo rumores em meio impresso e virtual, na Guiné-Bissau e na Papua Ocidental, respectivamente. Nessas situações, os rumores veiculam a percepção das pessoas sobre os conflitos, as assimetrias e a violência vigentes na sociedade, oferecendo-se como importante material de análise sobre os processos políticos.

Os rumores que circulam nas aldeias apiakás sobre os povos indígenas vizinhos e os brancos dão uma ideia do estado das relações interétnicas em cada momento. Por ocasião da festa de branco descrita no capítulo 3, vimos que havia a expectativa de que os kaiabis impedissem o trânsito na estrada que dá acesso à aldeia apiaká. Dias antes da

²¹² A. Ramos definiu o rumor como “um modo estruturado de comunicação, manifestado de maneira informal e que enfatiza aspectos de uma situação social que não são normalmente verbalizados pelos atores. (...) Ele reflete os anseios, as perplexidades, os estereótipos, os temores daqueles que o fabricam, em relação aos componentes humanos, materiais ou situacionais que entram na sua trama” (Ramos 1980: 126). Os gregos antigos atribuíam tanto valor ao rumor que chegaram a identificá-lo a um deus. Assim M. Detienne define o rumor: “Maneira de mandar embora o tempo e de esquecer o aleatório do porvir. Mas também convicção de que o rumor, longe de ser uma alteração menor do real, é uma grande divindade subterrânea, constitutiva daquilo que se tem por verdadeiro, das crenças profundas nas quais a tradição viva vai buscar água; e de que suas modalidades de transmissão e de difusão, pondo em jogo a aprendizagem pelo ouvido e pela boca, são meios, mídia conspiradora e permanente, de tal maneira que não se pode achar coisa alguma de mais certo na sociedade”. (Detienne 1991: 114)

festa, mulheres kaiabis residentes no Mayrob, que haviam estado recentemente com seus parentes do Tatuí, comentavam discretamente que os homens kaiabis estavam zangados com o cacique apiaká, por motivo que nunca me foi revelado. Numa visita a uma família apiaká residente em Porto dos Gaúchos, que fiz acompanhada pelo cacique, constatei que a relação com os kaiabis realmente estava estremecida.

Comentou-se então que os kaiabis teriam dito que iriam cortar a cabeça do cacique, ameaça que este enfrentava com prudência, afirmando que, se o pior acontecesse, apiakás do Mayrob, do *Pará* e de cidades do norte mato-grossense iriam até o Tatuí para vingá-lo. Nessa época, foram-me contadas histórias sobre guerras e desentendimentos antigos entre ambos os povos. Os apiakás se lembram de três grandes “brigas” com os kaiabis, ocorridas no século XX. A primeira consistiu num ataque kaiabi a uma aldeia apiaká próximo à Ilha do Pavilhão (curso médio do rio Teles Pires, do lado paraense); os kaiabis mataram o pai de um homem apiaká que hoje vive no Mayrob e levaram sua mãe e dois irmãos pequenos para o Rio dos Peixes. Depois de algum tempo, os apiakás foram ao encalço dos kaiabis e recuperaram as crianças, mas “teve muito sangue”. A segunda briga deveu-se ao roubo de um papagaio doméstico dos apiakás por um grupo de kaiabis, fato que deu ensejo a uma longa perseguição até o ponto então batizado de Córrego da Briga. O terceiro e último confronto rememorado ocorreu quando os kaiabis foram buscar taquaras na porção norte da área do Rio dos Peixes, de posse dos apiakás, os quais revidaram a ousadia com flechadas fatais. “Por isso apiaká não gosta de kaiabi e kaiabi não gosta de apiaká; meu pai passou isso pra mim, eu passo isso para o meu filho, não vai acabar nunca,” disse-me um homem apiaká. Embora o rumor e a tensão aumentassem de intensidade com o passar dos dias, durante a festa nada aconteceu; a estrada não foi fechada, diversos homens influentes do Tatuí compareceram e não causaram nenhum dissabor.

Em que pese a importância desses rumores, o tema preferido pelos apiakás é o comportamento das pessoas influentes da comunidade, fato que atesta a interioridade da alteridade em sua visão de mundo. Para os apiakás, a principal ameaça ao grupo não vem de fora, mas de dentro. Tive a chance de observar de perto o processo de destituição de um cacique apiaká, um período de muita ansiedade e angústia, quando os rumores circulavam vertiginosamente na aldeia; a acusação principal era a de que o cacique estava utilizando dinheiro da comunidade para construir sua casa nova e comprar objetos industrializados para sua esposa. Nesse caso, a intensificação da fofoca provocou grande constrangimento nas pessoas que constituíam seu alvo, especialmente

a esposa do cacique, que tinha todos os atos vigiados, até ficar socialmente isolada e desabafar com o marido. Este hesitou por algum tempo, mas acabou renunciando ao cargo, empregando o argumento socialmente aprovado do “cansaço”: “Eu estou cansado, já trabalhei muito pela comunidade, agora um mais novo tem que assumir. Agora eu vou cuidar da minha família”, foram algumas de suas últimas palavras como cacique.

Resumidamente, a organização política apiaká faculta à comunidade recordar periodicamente às pessoas influentes os perigos envolvidos em tentar se transformar naquilo que se quer englobar, impedindo assim a cristalização da autoridade e a concentração da riqueza. Nesse sentido, a forma comunidade – assentada sobre as transações de dádivas voltadas para a produção de parentesco e regidas pela ética da generosidade – é ela mesma a expressão histórico-social do postulado cultural da inviabilidade da transformação completa dos apiakás em civilizados.

Nas duas aldeias apiakás onde passei mais tempo, fui deliberadamente monopolizada pelos caciques e convidada a morar em suas casas. Os caciques não foram anfitriões apenas; foram meus principais interlocutores e em vários momentos portaram-se como verdadeiros pesquisadores, me indicando pessoas importantes com quem conversar e as melhores perguntas a fazer, me mostrando lugares que julgavam relevantes e discutindo comigo a questão da consciência histórica e o estado atual da “cultura” apiaká. Depois de algum tempo, passaram a me tratar por “amiga” e a me apresentar para outras pessoas, tanto indígenas como não-indígenas, como a mulher que os estava ajudando a registrar sua cultura. As esposas dos caciques viam em mim uma confidente, uma forasteira a quem elas podiam confiar os dissabores com os co-residentes, os quais sempre maldiziam “injustamente” seus maridos. A proximidade afetiva que se estabeleceu entre mim e as famílias nucleares de cada cacique foi fundamental para eu apreender o aspecto humano e os bastidores da chefia, o que enriquecerá a presente reflexão sobre a organização política apiaká. A biografia de quatro homens influentes que apresentarei a seguir serve a esse fim.

Início pelo mais velho deles, Rodolfo Datxê (no. 93 no Diagrama 5.1), cacique da aldeia Pontal, estabelecida em 2006 na margem direita do rio Juruena, no *Pará*, numa das extremidades da área reivindicada pelo grupo. Rodolfo, que nasceu em 1958 na extinta aldeia Bom Jardim (margem direita do Teles Pires), é um cacique respeitado

pelos apiakás de todas as aldeias; é um homem sereno, com algum entendimento do mundo dos brancos, mas que luta com convicção pela defesa dos direitos de seu povo. Filho de mãe apiaká (parentela Kamassori) e de pai munduruku, Rodolfo identifica-se como apiaká – a despeito das maiores vantagens que poderia obter identificando-se como munduruku – e já foi cacique das aldeias Bom Futuro e Mairowy.

Quando fala sobre sua vida, Rodolfo dá destaque às viagens que realizou, inicialmente na companhia de seus parentes maternos, e depois ao lado dos “companheiros de luta”. Logo na infância, após a morte do pai, ele se mudou com a mãe para a extinta aldeia Maloca, na margem direita do rio Anipiri, um afluente oriental do Teles Pires, onde se encontravam seus avós maternos, alguns tios e tios-avós maternos. Um pouco depois, ele começou a participar, junto com esses parentes consanguíneos, de expedições ao rio Apiacás, em busca dos “parentes isolados”, os quais ainda não foram encontrados:

Nós passávamos um mês, dois meses, até três meses nós passamos andando dentro das florestas, à procura deles. Tinha vestígio, mas era muito velho, de muito tempo. Andavam meu tio (materno), velho Paulo (Kamassori), Leonardo (Kamassori), o pai dele, e outro por nome André (Morimã), com a família dele, todos nessa viagem. Mas era bom, eu gostava demais. A gente começava a viajar um tempo desse (mês de maio, início da estação seca ou verão). A gente descia, tirava aquelas cascas de pau (para fazer canoa), meu tio e meu avô tiravam, para a gente descer o rio Apiacás até onde ficava mais próximo para pegar outro barco para nós descermos, para voltarmos para nossa aldeia, nossos remos eram de casca de pau. Aí nós chegávamos no rio Teles Pires e descíamos, chegávamos na nossa aldeia no rio Anipiri, e ficávamos ali cuidando de roça, essas coisas. E quando chegava um tempo desse, nós saíamos de novo; a gente comia só peixe moqueado, piracuí (farinha de peixe), frutas, tirávamos sal do inajazeiro, até quando eu fiquei rapaz, passei a trabalhar por minha conta, arrumei família (ele se casou com uma munduruku desaldeada) e voltei a trabalhar novamente... a me responsabilizar por uma comunidade, isso faz uns 25 anos. Aí a gente voltou, veio morar no Bom Futuro, eu como cacique, a comunidade era de 86 pessoas; só no Bom Futuro nós moramos nove anos. Depois nós moramos na aldeia (PIn) Teles Pires (TI Kaiabi) por três anos. Depois a gente saiu de lá e veio morar aqui pra baixo, na beira do rio São Manoel (Teles Pires, margem direita), uns dois anos. Aí a gente saiu de novo e voltou para o Bom Futuro, ficamos mais ou menos uns três anos lá.

Na época em que retornou ao Bom Futuro (anos 1990), Rodolfo passou a receber apoio dos homens influentes do Mayrob, que sugeriram que os parentes do *Pará* trocassem de Administração Regional da Funai, de Itaituba (PA) para Colider (MT), onde os apiakás do Rio dos Peixes eram atendidos, processo que demorou alguns anos. Vencida esta batalha burocrática, os apiakás do Pará começaram a “lutar pela saúde”,

isto é, a reivindicar melhor atendimento por parte da FUNASA. Nesse período, os Morimã convidaram os Kamassori para se mudar para o Rio dos Peixes, mas estes preferiram manter e ampliar a ocupação territorial no Pontal, movimento que foi apoiado pelos Morimã. A primeira ação concreta na luta pela demarcação da área do Pontal foi a fundação da aldeia Mairowy, em 1999, sobreposta à antiga aldeia apiaká Terra Preta, na margem esquerda do Teles Pires, dentro dos limites da TI Kaiabi. A aldeia foi formada pelas famílias nucleares de Rodolfo e seus meio-irmãos, além da mãe deles e de uma família extensa encabeçada pela viúva de um apiaká que atuara como guaxebe de seringalistas; todos eles eram provenientes da aldeia Bom Futuro, onde permaneceram apenas um meio-irmão (no. 94 no Diagrama 4.1) e um primo cruzado matrilateral de Rodolfo, com suas respectivas famílias nucleares.

Rodolfo foi cacique do Mairowy até 2006, ano em que se mudou com esposa e filhos para o rio Juruena, onde fundou a aldeia Pontal, com o apoio de Carlos, homem influente empregado do escritório da Funai de Colider. Carlos foi um nome importante no movimento de reorganização política dos apiaká, colocando-se à frente dos companheiros nas viagens a Cuiabá e a Brasília, mas deixou de ser respeitado devido ao comportamento “desvairado” que adotou nos últimos anos. Carlos, nascido em 1968 nas margens do rio Juruena, filho de mãe sateré-mawé e pai arigó, passou a infância no Rio dos Peixes; após a morte do pai, ele continuou vivendo com a mãe e uma irmã “no meio dos apiakás”, considerando-se e sendo considerado como um deles.²¹³ Em março de 2007, quando o encontrei em Colider, ele se apresentou como “cacique geral dos apiaká” e me disse que iniciou sua luta junto a este povo em 1985, no citado movimento contra a construção da usina hidrelétrica no Rio dos Peixes. Depois disso, ele participou das expedições dos apiakás do Rio dos Peixes ao Juruena, em busca dos “isolados”, e há alguns anos luta pela demarcação do Pontal. Carlos fala com orgulho sobre as aldeias apiakás que ele ajudou a estruturar:

Hoje as nossas aldeias têm escola, luz elétrica, posto de saúde; é diferente das aldeias antigas. Agora nossa luta é no papel. Quem mandou o branco dar instrução pra gente? Agora a gente consegue tudo o que quer. Nossa luta é na lei, essa foi a arma que o branco nos deu. Os brancos falam que nós já viramos branco, que não temos mais cultura, que não nos pintamos mais. Hoje nós só nos pintamos para a guerra. Se você vir os apiaká pintados, pode saber que vai acontecer alguma coisa séria.

