



**INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**“Do licenciamento ambiental à licença dos espíritos
os “limites” da rodovia federal BR 317 e os povos indígenas”**



Francisco Apurinã

Brasília - DF
Agosto de 2019

Apurinã, Francisco.

“Do licenciamento ambiental à licença dos espíritos

os “limites” da rodovia federal BR 317 e os povos indígenas”. / Francisco Apurinã.
Brasília-DF, 2019.

[225] p.: il.

Orientadora: Marcela S. Coelho de Souza

Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
Universidade de Brasília, Brasília.

1. Apurinã. 2. Kusanaty. 3. Antropologia. 4. Lugares Sagrados. 5. Xamanismo. 6.
Humano e Não Humano. I. Apurinã, Francisco II. Universidade de Brasília III. Título.



**INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

“Do licenciamento ambiental à licença dos espíritos

os “limites” da rodovia federal BR 317 e os Povos Indígenas”

Francisco Apurinã

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Marcela S. Coelho de Souza

Brasília - DF
Agosto de 2019



**INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Francisco Apurinã

“Do licenciamento ambiental à licença dos espíritos

os “limites” da rodovia federal BR 317 e os povos indígenas”

Aprovado por:

Profa. Dra. Marcela S. Coelho de Souza (PPGAS-UnB)
(Orientadora)

Profa. Dra. Mônica Nogueira (CDS-UnB)

Profa. Dra. Juliana Schiel (PPGAS-UNICAMP)

Profa. Dra. Beatriz de Almeida Matos (DAN-UnB)

Brasília - DF
Agosto de 2019

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a *Tsura* (demiurgo do povo Apurinã), por ter me concedido saúde e sabedoria nesta caminhada. À proteção dos Kusanaty e ancestralidades em vida e em espírito, as quais me mantiveram sempre corajoso e entusiasmado, mesmo nos momentos difíceis.

Ao meu pai, Katãwiry Meetymanety, por ser minha maior referência de luta, resistência e principal interlocutor/colaborador desta tese e de outros trabalhos. Sem sua ajuda, certamente não teria conseguido. À minha mãe, Francisca, pelo amor a mim dedicado e por me incluir em suas diárias e longas orações.

À minha companheira, Leuza, por ter cuidado de nossos filhos, Paulo Henrique e Kasyry Apurinã, principalmente em minhas sucessivas ausências, e também por ter sido a maior incentivadora nessa trajetória. Ao meu primogênito, Felipe Cândido, por ter ajudado a cuidar de seus irmãos e de seus avós durante minha ausência.

Às minhas irmãs e, respectivamente, a seus filhos: pelo apoio, encorajamento e por ter cuidado de nossos pais em minha ausência. À minha tia Izabel e sua família, em especial ao Eudes e Denilson, por terem contribuído sempre que minha família solicitou.

Aos Institutos ISPN e IEB, pela confiança depositada na execução de inúmeros serviços, alguns deles pontuais e outros mais duradouros. Também aos intelectuais indígenas com os quais dividi e partilhei muitos pensamentos na construção deste e de outros trabalhos, em especial Francisco Sarmiento Tukano, Josimo Puyanawa, Daniel Iberê Guarani, Franklin Baniwa, Eliane Umutina, Leia Macuxi e outros.

À professora Mônica Nogueira, por ter me apresentado o edital de seleção do doutorado. Aos professores do PPGAS, pela coerência e empatia que tiveram pelos estudantes indígenas, fatores determinantes para aquisição de novos conhecimentos e empoderamento daqueles já absorvidos com seu povo. À minha orientadora, Marcela Coelho, por ter aceitado o desafio de me orientar e à amiga finlandesa, Pirjo Kristina, que em muitos momentos atuou como co-orientadora.

Aos meus companheiros de trabalho de ontem, em especial os que hoje formam a equipe da coruja: Daniela, Danilo, Luana, Mário Rinaldo e Roberta, pela compreensão e incentivo nesta reta final de conclusão. Aos cineastas Genilson Guajajara e Osvaldo, pela produção do vídeo que é parte integrante da tese.