213 A mãe de Carlos e esta irmã, casada com um kaiabi, moram hoje na aldeia Tatuí, no Rio dos Peixes.

Carlos fala bem o português, é politizado, tem muitos aliados brancos e conhece a dinâmica da burocracia da Funai, fatores que lhe renderam a posição de destaque entre os apiakás que ocupou durante anos. Recentemente, no entanto, os “parentes” de Carlos retiraram-lhe a sustentação política e passaram a dizer que ele não é apiaká. Todos dizem que ele “enlouqueceu” quando passou a fazer negócios obscuros com o dinheiro e os bens das aldeias e quando abandonou a esposa (filha de mãe nambiquara e pai kaiabi) e alguns filhos pequenos para viver com uma jovem que mora na aldeia Minhocuçu, filha de mãe kaiabi e de pai apiaká “legítimo”, do subgrupo Paleci.

Após a mudança da família conjugal de Rodolfo Datxê para a aldeia Pontal, quem assumiu o cargo de cacique no Mairowy foi seu meio-irmão por parte de mãe, Renato Kamassori, o Piracema (no. 97 no Diagrama 5.1), nascido em 1972, na ilha do Pavilhão (rio Teles Pires), filho de pai arigó. Após a morte deste, sua mãe o entregou a um casal de brancos de Itaituba (PA), cidade onde ele passou a maior parte da vida, sem saber da ascendência indígena. Já adulto, Piracema descobriu que sua mãe e seus irmãos biológicos estavam vivos e moravam na aldeia Bom Futuro, e decidiu se juntar a eles. Piracema e a esposa munduruku estabeleceram-se então no Bom Futuro e tornaram-se empregados da escola. Graças aos conhecimentos que adquiriu do mundo dos brancos, Piracema contribuiu ativamente para a melhoria das condições de vida na aldeia, especialmente no que se refere a questões burocráticas e financeiras. A relação entre Piracema e Rodolfo nunca foi tranquila, mas raramente redundou em conflito aberto. Agora que cada um é cacique de uma aldeia, eles se respeitam e mantêm certa distância social. Piracema não gosta de falar sobre sua vida pessoal, mas é evidente que se empenha frente aos co-residentes em demonstrar que aprecia o estilo de vida na aldeia e que conhece a história de seu povo. Piracema conta a história de seu povo nesses termos:

Esse pai da minha mãe, finado Leonardo, dizem que quando ele saiu do mato, ele foi pegado na marra. Depois que amansou, pronto, aí ficou no meio do povo. Tem muita gente que conta essas coisas. Os velhos contavam, é tão bonito ouvi-los; bom, uma parte é bonita, a outra é sofrida, porque o povo apiaká sofreu muito. Depois eles contavam as histórias ruins. Nosso povo foi massacrado, nós sentimos na pele o que aconteceu. Hoje nós não temos nossa cultura, não somos reconhecidos como apiakás por causa disso aí. Hoje nós estamos aqui na terra e ninguém está deixando ninguém nos massacrar mais; é na raça mesmo. Nem que o povo fale: “Isso aí não é índio, é branco.” Mas nós vivemos na nossa aldeia, no nosso local, no nosso ambiente de que nós gostamos. Se passar um mês todo na cidade, o povo adocece. Diz no livro (publicação sobre a Expedição Langsdorff

ao Brasil) que nós éramos 15 mil índios e hoje, se juntar todo o mundo, não dá 2 mil. (...) Naquele tempo da Expedição Madeirinha,²¹⁴ estava bom de pegar aqueles índios, que não tinha muito branco andando, eles andavam na beira do rio; agora não, eles andam mais no meio da mata. No Juruena, em 2005, tinha um garimpeiro explorando; o caminho dele era aqui, do outro lado era o deles, tudo quebradinho, perseguindo ele. O cara que cortava copaíba lá deixou de cortar, porque ele deixava tampado, quando voltava, estava tudo destapado, com uma peninha vermelha enfiada no buraco. Para nós que conhecemos, vermelho é sangue, nós sabemos: se ele botou a pena vermelha, nós sabemos, ninguém vai porque ele quer guerra. Nós temos de arrumar uma forma de mostrar pra eles que nós não queremos guerra, nós queremos paz. Quando nós fomos fazer a expedição, nós erramos, porque nós botamos miçanga na linha vermelha e linha vermelha nos paus enfiados. Eles não pegaram nada por isso, porque pra eles isso significa guerra – e pra nós também. Eles pegaram bacia, tesoura, panela, facão, mas eles enfiaram a faca na linha, no corte da bananeira, aí todo o mundo ficou com medo de entrar no mato e eles pararam de circular nesse lugar. Eu acho que são eles que estão no mato. Nós temos vontade de achá-los, de irmos até a aldeia deles e de eles virem à nossa, porque nós queremos que nossas crianças entrem no meio deles para aprender a língua. Eu também acho que não é bom trazê-los para esse lugar, mas nós podemos aprender com eles, porque nós temos um povo fora e um povo dentro da mata. Nós somos apiakás, mas lá fora ninguém é reconhecido como apiaká. Nós somos daqui, estamos aqui, nunca tivemos vontade de ir embora. No Juruena nós vimos rastro de criança pequena; só que os apiakás... se você é o frenteiro, todo o mundo pisa dentro do seu rastro; os pequenos pisam do lado, mas os grandes pisam dentro. Você olha e pensa: “Que índio tem pé deste tamanho?” Mas são muitos, eles podem ser 150, 200, mas só pisam dentro de uma trilha, na lama.

O mais ativo dos caciques apiakás é Edson Morimã (no. 46 do Diagrama 3.1), nascido em 1973 num sítio na altura do médio curso do Teles Pires, na margem esquerda. Seu pai era arigó e morreu cedo; sua mãe, Sílvia Morimã (no. 31), e outros dois irmãos pequenos foram socorridos pelo seu avô materno, André Morimã, naquela época estabelecido no Rio dos Peixes. Os três irmãos Morimã passaram a infância na aldeia Mayrob, ao lado de outros dois meio-irmãos por parte de mãe; Sílvia não demorou a falecer e seus filhos ficaram sob os cuidados do referido avô materno, agora casado com uma “arigó” bem mais jovem. Devido aos maus-tratos recebidos dessa nova esposa do avô, os meninos foram tentar a vida trabalhando como braçais em fazendas de gado na região de Porto dos Gaúchos, retornando à aldeia Mayrob de tempos em tempos. Os três rapazes também passaram algum tempo em cidades no norte mato-grossense e adquiriram grande conhecimento do mundo dos brancos, embora não tenham tido a chance de frequentar a escola; no entanto, foram instados a retornar à

²¹⁴ No final dos anos 1990, uma equipe da Funai fez algumas incursões em busca dos índios isolados no Pontal, sem chegar a resultados conclusivos.

aldeia por um tio materno, que era cacique, e se casaram com mulheres das etnias kaiabi e munduruku, filhas de aliados políticos dos apiakás.

Devo caracterizar brevemente o contexto regional nos anos 1970, a fim de esclarecer qual foi o modelo de relação com o branco em que esses homens se inseriram. Pode-se afirmar que houve uma continuidade nas condições de trabalho em toda a região dos formadores do Tapajós desde a segunda metade do século XIX até os anos 1980. As sucessivas levadas extrativistas que se dirigiram para lá valiam-se da mão-de-obra local e do sistema de aviação, em que mercadorias eram entregues pelos “regatões” em troca de produtos da floresta, em operações nas quais os indígenas inexoravelmente contraíam novas dívidas, apesar de a circulação de dinheiro ser bastante limitada.

Em que pesem as sucessivas altas e quedas no preço da borracha, a extração de seringa foi a principal atividade econômica na bacia do Juruena até pouco tempo atrás; em meados do século XX, contudo, os poderosos padrões regionais, agora provenientes do sul do país, organizaram-se em cooperativas, passaram a patrocinar a colonização da área e fundaram cidades, enquanto os missionários jesuítas “pacificavam” povos indígenas “arredios”, como os rikbaktsas (canoeiros), os kaiabis e os tapayúnas (beço-se-pau) (Dornstauder, 1975) (ver capítulo 1). Durante o período de declínio da borracha, a exploração madeireira devastou rapidamente a região do Rio dos Peixes e, em seguida, começaram a se estabelecer as fazendas de gado; nos rios Juruena e Teles Pires, os anos 1970 e 1980 foram marcados, também, pela atividade garimpeira e pelo comércio de peles de felinos.

Aquilo que não se alterou ao longo desses ciclos econômicos foi a vigência da “lei do mais forte” e as condições de trabalho precárias experimentadas pelos indígenas. São inúmeras as histórias de violência, tortura e assassinato ocorridas nos seringais no vale do Juruena nos anos 1960 e nas fazendas ao redor do Rio dos Peixes nos anos 1970: “Se o sujeito não andasse na linha, o patrão mandava os guaxebas sumirem com ele”, é a frase mais recorrente nos relatos dos indígenas sobre essa época. Para os apiakás, essa situação não difere muito daquela enfrentada por seus antepassados na amaldiçoada Barra de São Manoel.

Desde os anos 1980, o posto de cacique na aldeia Mayrob é ocupado sucessivamente por cada um desses irmãos Morimã (nos. 45, 46 e 47 no Diagrama 3.1), pelo referido tio materno e pelo seu filho único, que é também professor na aldeia. Como era de se esperar, a relação de mesma geração entre os três irmãos e seu primo

cruzado é bastante tensa, especialmente porque este primo é casado com a meio-irmã daqueles três homens e, em questões controversas, o tio materno, que ainda goza de alguma ascendência na aldeia, evidentemente toma o partido de seu próprio filho, contra os sobrinhos. A esfera de influência dos três irmãos não se restringe, contudo, à aldeia. Foram eles que lideraram o processo de restabelecimento da articulação política com os demais grupos locais apiakás, e protagonizam a luta pela demarcação do Pontal dos Apiaká; eles também têm muitos aliados brancos nas cidades próximas a Mayrob e, nos últimos anos, assumiram postos importantes na FUNASA e cimentaram a aliança com os poderosos kayapós, chefe do escritório regional da Funai. Um desses irmãos pretende inclusive lançar sua candidatura a um cargo legislativo num município mato-grossense. Uma das características que mais me chamou a atenção nos homens influentes é a recusa enfática de estabelecer relações paternalistas com os brancos: esses homens não costumam “pedir” nada, eles propõem ações e mencionam sempre uma “contrapartida” da comunidade para diversos projetos; seu modelo de relação parece ser o da parceria (econômica, política, matrimonial), não o da doação assistencialista.

Dos caciques que me receberam, Edson foi tanto aquele que mostrou maior interesse em minha pesquisa quanto aquele que mais sabia sobre a história de seu povo; ele também é o que mais se aproxima do protótipo do grande homem descrito por Sahlins (1963). Edson é um homem cheio de planos, respeitado por alguns fazendeiros e comerciantes locais,²¹⁵ que rivaliza com seu irmão mais novo e o referido primo pelo apoio político dos co-residentes; durante os anos em que esteve à frente da aldeia, obteve incrementos materiais e administrativos significativos,²¹⁶ manejando com desenvoltura a lógica do mercado e tentando equilibrar seu “tino comercial” com atos de generosidade calculada na aldeia, mas sua personalidade reputada como mais individualista revelou-se a causa de seu declínio.

Edson é o cacique que encarna de modo mais dramático as ambiguidades dos *middlemen*. Extremamente civilizado nos modos, orgulhoso de seus conhecimentos de matemática, dono de uma personalidade forte que jamais se furta a apresentar uma opinião taxativa diante de todo e qualquer assunto, ele não deixa, contudo, de salientar sua ascendência indígena diante de um tracajá gordo ou de um belo peixe. Diversas

²¹⁵ De modo análogo, entre os teneteharas era “grande o prestígio, quer entre brasileiros, quer dentro de seu próprio grupo, de líderes como Camirang, capazes de organizar a produção e comerciar em escala maior” (Wagley & Galvão 1961: 70).

²¹⁶ Especialmente a aquisição de energia elétrica gerada por motor a diesel, alguns “chafarizes”, voadeira com motor de popa, caminhonete, posto de saúde com farmácia, escola estadual, projeto de segurança alimentar, algumas cabeças de gado.

vezes eu o ouvi dizer para algum rapaz desanimado: “Eu sou mais índio que vocês todos! Eu nunca tive preguiça de caçar ou pescar. Eu sei quantos quilos pesa o peixe que eu pesco, eu conheço esse rio melhor que ninguém.” Ou então: “Ninguém me bate na castanha. Eu não tenho preguiça de andar no mato.” Orador habilidoso, Edson sabia bem como estabelecer o consenso (ainda que muitas vezes provisório) nas reuniões no salão, aconselhar aqueles que o procuravam em casa e conquistar a simpatia dos visitantes forasteiros, transformando muitos deles em verdadeiros aliados. Aos forasteiros, aliás, explicava que era filho de pai arigó, que não sabe falar a língua indígena porque passou muito tempo longe da aldeia,²¹⁷ e jamais perdia a chance de elogiar seu povo: “Os apiaká são corajosos, trabalhadores, nossas aldeias são bonitas, organizadas; nós somos limpos, nós sabemos conversar, não vamos pegando logo a borduna como o kaiabi.”

Todas as vezes em que falava sobre sua vida, Edson comovia-se ao lembrar a infância sofrida e o duro aprendizado no mundo dos brancos; repetia com frequência que: “Quem me vê hoje acha que eu sempre fui bem tratado, que sou estudado... que nada! Outro em meu lugar, depois de passar o que eu passei, teria ido para a cidade, mas eu fiquei aqui e sempre lutei pelo meu povo. Às vezes, eles acham ruim comigo, mas no fundo sabem que tudo o que eu faço é para o bem deles.”

Sublinho que os apiakás não veem problema em eleger como caciques homens que moraram muito tempo fora da aldeia ou que sequer fazem parte do grupo, como foi o caso do peruano Donlojo, nas imediações do rio Apiacás, nos anos 1950. Nisto se assemelham aos jurunas que, no passado, transformavam os inimigos capturados em chefes (Stolze Lima 1995: 345), os quais existiam como figuras através das quais o grupo gostava de admirar a própria imagem (: 350), exprimindo a ideologia de que “os Outros, os inimigos, estão aqui entre nós, tanto quanto estão do lado de fora” (: 354).

217 Nenhum dos caciques mencionados sabe falar a língua apiaká; o cacique mais antigo da aldeia Mayrob compreende a língua, mas não é falante. Os únicos falantes plenos de apiaká são três irmãos da parentela Kamassori e um homem da parentela Paleci, todos com mais de 50 anos.

5.3- *A coletividade contra o individualismo*

De um modo geral, os caciques dizem que só desejam o bem da comunidade, que conhecem os meios para desenvolver materialmente a aldeia e que os co-residentes não os compreendem. De fato, ocorrem diversos mal-entendidos envolvendo as aquisições materiais do cacique; as pessoas frequentemente se perguntam, a boca pequena, se os objetos comprados pelo cacique o foram com dinheiro próprio ou com “dinheiro da comunidade”, e se as viagens realizadas pelos caciques foram motivadas por interesse particular ou se o objetivo foi o de resolver questões de interesse da comunidade.

A desconfiança, latente ou declarada, é a tônica da relação entre o cacique e os co-residentes. Estes, por seu turno, julgando-se sempre no direito de tomar parte nos bens do cacique, podem se sentir ofendidos quando este não leva a cabo a partilha esperada. Vale a máxima de que o dinheiro (ou o trabalho que o origina) que advém da comunidade deve ser integralmente restituído à comunidade. Aqueles mais atrevidos podem mesmo subtrair impunemente um isqueiro ou uma lata de óleo da cozinha da cacica, fiando-se na legitimidade social da premissa de que errado é não repartir o que se possui em excesso – e não apoderar-se de um objeto ou alimento de que se necessita.

Ademais, parece vigorar nas aldeias apiakás a ideia tácita de que aquilo que pertence ao cacique pertence a todos. De fato, a apropriação da maioria dos bens se dá de forma coletiva, enquanto sua circulação obedece à ética da generosidade, com o objetivo de expandir a rede de relações sociais, tanto interna quanto externamente. Assim, os caciques mais individualistas e pretensiosos usam de todos os artifícios para impedir a apropriação comunal de seus bens, mas jamais poderão recusar abertamente um alimento solicitado por qualquer co-residente, especialmente se se tratar de um consanguíneo afastado ou um afim. Já os caciques realmente generosos podem chegar ao ponto de tirar comida da boca dos filhos pequenos para entregar a um co-residente, para evitar serem taxados de “sovinas”.

Mas é preciso salientar que a apropriação comunal ou a subtração de objetos da família conjugal do cacique ocorre apenas na presença de quantidades de bens consideradas grandes. As pessoas não esperam que o cacique deixe de alimentar seus filhos, nem tampouco ele admitirá de bom grado que o fez. Há duas coisas em jogo aqui: primeiro, o desejo de manter a fama de generoso, sem a qual ele não se sustenta no cargo; segundo, a rejeição ao acúmulo material endossada por todos.

Manter um estoque de comida é uma ação impossível numa aldeia apiaká; guardar alimentos para o futuro (mesmo que esse futuro contemple apenas a semana seguinte) é impensável. Diante de uma grande quantidade de alimentos, só há uma atitude correta a tomar: distribuí-los entre todas as famílias extensas e consumi-los rapidamente. Minhas próprias provisões foram inseridas nessa lógica, e, numa das aldeias, me vi quase sem alimentos industrializados após 15 dias, quando eu esperava que eles durassem dois meses... No entanto, não houve dia em que eu não tivesse nada para comer, mesmo que fosse apenas um caldo de peixe com farinha partilhado com meus anfitriões, que gostavam de repetir: “Não se preocupe: enquanto a gente estiver comendo, você vai comer. Só não vai comer quando não tiver mais nada; mas aí não vai passar fome sozinha, vai passar fome junto com a gente!” Com o tempo tornei-me capaz de compreender que, para meus anfitriões, passar fome não é o maior dos problemas – estar longe dos parentes sim.

Por outro lado, os dois caciques que foram meus anfitriões desejavam intensamente monopolizar os objetos que eu levava para dar de presente aos demais moradores. O controle sobre tais objetos era tanto uma demonstração de prestígio para seus co-residentes quanto uma estratégia de distribuição de bens de acordo com critérios locais – os quais eu evidentemente não dominava.

Os caciques que acumulam muitos bens são alvo de inveja, vivem angustiados e preocupados, queixam-se com frequência de problemas nos rins e no fígado, e temem que os co-residentes façam quebranto (*cauxi*) para seus filhos pequenos (ver capítulo 4). Duas das cacicas com quem convivi de perto deixaram de visitar as co-residentes e mesmo de andar calmamente pela aldeia. Saíam de casa apenas para ir à beira e para fazer visitas rápidas às suas parentas consanguíneas. Socialmente isoladas pelas outras mulheres, relativamente constrangidas, impossibilitadas de “ter gosto” com as aquisições materiais dos maridos, elas discutiam com eles em particular. Por sua vez, os caciques se queixavam de jamais poder desfrutar tranquilamente de um bem e em geral acabavam convidando alguns vizinhos a partilhar dele, para angariar sua simpatia. Mas uma simpatia assim constituída não pode durar muito tempo, e os ânimos contrários ao cacique acirravam-se, na medida em que aqueles que se viam excluídos passavam a alimentar o circuito da fofoca, corroendo-se assim sua reputação.

Isso tudo nos reenvia ao conceito de economia política de dádivas empregado por M. Strathern (2006), pois, como vimos anteriormente, a estrutura social apiaká trabalha para manter as trocas entre as famílias extensas sob o regime da dádiva,

impedindo que elas assumam totalmente a forma de *commodities*, submetendo assim a economia à política e à moralidade. As mercadorias são sobretudo meios econômicos para atingir fins sociopolíticos. A estratificação social, o individualismo, a primazia dos objetos sobre as pessoas e a instituição do poder de mando são combatidos energicamente, com os dispositivos sociais tradicionais. Assim, a impermanência relativa da chefia apiaká exprime igualmente a supremacia da coletividade sobre cada indivíduo e as limitações ao aprofundamento de desigualdades sociais.

É digna de nota a energia que os apiakás investem contra a fixação prolongada de um único homem ou grupo de cognatos no cargo de cacique, especialmente porque ele, em geral, é aquele que se destaca dos demais pelo acúmulo de bens materiais e prestígio. No entanto, como vimos, o imperativo moral da generosidade que deve impedir que esse acúmulo se cristalice nem sempre é respeitado. Nota-se que a acumulação de bens é tolerada apenas enquanto etapa preliminar da distribuição. Quando os atos do cacique passam a contradizer suas palavras, quando a distribuição de bens não se faz na medida esperada, quando ele tenta pôr a aldeia a seu serviço, pode-se afirmar, com P. Clastres, que a comunidade o lembra de que “o espaço da chefia não é o lugar do poder” (Clastres 1982: 143), e que ele é apenas “um instrumento apto a realizar a vontade” dela (: 146):

Em função de quê a tribo estima que tal homem é digno de ser um chefe? No fim das contas, somente em função de sua competência “técnica”: dons oratórios, habilidade como caçador, capacidade de coordenar as atividades guerreiras, ofensivas ou defensivas. E, de forma alguma, a sociedade deixa o chefe ir além desse limite técnico, ela jamais deixa uma superioridade técnica se transformar em autoridade política. O chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma o verdadeiro lugar do poder – que exerce como tal sua autoridade sobre o chefe. É por isso que é impossível para o chefe alterar essa relação em seu proveito, colocar a sociedade a seu próprio serviço, exercer sobre a tribo o que denominamos poder: a sociedade primitiva nunca tolerará que seu chefe se transforme em déspota. (Clastres 1982: 144)

P. Clastres fundamenta sua teoria sobre a “sociedade primitiva” na equação entre poder, coerção e divisão. Assim, ao se recusar a se submeter a uma instância descolada de si mesma (o Estado ou qualquer forma de governo centralizada), a sociedade primitiva teria optado, em nível inconsciente, pela liberdade, ao contrário de todas as outras sociedades com Estado; por isso o poder do chefe indígena é vazio, enquanto o da comunidade é pleno. Como se vê, Clastres endossa a tese, cara à filosofia da história, da ruptura radical na história da humanidade, que atestaria a

descontinuidade original entre dois grandes blocos de sociedades, separados pelo modo de organização política.

Dialogando com Clastres, C. Lefort recusa tal ruptura radical e propõe que “um tipo de sociedade se distingue de outro em razão de uma *mise en forme* das relações entre homens, classes ou grupos, cujo princípio está ligado ao modo de se gerar e de se representar o poder” (Lefort 1999: 309). Para Lefort, as “sociedades primitivas” caracterizam-se por uma maneira singular de ser no Tempo (: 305), por um modo específico de instituição do social (: 307) e por uma alteridade necessária, onipresente e inlocalizável (: 322). Neste sentido, o político não é uma escolha dos homens, mas a expressão de uma *elaboração* e uma *experiência* da condição humana em circunstâncias dadas (: ibidem, ênfases no original).

Também dialogando com Clastres, mas a propósito da chefia tupinambá, Fausto demonstra o caráter performativo da estrutura tupi, argumentando que, nessas sociedades, a estrutura do poder depende do evento, da circunstância, dos caprichos do acontecimento (Fausto 1992: 390). Neste sentido,

(...) em vez de exorcizar o evento, faz dele uma variável estrutural, preservando sempre um resíduo de incerteza – não redutível à distinção norma e prática – que aponta para uma noção não elementar de ‘regra’ (Viveiros de Castro 1987). Esse intervalo, esse ‘resíduo de incerteza’ é justamente o espaço do político na sociedade tupinambá. Assim, o acesso à chefia e seu exercício dependiam antes do processo de constituição das unidades domésticas, das estratégias matrimoniais e das virtudes pessoais do indivíduo, do que de uma autoridade emanada de um ‘lugar da chefia’. Era preciso ser capaz de articular uma parentela forte, ser temido e respeitado como guerreiro, e ser como os xamãs, grande orador (alguns principais eram também pajés). A poligamia e a virilidade não eram privilégios da chefia, mas antes elementos do processo político de constituição de um chefe: ter muitas mulheres, e não se sujeitar ao ‘serviço da noiva’ devido ao sogro, é para quem pode (e pode quem é temido e respeitado). Guerra e troca matrimonial articulavam-se no desenvolvimento das parentelas e na política aldeã. (: 390)

Veremos como o evento e o “resíduo de incerteza” incidem em cheio sobre a constituição da chefia apiaká. Os caciques apiakás corporificam a contradição, vivenciada pelo povo no último século, entre o desejo pelos índices de civilização e a consciência de seus efeitos colaterais perversos. Nesse sentido, o drama apiaká pode ser expresso no oxímoro “como ter indivíduos sem individualismo”, uma vez que sua concepção de “civilização” remete a um estilo de vida essencialmente coletivista. Sob esta perspectiva, o cacique é uma espécie de bode expiatório para os anseios da comunidade; ele deve adquirir no mundo dos brancos a maior quantidade possível de

bens industrializados para promover melhorias materiais na aldeia, sem, contudo, deixar-se inebriar pela chance de se diferenciar dos demais, facultada pelo trânsito no mundo das mercadorias, e sem agir como alguns padrões brancos do passado, que exerciam brutalmente o poder de mando.

Sempre que um cacique se deixa seduzir por tal ideia, ele é forçado a abandonar seu posto, como se, por meio desse evento, o frágil e tácito compromisso de não virar branco fosse periodicamente reafirmado por toda a comunidade – a manutenção do estilo de vida comunitário mostra-se, assim, verdadeira tarefa de Sísifo. Quando um cacique abdica do posto nessas circunstâncias, o desejo de posse e o desejo de mando são simbolicamente afastados da comunidade. Eis que reencontramos aqui, no seio da organização política, o mecanismo apiaká de domesticação não apenas de objetos industrializados, mas sobretudo do tipo específico de relação que tais objetos ensejam.