Ao meu lindo e guerreiro povo Apurinã, por ter me acolhido em nossas aldeias, por onde passei durante a pesquisa de campo, e aos demais povos indígenas com os quais trabalhei e aprendi muito, em especial os Huni Kui, Guajajara e Awá-Guajá.

E, finalmente, aos Kusanaty (pajé), os quais atuaram como verdadeiros diplomatas do cosmos que, neste ou noutro plano, sendo vistos ou não, permitiram que eu falasse dos assuntos mais secretos e subjetivos do nosso povo. Além disso, contribuíram com seus conhecimentos místicos e ontológicos, deixando minha tese muito mais qualificada e enriquecida.

A todos os moradores das aldeias Kamukuã e Vera Cruz, em especial ao tuxau Umanary, tôty Camilo e ao Kusanaty Makaputenyky. Ao meu primo Yakwtê, tio Moacir e às guardiãs da memória Apurinã, minhas tias Nice e Niceia.

À CAPES e ao CNPQ pelo fornecimento da bolsa, que custeou minha hospedagem, alimentação e deslocamento terrestre e aéreo.



Katãwiry Apurinã

*Último diálogo entre PAI e FILHO...
Aprendizagem infinita...*

– Filho, você já alcançou tudo que você queria?

– Sim, pai, eu não preciso de muitas coisas para ser feliz, a maior delas é você e eu já tenho.

– Então eu já posso ir embora, meu filho?

– (risos) claro que não! Agora precisamos aproveitar o que o senhor me ajudou a conquistar.

– (risos) não, não, filho, não posso mais ficar aqui; eu não sou desta terra, fiquei aqui por engano.

RESUMO

Esta tese analisa, no âmbito do Licenciamento Ambiental, os impactos decorrentes da instalação da Rodovia Federal BR-317 – trecho que liga Boca do Acre, no Amazonas, a Rio Branco, capital do Acre – sobre os *Kymyrury* ou lugares sagrados, situados nos territórios apurinã, e seus habitantes. Além disso, este trabalho apresenta experiências similares que ocorreram em outras regiões e com outros povos. A análise é construída a partir de narrativas, depoimentos, entrevistas e diálogos cotidianos do povo Apurinã, aos quais se somam trabalhos antropológicos acerca de diferentes sociedades indígenas. Desse modo, discuto como os empreendimentos em territórios indígenas afetam, de diferentes formas e por todos os lados, os povos que ali habitam, seus valores e seus aspectos culturais. Busco também evidenciar as contradições entre duas formas de conhecimento e pensamento, a indígena e a não-indígena, a fim de situar a humanidade em relação ao meio em que vive, descrevendo e analisando seus comportamentos e suas relações.

Palavras-chaves: Apurinã. Kusanaty. Antropologia. Lugares Sagrados. Xamanismo. Humano e Não Humano.

ABSTRACT

This thesis analyses, in the scope of Environmental Licensing, the impacts caused by the construction of the Federal Highway BR-317 – a stretch connecting Boca do Abre, in the state of Amazonas, to Rio Branco, the capital city of the Acre state – on the *Kymyrury* (sacred places), located in the Apurinã territories, and their inhabitants. The analysis is based on narratives, testimonials, interviews and daily dialogues of the Apurinã people, as well as on anthropological studies about different indigenous societies. Thus, I discuss how enterprises in indigenous territories affect, in a variety of ways, the indigenous peoples living on those lands. I also seek to highlight the differences between two kinds of knowledge and thought, indigenous and non-indigenous, in order to situate humanity in relation to the environment in which it lives, describing and analyzing their behaviors and relationships.

Keywords: Apurinã. Kusanaty. Anthropology. Sacred places. Shamanism. Human and non-human actors.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01 – Imagem do porto da Aldeia Kamikuã	20
Figura 02 – Imagem do Kyynyry, ritual sagrado do povo Apurinã	50
Figura 03 – Imagem do Matuma Apurinã (Camilo)	73
Figura 04 – Entrevista com o tuxau Umanary	81
Figura 05 – Entrevista com Yrarewa Apurinã	82
Figura 06 – Imagem de um menino com uma arara em uma aldeia apurinã	95
Figura 07 – Imagem do rompimento da Barragem de Mariana	107
Figura 08 – Entrevista com o kusanaty Makaputenyky Apurinã	133
Figura 09 e 10 – Imagem da pavimentação da BR 317	162
Figura 11 – Mapa das TIs impactadas pela BR 317	173
Figura 12 – Mapa da TI Apurinã do km 124	174
Figura 13 – Mapa da TI de Boca do Acre	175
Figura 14 – Mapa da TI Kamikuã	177
Figura 15 – Mapa da área reivindicada Iquirema	178
Figura 16 – Mapa da área reivindicada Assentamento do Monte	180
Figura 17 – Mapa da TI Capana	181
Figura 18 – Mapa da área reivindicada Maracajú	182
Figura 19 – Mapa da TI lourde/Cajueiro	184
Figura 20 – Mapa da área reivindicada Valparaíso	186
Figura 21 – Entrevista com Katãwiry Apurinã	195
Figura 22 – Entrevista com Yakutê Apurinã	202

LISTA DE TABELAS

Tabela 01 – Distâncias do empreendimento das terras que deverão participar dos estudos.	169
--	-----

LISTA DE SIGLAS E ABREVIÇÕES

AC	Acre
AEPI	Assessoria Especial dos Povos Indígenas
AIK	Associação Indígena Kisêdjê
AIS	Agente Indígena de Saúde
AM	Amazonas
BNDES	Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CASAI	Casa de Saúde Indígena
CEPE	Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão da UnB
CFCH	Centro de Filosofia e Ciências Humanas
CF	Constituição Federal
CI	Componente Indígena
CIMI	Conselho Indigenista Missionário - Amazônia Ocidental
CONAMA	O Conselho Nacional do Meio Ambiente
CGLIC	Coordenação Geral de Licenciamento Ambiental
CGGAM	Coordenação Geral de Gestão Ambiental
CR	Coordenação Regional
CTL	Coordenação Técnica Local
DAN	Departamento de Antropologia
DERACRE	Departamento de Estradas de Rodagem, Infra-Estrutura Hidroviária e Aeroportuária do Estado do Acre
DPDS	Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável
DSEI	Distrito Sanitário de Saúde Indígena
DIT	Divisão Técnica
DNER	Departamento Nacional de Estradas de Rodagem
DNIT	Departamento Nacional de Infra-Estrutura e Transporte Terrestre
DST's	Doenças Sexualmente Transmissíveis
ECO 92	Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento
ECI	Estudo do Componente Indígena
EEE	Estudo Etno-Ecológico
EIA	Estudo de Impacto Ambiental
FUNAI	Fundação Nacional do Indígena
GT	Grupo de Trabalho
GATI	Gestão Ambiental em Terra Indígena
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro
IEB	Instituto Internacional de Educação do Brasil
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPAAM	Instituto de Proteção Ambiental do Amazonas
IT	Informação Técnica
ISA	Instituto Socioambiental
ISPN	Instituto Sociedade, Populações e Natureza
LA	Licenciamento Ambiental