Afastando-se do pensamento marxista, Clastres afirma que a verdadeira fonte de transformação da sociedade indígena, definida como sociedade “contra” o Estado, é o surgimento da dominação em seu seio, uma revolução de ordem propriamente política, portanto, e não uma modificação das relações de produção (Clastres 1982: 141). Todavia, como pretendo demonstrar, ao menos para o caso apiaká, não há como pensar a transformação política independentemente das relações econômicas –, as quais, diga-se de passagem, alteraram-se radicalmente com a introdução de objetos industrializados e do dinheiro. A esta altura, quero concordar com C. Lefort quando propõe que o político não tem a ver apenas com a determinação do lugar do poder, nem tampouco “se deixa reduzir a uma pura escolha dos homens (mesmo quando considerada inconsciente) (...), [mas] atesta ao mesmo tempo uma *elaboração* e uma *experiência* da condição humana em circunstâncias dadas” (Lefort 1999: 322, ênfases no original).

Como já foi mencionado no capítulo 3, os apiakás que hoje vivem em aldeias se pensam como pessoas que recusaram a vida na floresta em nome da maior proximidade com brancos que viam como aliados políticos e provedores de mercadorias. Eles se orgulham da aparência civilizada de suas aldeias e buscam constantemente incrementá-las, seja por meio da instalação de uma escola estadual, de um posto de saúde melhor equipado, da implantação de energia elétrica ou do encanamento da água. Ora, esses itens de infraestrutura representam a maior presença do Estado na aldeia, e suas implicações burocráticas não são vistas com bons olhos

pelos indígenas. A imposição da rígida lógica burocrática e disciplinar ao cotidiano da aldeia é repelida com veemência, embora os salários sejam recebidos de bom grado. Entretanto, os apiakás já perceberam que os cargos remunerados tendem a gerar sérias desigualdades sociais, e vêm tentando regular sua distribuição e suas consequências.

A maior parte dos apiakás engajou-se rapidamente em relações comerciais com os brancos e deixou-se seduzir por seus objetos; ainda que continuem despendendo energia considerável para submeter as mercadorias, o dinheiro e as instituições estatais a suas próprias regras, é impossível prever as transformações futuras de sua organização social. Por outro lado, é possível identificar alguns elementos estruturais que sobrevivem às transformações, transformando-se. Verifica-se, assim, que persiste um mecanismo político atuando no sentido de reduzir o poder de mando do chefe, baseado no padrão de assentamento e, portanto, no território.

Quero dizer com isso que um território amplo permite que seções descontentes da comunidade fundem novas aldeias, sem romper totalmente com os moradores da aldeia de origem. Se o prestígio de um cacique é função do número de aliados, a saída de um contingente da aldeia lhe serve como sinal de que sua postura precisa mudar, sob pena de perder mais aliados. Vê-se, pois, que os valores morais de recusa ao poder de mando e ao individualismo se apoiam em uma dinâmica sociopolítica específica e condensam uma experiência política singular, muito parecida com a chefia entre os bandos nambiquaras, analisada por Lévi-Strauss (1944), que acreditou ter encontrado uma das formas mais simples de organização social e política nas savanas de Mato Grosso.

A tese do autor, que pode ser estendida para muitos povos sul-americanos, é a de que a chefia não existe como resultado das necessidades do grupo, mas, antes, o grupo recebe sua forma, seu tamanho e até mesmo sua origem do chefe potencial que o antecede (Lévi-Strauss 1944: 21). Com efeito, pode-se dizer que também para os apiakás a principal função do chefe é manter o grupo unido com base no consenso; para isso, ele conta apenas com o prestígio pessoal, função da generosidade, e a habilidade de inspirar confiança. Igualmente, o cacique apiaká destaca-se muito menos por se gabar de uma improvável posição de autoridade do que por se exasperar diante de tantas obrigações e responsabilidades (: 22). É como se o grupo, tendo concedido certas vantagens ao chefe, esperasse dele a satisfação de suas necessidades e a garantia de sua segurança (: 25). No caso dos apiakás, as vantagens atribuídas ao cacique hoje em dia são da ordem do acúmulo material (e não mais a poligamia, como ocorria até o século

XIX); como vimos, ao cacique é dado ter um pouco mais de objetos industrializados que os demais co-residentes, mas isto apenas enquanto o grupo detêm o controle sobre seu “estoque” e recebe melhorias de ordem coletiva e individual (belas festas na aldeia, a reforma da escola, um bom aparelho de radiofonia; galochas para a coleta da castanha-do-pará, um quilo de sal num momento de dificuldade etc.).

Os apiakás esforçam-se para transformar em parceiros os brancos de seu convívio direto, forçando uma relação de igualdade. Apresento um exemplo etnográfico mais concreto que exprime a negatividade atribuída a qualquer tipo de diferenciação social, valor moral que permanece válido a despeito do crescimento real das assimetrias nas aldeias. Na época da coleta da castanha-do-pará, entre dezembro e fevereiro, aproximadamente, a vida na aldeia fica mais agitada. No *Mato Grosso*, onde observei diretamente esse período, alguns “castanheiros” (compradores ou atravessadores brancos) costumavam visitar a aldeia para negociar com o cacique o preço do quilo do produto e a quantidade de sacas a ser comprada. O cacique dispensava aos castanheiros o tratamento reservado aos forasteiros importantes, oferecendo-lhes, em sua casa, uma boa refeição, café, vinho de frutas, a melhor rede para descansar e eventualmente passeios pelos arredores da aldeia; conversava com eles num tom bonachão, fazendo com que se sentissem “em casa” e advertindo-os sobre as malícias dos vizinhos – e, nesse contexto, concorrentes comerciais – kaiabis. Os visitantes sempre elogiavam a recepção e despediam-se garantindo que a comunidade não sairia perdendo no negócio.

O cacique estipulava uma produção alta, e dizia, lastimoso, que a comunidade só não quebrava mais castanha “porque não queria”. Essa é uma frase proferida com frequência pelos caciques: “A comunidade só não está melhor porque as pessoas não sabem ganhar dinheiro, não entendem como o mundo funciona hoje.” Por seu turno, os caciques são aqueles que sabem/querem ganhar dinheiro, e tentam ensinar a comunidade como fazer isso, em geral sem sucesso.

Diferente da venda, a atividade de coleta não é coordenada pelo cacique, mas responde aos propósitos da família extensa. Dessa forma, um casal estabelece quanto tempo e energia pretende despender nesse trabalho; se dispõe dos objetos necessários à tarefa (galochas, facões, sacos de ráfia, garrafa térmica, lona para montar barracos, espingarda e munição, anzóis, lanterna, pilhas, isqueiros, além de farinha, sal, óleo, açúcar, pó de café, arroz, sabão), parte com os filhos maiores e por vezes seus cônjuges,

deixando um ou dois filhos para cuidar da casa, dos filhos menores e netos;²¹⁸ seções de famílias extensas distintas ou casais de compadres podem se associar para a atividade. Antes de partir, as pessoas já sabem quais os castanhais que estão produzindo, isto é, sobre os pontos do território em que as castanheiras liberaram os ouriços. O grupo então se dirige, de canoa, para um castanhal de posse dos apiakás, distante vários quilômetros da aldeia; monta acampamento e passa ali o período estipulado, que vai de alguns dias a várias semanas.

Diariamente os homens saem, armados, antes de amanhecer, em busca das castanheiras, enquanto a maioria das mulheres permanece no acampamento, cozinhando e conversando; as mais dispostas podem acompanhar o marido. Enquanto uma pessoa recolhe os ouriços, a outra os abre a golpes de facão; no meio da tarde, os grupos voltam ao acampamento; se aqueles que saíram munidos de espingarda e anzois tiveram sorte, haverá alguma carne para o jantar. É comum que cada homem adulto estipule uma produção para si; alcançado o peso pretendido, este homem pode retornar à aldeia. Decorrido o período estipulado, o grupo retorna à aldeia com a canoa carregada com numerosas sacas de castanha suja. Na aldeia, a castanha será lavada no rio e posta para secar ao sol no terreiro, atividades levadas a cabo geralmente pelas mulheres e crianças. Finalmente, após separarem as mais graúdas para consumo familiar,²¹⁹ as mulheres ensacam as castanhas e as acomodam no quarto do casal, até a visita do castanheiro.

Quando retorna à aldeia para efetivar o negócio, o castanheiro é levado ao salão, onde é a castanha é pesada na balança do castanheiro e é realizado o pagamento em dinheiro para cada chefe de família, de acordo com a quantidade de castanha entregue. Paira alguma tensão no ar. Após a transação, os indígenas carregam as sacas para o caminhão. Geralmente há reclamações veladas sobre a negociação levada a cabo pelo cacique; na visão dos apiakás, o preço baixo²²⁰ é compensado pela certeza da venda e pela comodidade, já que não precisam levar o produto até a cidade. As mulheres, que trabalharam intensamente no beneficiamento da castanha, não participam do momento da venda.

²¹⁸ O homem que não dispõe desses apetrechos procura o cacique e os toma em regime de aviamento; os objetos ou o valor equivalente em dinheiro devem ser retribuídos ao cacique após a venda da castanha.

²¹⁹ A castanha-do-pará ocupa papel de destaque na alimentação apiaká. Ela é consumida crua, adicionada a bolos e mingaus, e seu sumo é transformado em caldo para cozinhar peixes e caças. Em 2008, os apiakás do Mayrob receberam do Ministério da Cultura um prêmio por um projeto de valorização da alimentação tradicional que teve a castanha como foco.

²²⁰ Em dezembro de 2007, o castanheiro pagou R\$1,00 por quilo de castanha beneficiada, enquanto em Brasília o produto era vendido nos supermercados por um valor pelo menos 10 vezes maior.

As pessoas falam do período nos castanhais com animação, recordando as caças e peixes que foram consumidos assados, o café coado ainda durante a madrugada, a quantidade abundante e a qualidade dos ouriços encontrados, mas não deixam de mencionar também a malária que não dá trégua, o silêncio excessivo, um ataque de cobra ou de onça, uma vítima de ouriço (não é raro que, ao cair da árvore, que mede em torno de 30 metros, um ouriço atinja um coletor distraído, provocando sérios ferimentos), o cansaço extraordinário devido às grandes distâncias percorridas a pé, com sacas de até 80 quilos nas costas.

Como pude verificar, se de fato “quisesse”, a maioria das famílias extensas poderia vender quantidades enormes de castanha e ganhar um bom dinheiro, mas há sempre a vontade de comer um peixe especial ou de sair atrás de uma caça gorda, uma pendência para resolver na cidade, o sol que está muito quente e tantos outros obstáculos à máxima produção que esta, afinal, não pode se concretizar. A recusa deliberada em pautar a vida pelo dinheiro e pelo desejo de ganho demonstrada pela maioria das pessoas tem como implicação a forte vigilância sobre as disposições mais individualistas e gananciosas do cacique.

É por esse motivo que a produção da aldeia jamais alcança as previsões do cacique, e que os meses da coleta da castanha são aqueles em que o clima na aldeia fica mais tenso. O frenesi causado pela maior circulação de dinheiro e objetos industrializados paradoxalmente faz com que as pessoas se deem conta da segregação social iminente, sintetizada na figura do cacique, que em alguns casos age como parceiro dos castanheiros e em detrimento da comunidade, fixando preços distintos para a produção de sua própria família extensa e a dos demais habitantes da aldeia. Em resposta a esse estado de coisas, o circuito da fofoca ganha velocidade assombrosa, o mecanismo do constrangimento opera com mais força sobre a família extensa do cacique e as reuniões no salão ficam mais “quentes”. Sempre que necessário, portanto, os co-residentes recordam ao cacique que é ele quem está a serviço da comunidade, e pelo tempo que lhes aprouver. ²²¹

221 Participei de algumas reuniões na aldeia Mairowy, nas quais eu era instada a “explicar” questões que as lideranças não entendiam bem, como a legislação referente à demarcação de Terras Indígenas. Na aldeia Mayrob, jamais fui convidada a participar de nenhuma reunião, a não ser nos momentos de me apresentar e de me despedir da aldeia; certa vez, em resposta a minha indagação, ouvi do cacique a seguinte frase, em tom taxativo: “Nas reuniões a gente trata de assunto nosso.” Quase tudo o que escrevo a respeito das reuniões baseia-se naquilo que me foi contado pelas mulheres ou pelos próprios homens, em casa.