LI	Licença de Instalação
LO	Licença de Operação
LP	Licença Prévia
MG	Minas Gerais
MA	Maranhão
MJ	Ministério da Justiça
MPDS	Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável
MPF	Ministério Público Federal
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
OPAN	Operação Amazônia Nativa
OPIAC	Organização dos Professores Indígenas do Acre
OPIAJ	Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi
OPIAJBAM	Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi de Boca do Acre, AM
PBACI	Plano Básico Ambiental do Componente Indígena
PBAI	Plano Básico Ambiental Indígena
PCH	Pequena Central Hidrelétrica
PNGATI	Política Nacional de Gestão Ambiental em Terra Indígena
PT	Plano de Trabalho
PRDC-AM	Procuradoria do Amazonas
PPGDS	Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável
PPGAS	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de
PEC	Proposta de Emenda Constitucional
RIMA	Relatório de Impacto Ambiental
RESEX	Reserva Extrativista
RCID	Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação
SA	Sociedade Anônima
SAF's	Sistemas Agroflorestais
SECTMA	Secretaria de Estado de Ciência, Tecnologia e Meio Ambiente
SEMA	Secretaria de Estado de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais
SEPI	Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SNS	Sítios Naturais Sagrados
TI	Terra Indígena
TAC	Termos de Ajustamento de Conduta
TR	Termo de Referência
UNI	União das Nações Indígenas do Acre, Sul do Amazonas e Noroeste de Rondônia
UnB	Universidade de Brasília
UFAC	Universidade Federal do Acre
UHBM	Usina Hidrelétrica de Belo Monte
UHEs	Usinas Hidrelétricas
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO I – MEUS CAMINHOS	
Prólogo	20
1.1. Vivências Pessoais	21
1.2. Experiências Profissionais	27
1.3. Trajetória Acadêmica e Antropológica	32
1.4. Etnografia, dialogando com o outro	42
CAPÍTULO II – O POVO APURINÃ	
Prólogo	50
2.1. Origem do povo Apurinã	53
2.2. Epopeia de Tsurá	60
2.3. Organização Social	69
2.4. Ritual do <i>Kyynyry</i>	75
2.5. <i>Awiry</i> : a planta do conhecimento	77
2.6. <i>Awiry</i> enquanto medicina Apurinã e a medicina ocidental	80
2.6.1. <i>Awiry</i> , do uso sagrado à banalização	87
2.7. Breve relato sobre o contato que nunca acaba da região de Boca do Acre	89
2.7.1. Indianidade: afinal de contas, o que restou de nossa identidade?	92
CAPÍTULO III - UM OLHAR SOBRE O COSMOS: RELAÇÕES ENTRE HUMANOS E NÃO-HUMANOS	
Prólogo	96
3.1. Sobre um olhar indígena	97
3.2. A criação do cosmos a partir dos olhares indígenas	101
3.2.1. Olhar Kanamari sobre a criação dos cosmos	101
3.2.2. Olhar Nambiquara sobre a criação do cosmos	102
3.2.3. Olhar Kaxarari sobre a criação do cosmos	104
3.3. Os grandes empreendimentos: desenvolvimento ou destruição	105
3.4. Cosmologias ameríndias e a noção de natureza e cultura	117

3.5. O xamanismo apurinã: o mundo dos <i>kusanaty</i>	123
3.5.1. <i>Kusanaty</i> : os diplomatas do cosmos	128
3.5.2. Rito de iniciação do <i>kusanaty</i>	132
3.5.3. Procedimento de cura do <i>kusanaty</i>	140
3.5.4. <i>Kusanaty</i> e suas múltiplas identidades	143
3.5.5. <i>Kusanaty</i> e o xamanismo apurinã contemporâneo	147
3.6. Entre as teorias e o pensamento apurinã	158

CAPÍTULO IV – DO LICENCIAMENTO AMBIENTAL À LICENÇA DOS ESPÍRITOS: TERRITÓRIOS SAGRADOS APURINÃ E A BR 317

Prólogo	162
4.1. O licenciamento ambiental: aspectos normativos, jurídicos e administrativos	167
4.2. Terras Indígenas Apurinã e Jamamadi impactadas pela Rodovia Federal 317	173
4.2.1. Terra Indígena Apurinã do km 124	174
4.2.2. Terra Indígena Boca do Acre do km 45	175
4.2.3. Terra Indígena Kamikuã	177
4.2.4. Iquirema/Goiaba (área reivindicada)	178
4.2.5. Assentamento do Monte (área reivindicada)	180
4.2.6. Terra Indígena Capana	181
4.2.7. Maracajú (área reivindicada)	182
4.2.8. Terra Indígena Lourde/Cajueiro	184
4.2.9. Valparaíso (área reivindicada)	186
4.2.10. Cayapuca (área reivindicada)	188
4.3. A história de instalação da BR-317 que liga Boca do Acre ao resto do país	189
4.4. Do licenciamento ambiental à licença dos espíritos	197

CONSIDERAÇÕES FINAIS

216

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

222

INTRODUÇÃO

Esta tese pretende analisar, no âmbito do Licenciamento Ambiental, os impactos decorrentes da instalação da Rodovia Federal BR-317 – trecho que liga Boca do Acre, no Amazonas, a Rio Branco, capital do Acre – sobre os *Kymyrury* (ou lugares sagrados ou campos de natureza) situados nos territórios apurinã, e seus habitantes. Esta análise será construída a partir de narrativas, depoimentos, entrevistas e diálogos cotidianos dos Apurinã, os quais traduzem, em muitos casos, as experiências amargas e dolorosas que afetaram esse povo. Este trabalho também apresenta experiências similares que ocorreram em outras regiões e com outros povos. Desse modo, a discussão abrange uma questão ainda mais ampla: como os empreendimentos em territórios indígenas afetam, de diferentes formas e por todos os lados, os povos originários, seus valores e seus aspectos culturais.

Com isso, minha intenção é também evidenciar a diferença entre duas formas de pensamento e de conhecimento: a do indígena e a do não-indígena. Tal diferença desencadeia encontros e desencontros nos contextos específicos dos danos causados a territórios indígenas pela instalação de empreendimentos de grande impacto ambiental – como no caso do atravessamento da BR-317 na região de Boca do Acre, por exemplo.

Assim, não pretendo reproduzir os modelos de licenciamento ambiental que informam políticas com estudos, documentos e trâmites elaborados por instituições de consultoria que, por sua vez, estão a cargo de governos e de empresas que atuam em prol dos empreendimentos, com vistas à integração de regiões e em nome do mercado. Pelo contrário: valendo-me da etnografia, farei uma abordagem do licenciamento ambiental visando a revelar suas implicações degradantes à vida dos povos indígenas, a qual, por estar integrada e em sinergia com o ambiente, inserida em uma relação cósmica, tem sua realidade sociocultural comprometida.

Essas implicações ou impactos ficam implícitos e, comumente, os “relatórios de impactos” e documentos análogos não os mostram e tampouco se propõem mostrá-los. Refiro-me ao fato de que, muito facilmente, os projetos de empreendimentos desconsideram – tanto para sua instalação como para a formulação de ações mitigatórias e compensatórias – o valor e o significado dos lugares sagrados, dos seres que os habitam e das relações que nós povos indígenas mantemos com eles.

Nesse sentido, ao falar sobre licenciamento ambiental, lembro-me do que foi dito pelo saudoso Porfirio Carvalho (*in memoriam*), indigenista da FUNAI, numa de

suas palestras sobre o assunto, realizada no ano de 2014 em Brasília: “Em suma, as medidas de mitigação e compensação são bem mais impactantes que o próprio impacto causado por determinado empreendimento”.

Além disso, para Andréa Zhouri (2008), o Estudo de Impacto Ambiental/Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) e outros documentos similares possuem, no geral, muitas falhas do ponto de vista da informação. Erros grosseiros e linguagem imprecisa tendem a desqualificar os impactos para favorecer o projeto técnico e, assim, viabilizar o empreendimento a qualquer custo. Tais falhas advêm, em sua maioria, do fato de que a maior parte dos estudos são cópias uns dos outros, com apenas algumas adaptações circunstanciais.