O panorama que apresentei difere da situação dos chefes marubos (grupo de língua pano), tal como exposta por J. Melatti (1985), os quais atuavam como patrões dentro de suas próprias aldeias, entregando diretamente mercadorias em troca da produção de borracha a seus co-residentes. Melatti destaca o conhecimento da língua portuguesa e da contabilidade como habilidade importante para alguns marubos se tornarem parceiros comerciais dos brancos regionais e assumirem o lugar dos regatões nas aldeias, manobrando assim a cadeia do aviamento em benefício próprio. Por outro lado, o papel de patrão confrontava e excluía o papel de pajé, as duas posições mais prestigiadas na sociedade marubo, na medida em que o conhecimento novo do mundo dos brancos e o conhecimento tradicional do mundo dos espíritos não se mostravam compatíveis, tal como se expressa na sentença: “Pajé forte perde o português” (Melatti 1985: 183). A existência de patrões dentro das aldeias marubos não está isenta de ambiguidades e tensões; se a estrutura social não contém totalmente o surgimento dos patrões, por sua vez “as obrigações de parentesco atuam no sentido, não de impedir, mas pelo menos de arrefecer a marcha da acumulação pelo patrão” (: 192), impondo limites ao aprofundamento das desigualdades sociais.

O comércio da castanha entre os apiakás difere, ainda, do modo de engajamento dos suruí, akuáwa-asuriní e gaviões na empresa extrativista no Tocantins, nos anos 1960, analisado por R. Laraia e R. DaMatta (1978). Aqui são os próprios indígenas que coletam e beneficiam a castanha dentro de seu território, mantendo algum poder de negociação com os compradores não-indígenas, embora se verifiquem a pressão externa sobre os recursos naturais utilizados pelo povo e o estereótipo do índio preguiçoso.

O caso apiaká aproxima-se mais da situação atual dos ashaninkas do rio Amônia (arawak), tal como descrita por J. Pimenta (2006). De acordo com o autor, o sucesso de um certo grupo doméstico no gerenciamento de uma cooperativa deveu-se à maestria com que alguns de seus líderes, os mesmos homens que se destacaram na luta pela demarcação da Terra Indígena, manejaram as lógicas contrastivas da dádiva e do mercado. Entretanto, para os apiakás como para os ashaninkas, o equilíbrio entre ambas as lógicas mostrou-se bastante delicado, e a inserção na economia de mercado acabou dando ensejo à concentração de poder e riqueza nas mãos de poucos e à formação de uma chefia hereditária incipiente (Pimenta 2006: 24).

Seria possível estender bastante a lista de casos etnográficos em que a lógica do mercado desafia a lógica da dádiva, tema cada vez mais recorrente nos trabalhos de

etnologia indígena. Para não ampliar exaustivamente o quadro de referências, cito apenas um último caso, o dos paumaris (arawak), os quais, de acordo com O. Bonilla (2005), interiorizaram o idioma comercial e as posições estruturais de patrão e empregado, sob as quais apreendem todas as suas relações sociais. Para os paumaris, a relação do empregado com o patrão compreendia historicamente não apenas um fluxo de mercadorias, mas também proteção e vínculos de parentesco fictício, incluindo a transmissão de bens simbólicos como nomes e sobrenomes de brancos. Numa análise bastante sensível, a autora propõe que os paumaris se colocam na posição de empregados/presas domesticáveis de modo a forçar a assunção, por parte dos patrões, da posição de pacificador/domesticador, e não a de predador/inimigo. Ao adotar tal estratégia simbólica, os paumaris estariam forçando os brancos a se comportar como seus protetores, e não como exploradores.

Se é verdade que o sucesso das organizações políticas “primitivas” depende do grau de controle que se pode desenvolver sobre a produção dos grupos domésticos que as compõem (Sahlins 1963: 19), vimos que entre os apiakás os limites desse controle estão dados na própria estrutura da comunidade, especialmente no que concerne à fragilidade dos laços entre as várias famílias extensas. O cacique que busca conquistar a consideração dos brancos aumentando a pressão sobre os seguidores mais próximos gera sérios ressentimentos. Com efeito, o estado de ânimo dos membros da família extensa do cacique serve como termômetro para aferir sua sustentação política. Quando os afins e os compadres do cacique começam a dar sinais de descontentamento, rareando as visitas a sua casa, por exemplo, é hora de recuar. Quando até mesmo o apoio dentro da família conjugal arrefece, com demonstrações reiteradas de irritação por parte da cacica, por exemplo, não há mais muito a fazer, a não ser abdicar do cargo, como normalmente ocorre. E então outro homem influente experimentará as vantagens e as agruras do cargo.

Depreende-se do exposto que, apesar de conviverem com patrões há um século e meio, os apiakás teimam em impedir a consolidação de relações de patronagem dentro de suas aldeias, empregando os mecanismos de controle tradicionais.

Considerações Finais

Como vimos ao longo das páginas precedentes, o estilo de vida dos apiakás contemporâneos é pensado como resultado da ruptura da relação com um cunhado civilizado e identificado à comunidade, um modo específico de instituição do social (C. Lefort 1999: 305), correlato das categorias mansos e misturados. Os apiakás afirmam que aderiram voluntariamente ao processo de civilização ou amansamento depois que perderam o medo dos brancos, o que teria ocorrido após uma sucessão de ataques promovidos por seringalistas sediados na Barra de São Manoel, no início do século XX, porém tal afirmação compreende uma dimensão crítica, atualizada pelos homens influentes em suas reivindicações atuais, amparadas no respeito a direitos que a nova legislação indigenista brasileira assegura aos povos indígenas.

Estes homens, chamados localmente de lideranças, enfatizam que o processo de amansamento implicou não apenas o acesso a mercadorias e o contato com a fé católica, mas também dispersão territorial forçada e casamentos com pessoas de etnias distintas (nordestinos, paraenses e povos do tronco tupi), elementos que teriam descaracterizado o estilo de vida tradicional do povo, paradoxalmente o mesmo que hoje é exigido aos apiakás como condição para que se demarquem suas terras e se destinem recursos financeiros para as aldeias.

Os apiakás conseguiram superar todos os obstáculos e hoje em dia vivem em comunidades bonitas e salubres. Recuperaram-se demograficamente por meio de casamentos com pessoas de outros povos do tronco tupi e descendentes de arigós, e se reestruturaram politicamente graças à convivência com os kaiabis e os mundurukus.

A metáfora da travessia de banzeiros que dá título a esta tese exprime a atitude dos apiakás diante da história. Hábeis canoeiros, os apiakás, quando em suas viagens se veem diante de águas revolvidas pelo vento, analisam a situação e procuram uma brecha por onde enveredar com alguma segurança. A sabedoria para cruzar banzeiros e desviar de rebojos sem deixar a embarcação naufragar advém de uma longa experiência no meio fluvial. Da mesma forma, a sabedoria para superar adversidades foi adquirida na prática, a duras penas. Os apiakás sabem que, nas atuais circunstâncias, partir para o enfrentamento não é a melhor estratégia diante das muralhas aparentemente perfeitas e implacáveis do poder centralizado. Na busca pelo respeito aos direitos básicos garantidos pela legislação indigenista – especialmente o direito de voltar a morar na

terra de fartura onde viveram seus antepassados e onde ainda vivem, acreditam, seus parentes arredios –, optaram pela via da diplomacia e do convencimento.

Os apiakás, assim como vários povos indígenas do Nordeste (Oliveira Filho 1999), também concebem o fortalecimento da identidade étnica como uma viagem, mais propriamente uma viagem fluvial, a qual jamais deixa intactos os viajantes. Eles sabem que o tempo que se leva para descer o rio não é idêntico ao tempo gasto para subi-lo; aqueles que retornam não são idênticos aos que foram, e, no final das contas, tampouco o rio é o mesmo.

Vários são os mitos norte-americanos analisados por Lévi-Strauss (2006) que tratam de uma viagem de canoa e das transformações que ela engendra. Parafraseando este autor (Lévi-Strauss & Eribon 2005: 192), diríamos que, em sua atuação política, os homens influentes apiakás tencionam fazer surgir relações entre outras relações de poder já dadas no tempo. Os homens influentes apiakás me falaram diversas vezes sobre como seria bom ter “um livro sobre sua cultura”: “Nós sabemos que apiaká existe, nós estamos aqui na nossa aldeia. Mas os outros lá fora, os brancos, não sabem. Aí, quando nós vamos para Cuiabá, para Brasília, atrás de nossos direitos, muitas vezes somos discriminados.”

“Historicídio” é o nome da prática de remoção dos povos da história, da qual os apiakás foram vítimas; trata-se de uma maneira de obscurecer os processos históricos que produziram as hierarquias raciais prevalecentes nas Américas. De acordo com J. Hill, o poder de controlar e definir o passado histórico é talvez a forma última de hegemonia (Hill 1996: 16).

Cada Estado-nação se viu como o centro daquele estágio histórico, e as crônicas apropriadas foram escritas. Enquanto os povos dominantes continuam a escrever desta perspectiva, eles se tornam cada vez menos capazes de discernir a presença, mesmo em seu teatro imediato da história, de outros povos a seu lado, exceto como obstáculos temporários a sua dominação, como remanescentes em vias de extinção, ou como persistentes povos retrógrados que não podem ser alocados na mesma categoria que a nação dominante. A padronização da história foi um processo destrutivo, que eliminou da esfera do conhecimento histórico centenas de povos que, da mesma forma que os povos dominantes, tinham histórias. Ela foi mais destrutiva que a padronização da linguagem, porque removeu da perspectiva geral totalidades culturais, e não apenas um aspecto de uma cultura (E. Spicer 1992: 43-44, apud Hill 1996: 16-17).

O conceito de historicídio nos faz pensar de modo crítico na relação de poder constitutiva de todo esforço de saber. J. Clifford se perguntou sobre a possibilidade de estudar outros povos sem exercer poder sobre eles, argumentando que

Espécimes antropológicos – textos e artefatos – trazidos do campo não deveriam ser vistos primeiramente como evidências de uma realidade distinta ou mesmo como signos, traços a serem interpretados, do ‘ponto de vista nativo’. Os dados antropológicos deveriam ser vistos, antes, como se referindo ao processo de pesquisa em si, refletindo sua dialética específica de poder, de tradução, de troca interpessoal (Clifford 1982: 125).

O presente trabalho pautou-se por uma preocupação ética. Esforcei-me por demonstrar que, a despeito de todas as tentativas de apagamento físico, político e cultural, a história dos apiakás, bem como a dos povos do Nordeste, a recente homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima, e tantos outros casos similares, são provas de que a resiliência social é a marca registrada dos ameríndios. Contrariando toda razão prática, os sobreviventes de projetos coloniais genocidas continuam exibindo sua dignidade e procurando brechas onde deitar raízes para florescer com a vitalidade e a persistência das mirtáceas.

Referências Bibliográficas

ABRAHAM, Roger. 1970/71. "A performance-centred approach to gossip" *Offprint Series* no. 103: The University of Texas at Austin, Institute of Latin American Studies. Reprinted from *Man* 5 (2), June 1970.

ALBERT, Bruce. 1992. "A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami" In *Anuário Antropológico* 89: 151-189.

_____. & RAMOS, Alcida (orgs.). 2002. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. 1997. *O Diretório dos Índios. Um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora da UnB.

ALMEIDA SERRA, Ricardo Franco de. (1797) 1865. "Extracto da descrição geographica da provincia de Mato Grosso". *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico* Tomo 6: 156-196. Rio de Janeiro.

_____. (1779) 1869. "Navegação do rio Tapajóz para o Pará." *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* IX: 1-16. Rio de Janeiro.

AMSELLE, Jean-Loup. 1998. *Mestizo Logics. Anthropology of identity in Africa and elsewhere*. Stanford: Stanford University Press.

APPADURAI, Arjun. 1986. "Introduction: commodities and the politics of value" In _____ (ed.) *The Social Life of Things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

ARHEM, Kaj. 1996. "The cosmic food web" In DESCOLA, Philippe & PÁLSSON, Gílsi (eds.) *Nature and Society. Anthropological perspectives*. London and New York: Routledge: 185-204.

ARNAUD, Expedito. 1971. "A ação indigenista no sul do Pará". *Boletim Museu Emílio Goeldi*. Nova Série: Antropologia, no. 49, Belém.

_____. 1974. "Os índios Munduruku e o SPI". *Boletim do Museu Emílio Goeldi*. Nova Série: Antropologia, no. 54, Belém.

AYRES CAZAL, Manoel. 1845. *Corographia Brasilica ou Relação Historico-Geographica do Brasil*. Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert. vol.2.

BALDUS, Herbert. 1954. *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*. São Paulo: Comissão do IV Centenário.

BARBOSA RODRIGUES, João. 1875. *Exploração e Estudo do Valle do Amazonas. Rio Tapajós*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional.

BARROS, Edir Pina de. 1987/88/89. “Política indigenista, política indígena e suas relações com a política expansionista do Segundo Império em Mato Grosso”. *Revista de Antropologia*, vols. 30/31/32: 183-224.

BARTH, Fredrik. 2000. a. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”; b. Entrevista concedida a Tomke Lask In *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 2006. “As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político” In *Mana* 12 (1): 39-68.