Por essa e por outras razões, tenho com a temática (e prática) do licenciamento ambiental uma relação de dualidade. Por um lado, estamos sempre nos encontrando – inclusive, tudo que pensei em fazer profissionalmente está relativamente ligado a esse tema. Por outro lado, o gosto do nosso encontro é sempre amargo diante dos limites dos processos, levantamentos, estudos, medidas etc. produzidos no âmbito do licenciamento ambiental, que levam à instabilidade, ineficácia e homogeneidade das ações.

De todo modo, minha trajetória profissional me permitiu conhecer as imprecisões presentes nos processos de licenciamento ambiental, as quais influenciam negativamente os resultados, responsabilidades/compromissos e pactuações entre os órgãos envolvidos. Ainda que exista um conjunto de leis que regulamenta, orienta e delibera sobre o procedimento de instalação de um empreendimento causador de grande impacto ao meio ambiente, o que geralmente vemos são ações mitigatórias e compensatórias sendo executadas de maneira disjuntiva, restringindo a participação indígena no processo de construção (garantida em lei). Além disso, tais ações não levam em conta a pluralidade étnica e as mobilizações particulares dos povos indígenas, o que resulta em ações ineficazes e homogêneas, que mais prejudicam que ajudam.

Com isso em vista, procuro elucidar os valores e significados dos lugares habitados por diferentes formas de vida, dos seres humanos e espirituais, e também dos xamãs, que são os guardiões dos conhecimentos relativos à cura, das relações diplomáticas com os ambientes, bem como dos ritos e dos demais aspectos de nossas vidas que são culturais e sagrados para nós Apurinã. A importância dos xamãs está associada à existência desses ambientes, dos recursos naturais, dos seres e de seus guardiões. Nessa existência, há conexão e sustentabilidade entre humanos e não-

humanos; a alteridade e o respeito são os pontos decisivos dessa relação e, sem eles, tais lugares não continuarão a existir.

Sobre o procedimento metodológico utilizado nesta pesquisa, cabe informar que elaborei um levantamento bibliográfico sobre o assunto principal e sobre as demais questões envolvidas, no qual estão incluídos tanto autores indígenas como não-indígenas. A base para esse levantamento foram os estudos de campo que realizei em três terras indígenas apurinã, os quais, por sua vez, seguiram aquilo que chamo de “pesquisa colaborativa”, isto é: foram estabelecidos sem os procedimentos recorrentes de modelos estruturados bastante usados na academia que, dentre outros pontos, se tornam invasivos e constrangedores aos interlocutores; sem encarar a imagem dos indígenas como “objeto de pesquisa” e sem criar uma hierarquia de posições entre pesquisador e interlocutores. Na verdade, o que ocorreu foram diálogos entre “parentes” - ou melhor, uma reciprocidade de conhecimentos e aprendizagens.

É importante enfatizar que, nessa caminhada de construção conjunta, meus principais colaboradores foram pessoas do meu próprio povo, sobretudo da Terra Indígena Kamikuã. A maioria dessas pessoas são *kiiumanhe* (“troncos velhos” ou sábios), dentre os quais está Katãwiry, meu pai. Os *kiiumanhe* me mostraram os valores do nosso povo, como o respeito que devemos ter aos nossos territórios e a todos os seres que habitam diferentes ambientes – a terra, o ar, a água, o céu e outras camadas cósmicas. Sem a contribuição dessas muitas pessoas e sem a postura que adotei, teria sido impossível chegar a uma análise sobre os xamãs *kusanaty* e sobre os *kymyrury* (lugares sagrados), tratando de aspectos que conectam nosso povo ao meio em que vivemos em contraposição à nossa invisibilidade nos processos de licenciamento ambiental.

Para demonstrar esse processo e a abordagem utilizada, organizei este trabalho em quatro capítulos temáticos:

Capítulo I – Meus caminhos

No primeiro capítulo, faço uma apresentação da minha trajetória pessoal, acadêmica e profissional por meio de um memorial de minhas vivências – partindo do meu seio familiar e cultural e chegando até o mundo das experiências profissionais e da formação acadêmica em antropologia – no qual evidencio alguns lugares, funções e compromissos. O objetivo, aqui, é apresentar a base de minhas impressões, de minha postura e dos argumentos que aparecem no corpo desta tese.