BASSO, Keith. 1996. *Wisdom sits in places. Landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

BONILLA, Oiara. 2005. “O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari” In *Mana* 11 (1): 41-66.

BRASIL, Raymundo Pereira. 1910. *Os Sertões do Rio Tapajós*. Pará: Secção de Obras d’ A Província do Pará. 138 p., ilustrado.

CALVINO, Ítalo. 2008. *As Cidades Invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras.

CAMARA CABRAL, Ana Suely Arruda. 1995. “Contact-induced language change in the Western Amazon: the non-genetic origin of the Kokama language”. PhD Thesis. University of Pittsburgh.

_____ & RODRIGUES, Aryon Dall’Igna (orgs.). 2007. *Línguas e Culturas Tupí*. Campinas: Curt Nimuendaju; Brasília: LALI/UnB. Vol. 1.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1964) 1996. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Campinas: Editora da Unicamp. 4ª. edição.

_____1968. *Urbanização e Tribalismo. A integração dos Índios Terêna numa Sociedade de Classes*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

_____1976a. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira.

_____. 1976b. *Do Índio ao Bugre*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 2ª. ed.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org.) 1992. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ & Viveiros de Castro, Eduardo. 1986 “Vingança e temporalidade: os Tupinambás” In *Anuário Antropológico/85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

CASTELNAU, Francis de. 2000. *Expedição às regiões centrais da América do Sul*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora Itatiaia.

CASTRO, Miguel João de & FRANÇA, Antônio Thomé de. 1868. “Abertura de Comunicação Commercial entre o districto de Cuyabá e a cidade do Pará por meio da navegação dos rios Arinos e Tapajós, compreendida em setembro de 1812 e realizada em 1813”. *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico* Tomo XXXI, 1a. parte: 107-160. Rio de Janeiro.

CHANDLESS, William. 1862. “Notes on the rivers Arinos, Juruena and Tapajós” In *Journal of the Royal Geographical Society*. London, XXXII: 268-280.

CLASTRES, Hélène. 1978. *Terra Sem Mal. O profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense.

CLASTRES, Pierre. 1982. *A sociedade contra o estado. Pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 2ª. edição.

_____. 1995. *Crônica dos Índios Guayaki. O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34.

CLIFFORD, James. 1982. *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian world*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. 2008. “Por que a identidade não pode durar. A troca entre Lévi-Strauss e os índios” In CAIXETA DE QUEIROZ, R. & NOBRE, R. F. (orgs.) *Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte: Humanitas.

COLLEVATTI, Jayne Hunger. 2006. “‘Ide, pois, e fazeis discípulos todos os povos’: um estudo sobre a Missão de São Francisco do rio Cururu (PA).” Dissertação de Mestrado. PPGAS/USP.

COMAROFF, Jean & John Comaroff. 1991. *Of revelation and revolution*. Chicago: University of Chicago Press. vol. 1.

COOK, N. D. & LOVELL, W. G. (orgs.) 1991. “*Secret Judgments of God*”. *Old World diseases in colonial Spanish America*. Norman and London: University of Oklahoma Press.

COUDREAU, Henri. (1897) s. d. *Viagem ao Tapajós*. Brasileira, Biblioteca Pedagógica Brasileira, Cia. Editora Nacional.

_____. 1897. *L'État de Pará*. Paris: A. Lahure.

DAMATTA, Roberto. 1977. “Panema: uma tentativa de análise estrutural” In _____ *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: Vozes; 2ª. Edição.

_____ & LARAIA, Roque. 1967. *Índios e Castanheiros. A empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

_____; SEEGER, Anthony; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1987. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras” In OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero.

DE CERTEAU, Michel. 2005. “Minorias” In *A Cultura no Plural*. Campinas: Papirus. 4a. Edição: 145-159.

DESCOLA, Philippe. 1992. “Societies of nature and the nature of society” In KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing Society*. London and New York: Routledge: 107-126.

DETIENNE, Marcel. 1991. “O rumor também é um deus.” In *A escrita de Orfeu*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

DORNSTAUDER, João Evangelista. 1975. “Como pacifiquei os rikbáktsa”. *Pesquisas. História*, no. 17. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas.

DUMONT, Louis. 1953. “The Dravidian kinship terminology as an expression of marriage”. *Man* 54: 34-39.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1937) 1978. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

FARABEE, William Curtis. 1917. “The Amazon Expedition. The Tapajós”. *The Museum Journal* 8 (2). Philadelphia: University of Pennsylvania: 126-144.

FAULHABER, Priscila. 1987. *O Navio Encantado. Etnia e alianças em Tefé*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi

FAUSTO, Carlos. 1992. “Fragmentos de história e cultura tupinambá. Da etnologia como instrumento de conhecimento etno-histórico” In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org.) 1992. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: 381-396.

_____ 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

_____ 2002. “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia” In *Mana* 8 (2): 7-44.

_____ 2005. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX) In *Mana* 11 (2): 385-418.

_____ & HECKENBERGER, Michael. (eds.) 2007. *Time and memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. University Press of Florida.

FELD, Steven & K. Basso (eds.). 1996. *Senses of Place*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.

FERNANDES, Florestan. 1949. *Organização social Tupinambá*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 2^a. ed.

_____ (1954) 1970. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

FLORENCE, Hercules. 1941. *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829*. Edições Melhoramentos.

FONSECA, João Severiano da. 1880. *Viagem ao Redor do Brasil, 1875-1878*. Rio de Janeiro: Typographia de Pinheiro & C. Vol. 1.

FORTES, Meyer. 1958. “O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico”. Em português: *Textos de Aula, Antropologia* no. 6, Editora da UnB. 9 páginas.

GELL, Alfred. 1992. “Inter-tribal commodity barter and reproductive gift-exchange in old Melanesia” In HUMPHREY, Caroline & HUGH-JONES, Stephen (eds.). *Barter, exchange and value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press: 142-168.

GHASARIAN, Christian. 1996. *Introduction à l'étude de la parenté*. Éditions du Seuil.

GLUCKMAN, Max. 1963. “Gossip and scandal” In *Current Anthropology* vol. 4, no. 3: 307-316.

GOLDMAN, Marcio. 1999. “Lévi-Strauss e os sentidos da história”. *Revista de Antropologia* 42 (1). São Paulo.

GOMES JARDIM, Ricardo José. 1847. “Creação da Directoria dos Indios da Província de Mato Grosso”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico* 9: 548-554. Rio de Janeiro.

GOODENOUGH, Ward. 1956. “Regras de residência”. Em português: *Textos de Aula, Antropologia* no. 2, Editora da UnB. 11 páginas.

GORDON, Cesar. 2006. *Economia selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Ed. Unesp/ ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: kinship and history in peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon.

_____. 1997. “O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro” In *Mana* 3 (2): 39-65.

_____. 2003. “ “Ex-cocama”: identidades em transformação na Amazônia peruana”. *Mana* 9 (1): 57-79.

GREGOR, Thomas. 1982. *Mehinaku. O drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*. São Paulo: Cia. Editora Nacional; Brasília: INL.

GREGORY, Christopher. 1982. *Gifts and commodities*. London: Academic Press.

GRUNBERG, Georg. 2004. *Os Kaiabi do Brasil Central. História e etnografia*. Instituto Socioambiental.

GUIMARÃES, José da Silva. (1844) 1865. “Memórias sobre os usos, costumes e linguagem dos Apiaccás, e descobrimento de novas minas na Provincia de Mato Grosso”. *Revista Trimensal de História e Geografia, Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 6: 305-325. Rio de Janeiro.

GUIMARÃES, Silvia Maria Ferreira. 2001. “Os Guarani-Mbyá e a Superação da Condição Humana”. Dissertação de Mestrado. DAn/UnB.

_____. 2004. “A marcha cerimonial guarani-mbyá” In *Anuário Antropológico* 2002/2003: 151-192.

_____. 2005. “Cosmologia Sanumá: o xamã e a constituição do ser.” Tese de Doutorado, Dan/ UnB.

_____. 2006. “As marchas prosaicas de um grupo guarani-mbyá” In *Campos* 7 (2): 49-65.

HECKENBERGER, Michael. 2001. “Epidemias, índios bravos e brancos: contato cultural e etnogênese no Alto Xingu” In FRANCHETTO, Bruna &

HECKENBERGER, Michael (orgs.) *Os Povos do Alto Xingu. História e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

HEMMING, J. 1978. "Disease and slavery" In _____ *Red Gold. The conquest of the Brazilian Indians*. London: Macmillan London Limited.

HILL, Jonathan (ed.). 1988. "Introduction" In *Rethinking History and Myth. Indigenous South American perspectives on the past*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

_____ (ed.) 1996. "Introduction" In *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press.

HUGH-JONES, Stephen. 1992. "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in Northwest Amazonia" In HUMPHREY, Caroline & HUGH-JONES, Stephen (eds.). *Barter, exchange and value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press: 42-74.

KELLY LUCIANI, José Antonio. 2001. "Fractalidade e troca de perspectivas". *Mana* 7 (2) 95-132.

KIETZMAN, Dale. 1967. "Indians and Culture Areas of Twentieth Century Brazil" In HOPPER, Janice (ed.) *Indians of Brazil in the Twentieth Century*. Washington: Institut for Cross-Cultural Research: 1-51.

KIRSCH, Stuart. 2002. "Rumour and others narratives of political violence in West Papua" In *Critique of Anthropology* 22 (1): 53-79.

_____. 2006. *Reverse Anthropology: Indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press.

KOPYTOFF, Igor. 1986. "The cultural biography of things: commoditization as process." In APPADURAI, Arjun (ed.) *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

KRACKE, Waud. 1978. *Force and Persuasion. Leadership in an Amazonian Society*. The University of Chicago Press.

KURKIALA, Mikael. 2002. "Objectifying the Past Lakota Responses to Western Historiography". *Critique of Anthropology* 22 (4): 445-460.

LADEIRA, Maria Inês. 2001. *Espaço Geográfico Guarani-Mbyá: significado, constituição e uso*. Tese de Doutorado. FFLCH/USP.

LARAIA, Roque de Barros. 1971. "A estrutura do parentesco tupi" In SIL (ed.) *Estudos sobre línguas e culturas indígenas*: 174-212.

- _____. 1984/85. “Uma etno-história tupi” In *Revista de Antropologia*, vols. 27/28: 25-32.
- _____. 1986. *Tupi: índios do Brasil atual*. São Paulo: USP.
- LASMAR, Cristiane. 2002. *De volta ao lago de leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Ed. Unesp/ ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- LEACH, Edmund R. 1996. *Sistemas políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social kachin*. São Paulo: USP.
- LEFORT, Claude. 1979. *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1999. “Dialogando com Pierre Clastres” In *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial: 299-331.
- LEHNEN, Claudio. s/d. Manuscritos diversos cedidos pelo autor.
- LEITE, Serafim Soares. 1943. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo III. Rio de Janeiro: INL, Lisboa: Livraria Portugal.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1943. “The social use of kinship terms among Brazilian Indians” In *American Anthropologist* vol. 45, part 1: 398-409.
- _____. 1944. “The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe: the Nambikuara of Northwestern Mato Gross” In *Transactions of New York Academy of Science*, Serie 11, 7 (4). New York: 16-32.
- _____. (1948) 1963. “The Tupi-Cawahib” In STEWARD, J. (ed.) *Handbook of South American Indians*. Vol. 3: The Tropical Forest Tribes. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- _____. (1952) 1987. “Raça e história” In *Antropologia Estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2a. edição.
- _____. (1958) 1970. “Introdução: História e Etnologia” In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2a. edição.
- _____. (1962) 1989. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus.
- _____. 1976. “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul” In SCHADEN, Egon (ed.) *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Nacional.
- _____. (1974) 1983. “Introduction” In *L’Identité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (1991) 1993. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1983) 1999. “História e Etnologia”. *Textos Didáticos* no. 24, IFCH/Unicamp.

_____. 2006. *A Origem dos Modos à Mesa. Mitológicas 3*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.

_____. & ERIBON, Didier. (1988) 2005. *De Perto e de Longe*. São Paulo: CosacNaify.

LINS, Elisabeth Travassos. 1984/85. “Música e xamanismo entre os Kayabi do Parque do Xingu” In *Revista de Antropologia*, vols. 27/28: 127-138.

MACHADO DE OLIVEIRA, J. J. 1898. “Memória da nova navegação do rio Arinos até a Villa de Santarém, estado do Grão-Pará”. *Revista Trimensal de História e Geografia. Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. IHGB, vol. 19. Rio de Janeiro.

MALCHER, José Maria da Gama. 1964. “Índios. Grau de integração na comunidade nacional” In *CNPI*. Publicação no. 1.

MAUSS, Marcel. (1925) 2003. “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas” In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

MCCALLUM, Cecilia. 1998. “Alteridade e sociabilidade kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária” In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 13, no. 38: 127-36.

MELATTI, Julio Cezar. 1985. “Os padrões Marubo” In *Anuário Antropológico* 83. Rio de Janeiro e Fortaleza: Tempo Brasileiro: 155-198.