Em minha trajetória, estou em diferentes lugares: indígena pesquisado, servidor público, pesquisador e, mais recentemente, antropólogo. A passagem por diferentes contextos e temporalidades me faz exprimir meu ponto de vista à luz de inúmeros assuntos vistos e ouvidos, incluindo as diferentes metodologias das pesquisas antropológicas. Assim, finalizo o primeiro capítulo sugerindo a “pesquisa colaborativa” como atitude para pensar e realizar pesquisas junto aos povos indígenas.

Capítulo II – O povo Apurinã

No segundo capítulo, apresento o universo apurinã. Faço, portanto, diversas imersões nos aspectos cosmológicos e epistemológicos que permeiam nossas narrativas, as quais vão desde a origem desse povo até a contemporaneidade. Assim, falo sobre *Kairiko*, a Casa de Pedra de onde viemos para chegar a esta terra morredoura onde estamos hoje, e sobre *Iputuxite* ou Terra Sagrada. Adentro, então, a epopeia de Tsura, que narra o começo do mundo, o início de tudo.

Depois, trato das metades exogâmicas *Meetymanety* e *Xywapuryryry*, que definem a nossa organização social, a restrição a certos alimentos, o direito ao casamento e a função de liderança da nação. Também discorro sobre o poder do *awiry* (folha do conhecimento), principal elemento de cura no xamanismo apurinã, e sobre a capacidade de transformação dos xamãs *kusanaty*, que resulta em suas múltiplas identidades. Apresento, ainda, o ritual do *kyynyry* (xingané), que comemora a passagem dos espíritos e é praticado e valorizado até os dias de hoje.

Capítulo III – Um olhar sobre o cosmos: relações entre humanos e não-humanos

No terceiro capítulo, abordo a dicotomia natureza e cultura na antropologia sob os aspectos sociais das relações entre humanos e não-humanos em cosmologias indígenas. As reflexões apresentadas vêm de minhas inquietações a respeito desse assunto, no vértice do encontro entre concepções indígenas e concepções não-indígenas. Essas questões e debates estão situados no cruzamento entre diferentes pontos de vista acerca da criação do universo, ilustrados por exemplos do que dizem alguns povos indígenas.

Nessa perspectiva, busco promover uma discussão acerca das propostas de investigação sobre as relações sociais de povos amazônicos com sujeitos não-humanos – como o *perspectivismo ameríndio* de Eduardo Viveiros de Castro e o *animismo* de Philippe Descola –, bem como de indagações propositivas indígenas sobre o assunto,

como as de Francisco Sarmiento Tukano (que, assim como eu, está transmitindo suas impressões). Minha intenção é perceber as contribuições e também os limites desse debate, pois entendo ser necessário e importante pensar o assunto também sob a lente indígena.

Na segunda parte deste capítulo, proponho refletirmos acerca dessas questões a partir do xamanismo, tomando os *kusanaty* como fio condutor. Juntamente com as apresentações, argumento sobre a inexistência, nos dias atuais, de xamãs *kusanaty* nas aldeias apurinã, como sugerem pesquisas antropológicas que pouco compreendem esse universo. Esse é um ponto significativo deste trabalho, no qual conduzo uma leitura do mundo dos *kusanaty*, descrevendo seu processo de iniciação e de aquisição de poderes usados para curar e causar doenças; o poder materializado em pedras *arapany* e outros objetos usados durante os procedimentos de cura; as transformações necessárias para habitar outras terras e mundos; os conflitos de vingança; as práticas de auto-atenção e as dietas que os xamãs realizam para promover a saúde e tratar doenças, assim como sua relação com a medicina ocidental.