MENÉNDEZ, Miguel. 1981/82. “Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira”. *Revista do Museu Paulista*, vol. XXVIII, USP: 289-388.

_____. 1989. “A presença do branco na mitologia kawahiwa: história e identidade de um povo tupi.” *Revista de Antropologia*, vols. 30/31/32: 331-353.

_____. 1992. “A área Madeira-Tapajós. Situação de contato e relações entre colonizador e indígenas” In Carneiro da Cunha, M. (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras.

MENGET, Patrick. 1993. “Notas sobre as cabeças Mundurucu” In VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII-USP/Fapesp.

MÉTRAUX, Alfred. 1979. *A Religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo: Editora Nacional, Edusp. 2ª. edição.

MINTZ, Sidney & WOLF, Eric. 1967. “An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo)” In POTTER, J., DIAZ, M. & FOSTER, G. (eds.) *Peasant Society. A Reader*. Boston: Little, Brown and Company: 174-199.

MIRANDA, Leodete & AMORIM, Lenice. 2001. *Mato Grosso. Atlas Geográfico*. Cuiabá: Entrelinhas.

MONTEIRO, John Manuel. 2001. “As “castas de gentio” na América Portuguesa Quinhentista: unidade, diversidade e a invenção dos índios no Brasil” In _____ *Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência, IFCH/Unicamp.

MONTEIRO, Salvador & KAZ, Leonel (eds.) 1988. *Expedição Langsdorff ao Brasil, 1821-1829*. Livroarte Editora Ltda. 3 vols. Textos de Boris Komissarov.

MURPHY, Robert. 1958. *Mundurucu religion*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

_____. 1960. *Headhunter's Heritage: social and economic change among the Munduruú Indians*. Berkeley: University of California Press.

NIMUENDAJU, Curt. (1948) 1963a. “The Cayabi, Tapanyuna and Apiacá” In STEWARD, J. (ed.) *Handbook of South American Indians*. Vol. 3: The Tropical Forest Tribes. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

_____. (1948) 1963b. “The Cawahib, Parintintin, and their neighbors” In STEWARD, J. (ed.) *Handbook of South American Indians*. Vol. 3: The Tropical Forest Tribes. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

_____. 1944. *Mapa Etno-Histórico do Brasil e Regiões Adjacentes*. IBGE.

NOELLI, Francisco Silva. 1996. “As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi” In *Revista de Antropologia*, vol. 39, no. 2: 7-53.

OLIVEIRA, João Batista de. 1905. “Relatório do estado de catachese e civilização dos índios de Matto Grosso, apresentado ao Presidente da Província em data de 31 de Dezembro de 1858”. O *Archivo-* Revista destinada a vulgarização de documentos geographicos e históricos do Estado de Matto Grosso, Ano 1, vol. III, Cuyabá.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1998. “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais” In *Mana* 4 (1): 47-77.

_____. (org.) 1999. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra-Capa.

OVERING, Joanna. 1973. “Endogamy and the marriage alliance: a note on continuity in kindred-based groups.” In *Man*, vol. 8, no. 4: 555-70.

_____. 1981. "Review article: Amazonian anthropology" In *Journal of Latin American Studies*, vol. 13, part 1: 151-65.

_____. 1991. "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa" In *Revista de Antropologia* 34: 7-33. São Paulo, USP.

_____. 1999. "Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica" In *Mana* 5 (1): 81-107.

_____ & PASSES, A. (orgs.) 2000. *The anthropology of love and anger – the aesthetics of conviviality in Native Amazônia*. London and New York: Routledge.

PADUA, Alexandre Jorge. 2007. "Contribuição para a fonologia da língua Apiaká (Tupí-Guaraní)." Dissertação de Mestrado, Instituto de Letras/UnB.

PIMENTA, José Vieira. 2006. "Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do rio Amônia" In *Série Antropologia*, no. 392. Brasília: DAn/UnB.

PIMENTA BUENO, José Antônio. (1837) 1916. "Extracto do discurso do presidente da Província do Mato Grosso". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* II, 3a. ed.: 172-176. Rio de Janeiro.

PRUDÊNCIO, João Batista. 1904. "Informações ministradas ao Presidente da Província de Mato Grosso, Augusto Leverger,... sobre o município de Alto Paragucuy Diamantino". *O Archivo* - Revista destinada a vulgarização de documentos geographicos e históricos do Estado de Matto Grosso, Ano 1, vol. I, Cuyabá.

PYRINEUS DE SOUSA, Antonio. 1916. "Relatório de exploração do rio Paranatinga e seu levantamento topográfico bem como dos rios São Manoel e Teles Pires." *Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto-Grosso ao Amazonas*. Publicação no. 34, Anexo 2. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger.

RAMOS, Alcida. 1978. "Mundurucu: social change or false problem?". *American Ethnologist* 5 (4): 675-689.

_____. 1980. *Hierarquia e simbiose. Relações intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec.

_____. 1988. "Indian voices: contact experienced and expressed" In HILL, J. (ed.) 1988. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American perspectives on the past*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

_____. 1990. *Memórias Sanumá. Espaço e tempo em uma sociedade yanomami*. São Paulo, Brasília: Marco Zero, Editora da UnB.

_____ 1995. “O papel político das epidemias: o caso Yanomami” In BARTOLOMÉ, M. (org.) *Ya no Hay Lugar para Cazadores: procesos de extinción y transfiguración étnica em América Latina*. Quito: Biblioteca Abya-Yala.

_____ 1998. *Indigenism: ethnic politics in Brazil* Madison, University of Wisconsin Press.

_____ 2006. “Tempo está para homens assim como espaço está para mulheres: por uma teoria do conhecimento sanumá” In *Anais do 3º. Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia*. Lisboa.

_____ (no prelo). “Da etnografia ao indigenismo: uma trajetória antropológica”. *Anuário Antropológico*.

RAMOS, André R. 2000. “Entre a cruz e a riscadeira: catequese e empresa extrativista entre os Munduruku (1910 a 1957).” Goiânia: UFGO. Dissertação de Mestrado inédita.

RANGEL, Lúcia. 1987. Relatório de Avaliação da Área Indígena Apiaká-Kaiabi. POLONOROESTE/FIPE.

REFF, Daniel. 1991. *Disease, Depopulation, and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*. University of Utah Press.

RIBEIRO, Darcy. (1970) 2002. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis: Vozes, 3ª. edição.

RIVIÈRE, Peter. 2001. *O indivíduo e a sociedade na Guiana*. São Paulo: Edusp.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. 1984/85. “Relações internas na família linguística tupi-guarani” In *Revista de Antropologia* vols. 27/28.

_____ & CABRAL, Ana Suelly Câmara. 2002. “Revendo a classificação interna da família Tupí-Guaraní” In _____ (Orgs.) *Atas do I Encontro Internacional do Grupo de Trabalho sobre Línguas Indígenas da ANPOLL*, tomo I. Belém: Editora Universitária UFPA.

RODRIGUES, Patrícia Mendonça. 1994.a Relatório de Identificação e delimitação da TI Kaiabi. Proc. FUNAI no. 1776/82.

_____. 1994. b. Relatório de Identificação e Delimitação da TI Munduruku. Proc. FUNAI no. 0834/95.

RONDON, Cândido Mariano da Silva. 1915. “Relatório apresentado à Directoria Geral dos Telegraphos e à Divisão de Engenharia (G 5) do Departamento de Guerra.” *Commissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto-Grosso ao*

Amazonas. Publicação no. 26, Anexos 1, 2 e 3, vol. 3. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger.

_____. 1916. “Conferências realizadas nos dias 5, 7 e 9 de outubro de 1915 pelo Cel. Candido Mariano da Silva Rondon no Teatro Phenix do Rio de Janeiro sobre trabalhos da Expedição Roosevelt e da Comissão Telegraphica”. *Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto-Grosso ao Amazonas*. Publicação no. 42. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger.

SAHLINS, Marshall. 1963. “Poor man, rich man, big-man, chief: political types in Melanesia and Polynesia” In *Comparative Studies in Society and History*. vol. V, no. 3: 285-303.

_____. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (1981) 2008. *Metáforas Históricas e Realidades Míticas*. Rio de Janeiro: Zahar.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 2000. “The Sisyphus Syndrome, or the struggle for conviviality in Native Amazonia” In OVERING, J. & PASSES, A. (orgs.) *The anthropology of love and anger – the aesthetics of conviviality in Native Amazônia*. London and New York: Routledge.

_____. 2007. “Time is disease, suffering and oblivion” In FAUSTO, Carlos & Michael HECKENBERGER (eds.) *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida: 47-73.

SCHADEN, Egon. 1962. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro. 2a. edição.

SCHIAVINI, Fernando. 2006. *De longe toda serra é azul*. Brasília: Criativa Gráfica e Editora.

SENRA, Klinton. 1999. Verbete “Kaiabi” In *Enciclopédia dos Povos Indígenas*. Disponível em www.socioambiental.org

SIDER, Gerald. 1994. “Identity as history. Ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in Southeastern United States”. *Identities*, vol 1 (1): 109-122.

SILVA, Carmen Lucia. 1998. “Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá”. Dissertação de Mestrado. UFSC.

SILVA, Cristhian Teófilo da. 2005. “Cativando Maira: a sobrevivência avá-canoeiro no alto rio Tocantins”. Tese de Doutorado. DAn/UnB.

SILVA, Joana Fernandes. 1999. "Utiariti – a última tarefa" In WRIGHT, R. (org.) *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp.

Serviço de Proteção aos Índios. Inspeção Regional 6 (Cuiabá). Relatórios Microfilmados dos Postos Indígenas José Bezerra e Pedro Dantas, disponíveis no Museu do Índio/Funai.

STEWART, Julien. (1948) 1963. "Culture Areas of the Tropical Forests" In _____ (ed.) *Handbook of South American Indians*. Vol. 3: The Tropical Forest Tribes. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

STOLZE LIMA, Tânia. 1986. "A vida social entre os Yudjá (índios Juruna). Elementos de sua ética alimentar." Dissertação de Mestrado. PPGAS/Museu Nacional.

_____. 1995. "A parte do cauim. Etnografia Juruna". Tese de Doutorado. PPGAS/Museu Nacional.

STRATHERN, Marilyn. 1992. "Qualified value: the perspective of gift exchange" In HUMPHREY, Caroline & HUGH-JONES, Stephen (eds.). *Barter, exchange and value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press: 169-191.

_____. (1988) 2006. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Tradução de André Villalobos. Campinas: Editora da Unicamp.

TAYLOR, Anne-Christine. 2007. "Sick of history. Contrasting regimes of historicity in the upper Amazon" In FAUSTO, Carlos & Michael HECKENBERGER (eds.) *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida: 133-168.

TEMPESTA, Giovana Acacia. 2004. "A produção continuada dos corpos. Práticas de resguardo entre os Wapichana e os Macuxi em Roraima". Dissertação de Mestrado. IFCH/Unicamp.

TOCANTINS, Antonio Manoel Gonçalves. 1877. "Estudos sobre a tribo "Mundurucú". *Revista Trimensal do Instituto Geográfico e Ethnographico do Brasil*. Tomo XL, 2a. parte: 73-161. Rio de Janeiro.

TRAJANO FILHO, Wilson. 1993. "Rumores: uma narrativa da nação". In *Série Antropologia* no. 143. Brasília: Dan/UnB.

_____. 2000. "Outros rumores de identidade na Guiné-Bissau". In *Série Antropologia* no. 279. Brasília: Dan/UnB.

TURNER, Terence. 1996 "History, myth, and social consciousness among the Kayapó of Central Brazil"; "Ethno-Ethnohistory: myth and history in Native South American Representations of contact" In HILL, Jonathan (ed.) *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press.

VILAÇA, Aparecida. 2007. "Cultural change as body metamorphosis" In FAUSTO, Carlos & HECKENBERGER, Michael. (eds.) 2007. *Time and memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. University Press of Florida.

VILLAS BÔAS, Orlando & Cláudio. 1994. *A Marcha para o Oeste*. São Paulo: Editora Globo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté, os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

WAGLEY, Charles. 1988. *Lágrimas de Boas-Vindas. Os índios Tapirapé do Brasil Central*. Belo Horizonte: Itatiaia.

WAGLEY, Charles & GALVÃO, Eduardo. 1961. *Os índios Tenetehara: uma cultura em transição*. MEC: Rio de Janeiro.

WEINER, Annette. 1980. "Reproduction: a replacement for reciprocity" In *American Ethnologist* 7 (1): 71-85.

WEINSTEIN, Bárbara. 1993. *A Borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo: Hucitec/Edusp.

WENZEL, Eugênio. 1986. "Em torno da panela Apiaká". FFLCH/USP. Dissertação de mestrado inédita.

_____. 1999. Verbetes "Apiaká" In *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. Disponível em www.socioambiental.org

WHITEHEAD, Neil. 1996. "Ethnogenesis and Ethnocide in the European Occupation of Native Surinam, 1499-1681" In *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press.

WILLIAMS, Raymond. 2007. *Palavras-Chave. Um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo.

Anexos



Foto 1: Dois irmãos Kamassori ao lado de uma antiga conhecida munduruku (à direita)



Foto 2: O terceiro irmão Kamassori, com a filha, mostrando peneiras de fibra de arumã confeccionadas por ele e utilizadas para coar mel e chás



Foto 3: Abrindo o arapari para construir a canoa de casca de pau, que serve apenas para navegar a favor da correnteza



Foto 4: Os alunos da escola da aldeia Mayrob observaram atentamente todas as etapas e fizeram uma canoa menor, de brinquedo

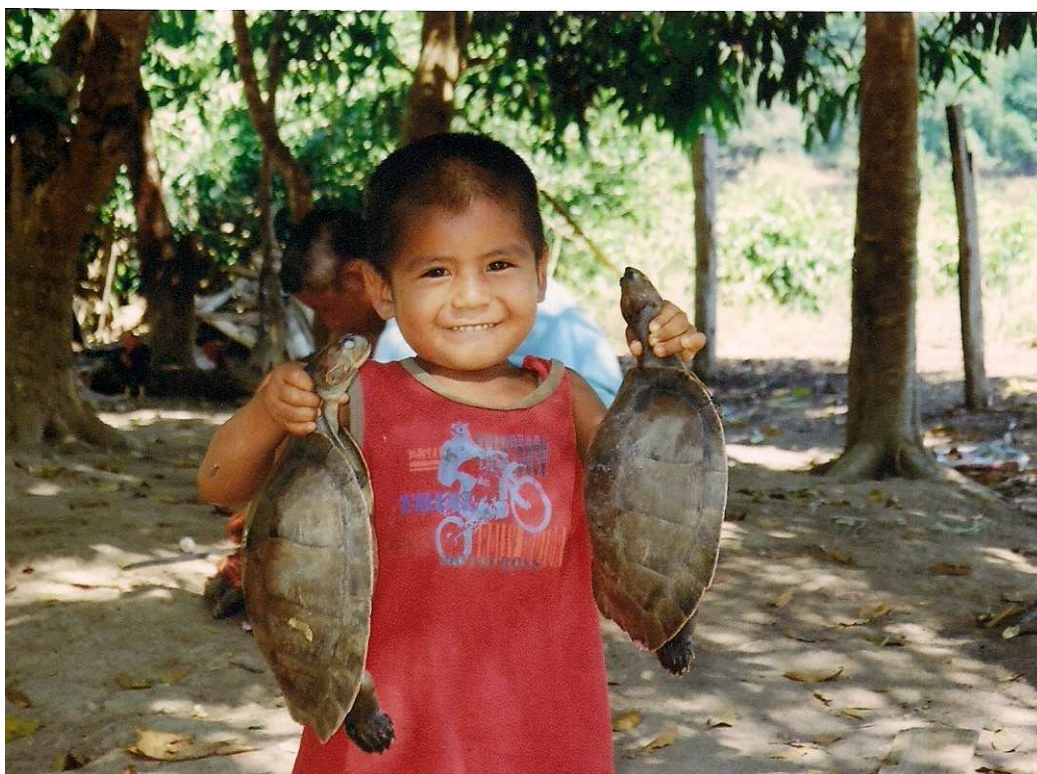


Foto 5: O tracajá assado no casco é um dos pratos prediletos dos apiakás



Foto 6: Machado de pedra encontrado às margens do Rio dos Peixes

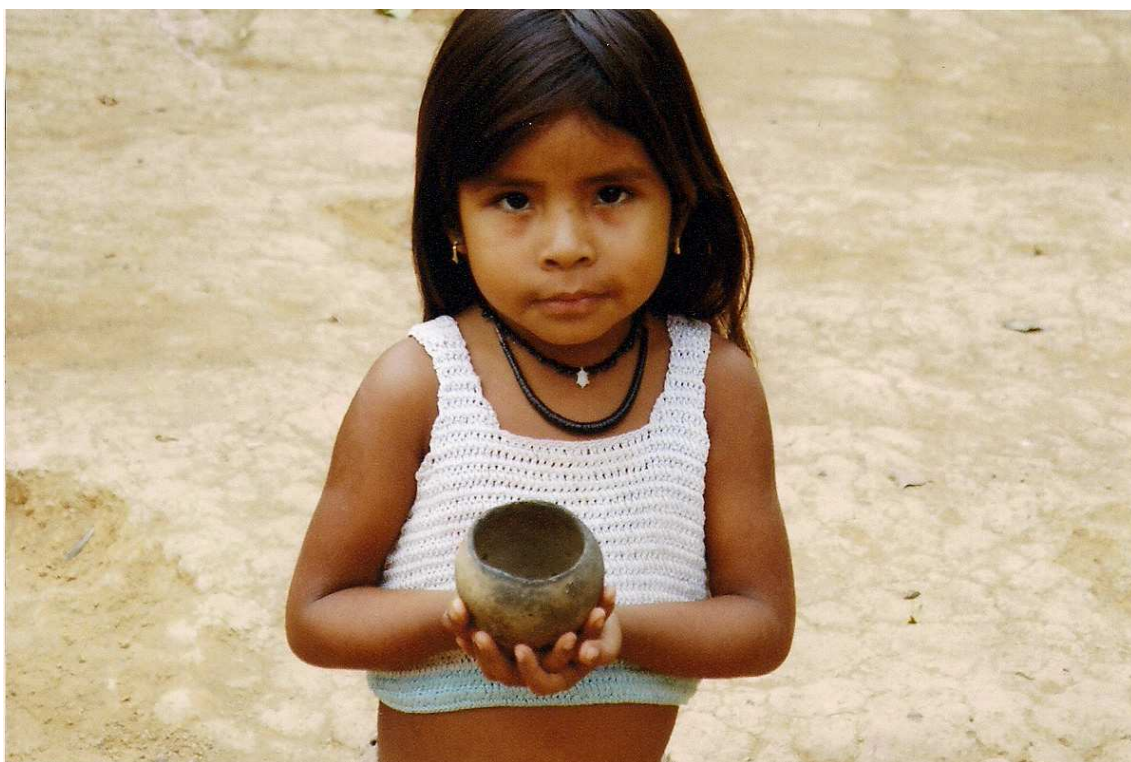


Foto 7: Pote de cerâmica encontrado às margens do Rio dos Peixes



Foto 8: Limpeza da castanha-do-pará



Foto 9: Mulheres descascando castanha-do-pará, no salão, para preparar os bolos da festa de batizado coletivo



Foto 10: Preparando bolo de mandioca para a Festa do Dia das Mães; ao fundo, o rio Teles Pires



Foto 11: Torneio de futebol masculino durante a festa do Dia dos Pais, Mayrob



Foto 12: Rio dos Peixes no inverno (note o João-de-pau na popa da canoa)



Foto 13: Meninos entre 5 e 12 anos formam grupinhos que perambulam alegremente pelos arredores da aldeia, Mairowy



Foto 14: Moças na beira, tratando peixes e carne de queixada trazidos pelos homens, Mairowy



Foto 15: A construção da casa é uma das atividades que demanda mais esforços dos homens. Na área do Teles Pires, há palha de babaçu em quantidade para os telhados; no Rio dos Peixes, é preciso recorrer a “tabuinhas”



Foto 16: Casal preparando farinha de mandioca na casa de forno comunitária; ao fundo, o Rio dos Peixes (note a peneira de fibra vegetal quadrada sobre a canoa e a prensa mecânica, ao fundo)



Foto 17: As mulheres carregam os filhos pequenos em tipoias de lã ou de entrecasca de árvore

Cocares apiakás obtidos por pesquisadores e colecionadores em meados do século XX, Acervo Museu do Índio/Funai. Foto: Giovana Acacia Tempesta



Foto 18: 6163- “**Coroa radial emplumada:** constituída de duas abas de palha trançada com fieira de penas nas cores amarelo e vermelho dispostas entre ela, no mesmo plano, em sentido radial. Mato Grosso. 1954. 28,0 cm de diâmetro; 35,0 cm de largura. (Darcy Ribeiro)”



Foto 19: Detalhe da coroa da foto 18



Foto 20: 8509- “**Coroa radial emplumada:** constituída de duas abas de madeira revestidas com tecido de fio de algodão. Apresenta entre o tecido fieira de penas nas cores amarelo, vermelho, azul e marrom dispostas entre si em sentido radial. Compõe um cobre-nuca de fios de penas nas cores vermelho(Arara), amarelo(Arara) e branco com marrom(Gavião) em formato de emplumação em roseta de plumas alternadas. Mato Grosso. 1957. 87,0cm de comprimento; 68,0cm de largura. (Leilão Museu Simoens da Silva)”



Foto 21: 8521- “**Coifa:** composta por uma cobertura flexível para a cabeça confeccionada com fibra de buriti em forma de touca e revestida de tufos de penas na cor branca. Mato Grosso. 1957. 15,0cm de diâmetro; 20,0cm de altura. (Leilão Museu Simoens da Silva)”



Foto 22: Parte interna da coifa



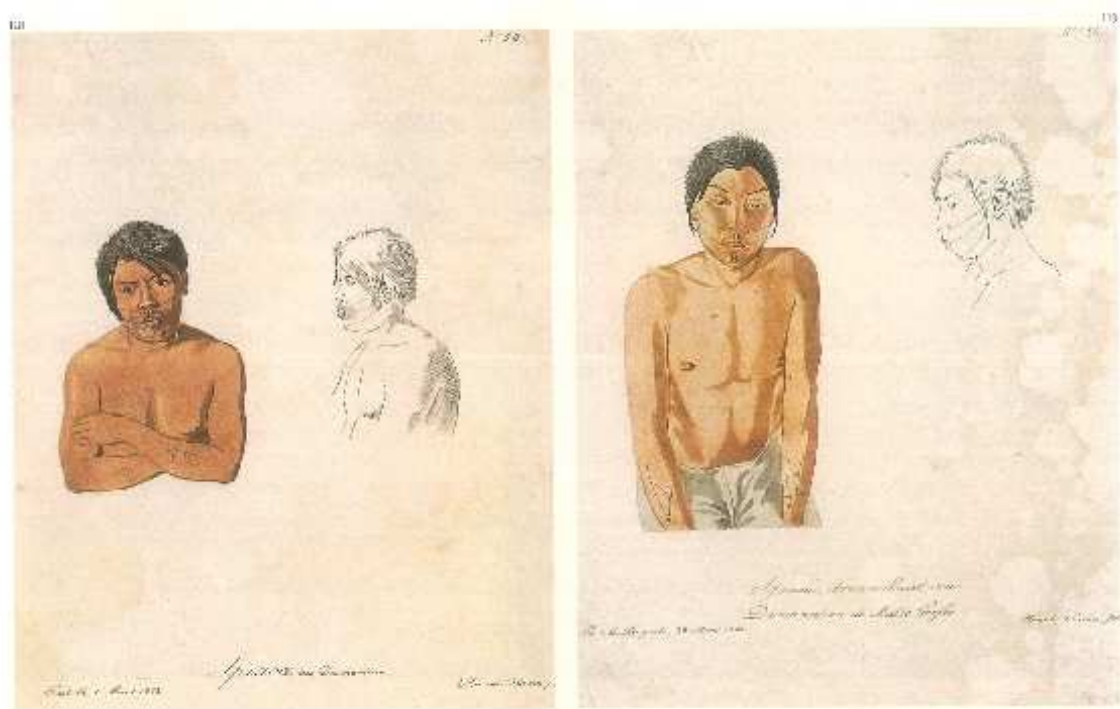
Foto 23: 8522- **Novelo de linha:** Novelo de linha de algodão (*Gossypium spp.*) na cor branca natural, constituído de inúmeras voltas de formato ovalado. Mato Grosso. 1957. 8,0 cm de diâmetro x 7,0 cm de altura (medida aproximada por tratar-se de objeto irregular). (Leilão Museu Simoens da Silva)

1964, PIA José Bezerra, alto Teles Pires- Acervo Museu do Índio/Funai



Foto 24: “Uma família de seringueiros descendentes de índios Apiakás”
(SPI, Inspetoria Regional 6, JB 03)

Aquarelas de Hercules Florence, datadas de 1828, feitas durante a viagem da Expedição Langsdorff ao Brasil, reproduzidas de Monteiro & Kaz 1988, vol. 3: 72-79



Aquarela 1: 118- Apiaká em Diamantino

119- Apiaká trabalhando em Diamantino de Mato Grosso



Aquarela 2: 120- Índia Apiaká em Diamantino de Mato Grosso



Aquarela 3: 127- Maloca dos Apiaká no rio Arinos



Aquarela 4: Detalhe de 127



36.05: Des allies du n° 127 / Detail of n° 127
 n° 127: Alouca des Apaká ne tye Aricos
 Communal hut of the Apaká Indians
 on the river Aricos

Aquarela 5: Detalhe de 127