Ao final do terceiro capítulo, sustento que os *kusanaty* não morrem; antes, eles viajam para outros mundos e, de lá, transitam para este – e o fazem sob diferentes formas ou roupagens, pois possuem múltiplas capacidades: são os curadores de doenças e males e os diplomatas do cosmos, que dialogam com os universos humano e não-humano. Demonstro isso através de inúmeras histórias da vida de meu povo, com depoimentos e exemplos dos próprios *kusanaty* e *kiiumanhe* (“troncos velhos”) apurinã. Concluo que o xamanismo e os *kusanaty* estão mais vivos que nunca.

Capítulo IV – Do licenciamento ambiental à licença dos espíritos: territórios sagrados apurinã e a BR-317

No quarto e último capítulo, chego à parte central da tese: o licenciamento ambiental e a “licença dos espíritos”. Aqui, discorro sobre os empreendimentos que afetam a vida indígena – como a Rodovia Federal BR-317 –, contrapondo-os à própria visão indígena a partir das concepções apurinã sobre os *Kymyrury*, nossos territórios sagrados. Para tanto, trago mais uma vez inúmeras falas de *kusanaty*, de *kiiumanhe* e de jovens do meu povo, que me forneceram ricos diálogos durante minha pesquisa.

Minhas experiências me permitem questionar os empreendimentos em territórios indígenas e as imprecisões existentes nos processos de licenciamento ambiental, uma vez que nossa visão de mundo não está visibilizada ou simplesmente

não é levada em conta por esses processos, que desrespeitam nossa vida e os lugares tidos por nós como sagrados.

A despeito disso, o último capítulo busca mostrar a relação de respeito que nós indígenas temos com o ambiente e com os seres que o habitam. Além dos humanos, há de se respeitar também os animais, os vegetais, os minerais e os espíritos – seja na terra, na água ou no ar, assim como nas camadas cósmicas –, pois entendemos que, para cada um desses lugares, existem donos ou guardiões que protegem seus residentes; sabemos que, para adentrar esses territórios, não podemos invadir, mas precisamos pedir licença; compreendemos que cada espécie possui uma função específica na natureza e, portanto, sua importância. Dessa maneira, busco chamar a atenção ao modo de relação dos humanos com os outros sujeitos neste mundo e ao fato de que dependemos dessas boas relações para o bem-estar de nossas vidas.

CAPÍTULO I – MEUS CAMINHOS



Foto 01: Imagem parcial do porto da Aldeia Kamikuã.

[...] Vô, minha mulher quer ter um filho homem. Já temos três filhas e nenhum homem. Além disso, quem vai ser o próximo *tuxau* [cacique] da nossa aldeia quando o cansaço, a velhice ou quem sabe, a morte não me permitir mais dar conta das minhas responsabilidades? – Meu avô simplesmente sorriu, certamente querendo dizer: “Isso é fácil de resolver meu neto!” (Katãwiry, agosto de 2015, Rio Branco/AC).

Prólogo

Neste primeiro capítulo, apresento minha trajetória pessoal, profissional e acadêmica. Através de um memorial de minhas vivências, evidenciarei os lugares e funções pelos quais transitei, a fim de situar a base das impressões, críticas e sugestões que podem aparecer no corpo desta tese, como retórica do conhecimento e experiência absorvida nesse processo.

Pelo fato de ser indígena, considero importante destacar alguns casos que vivenciei, sobretudo em minha infância, a fim de registrar o que marcou meu contato e minha relação com os *kariua*¹ e com toda sociedade envolvente – talvez dentro daquilo que Roy Wagner (2010, pp. 34-35) denomina “choque cultural”.

Abordarei, também, minhas experiências profissionais, que compreendem dezoito anos de serviços prestados a governos federal e estaduais e a organizações não-

¹ *Kariua* é o termo utilizado culturalmente por nós apurinã quando nos referimos às pessoas não indígenas (*kariua* para homem e *kariuapa* para mulher).

governamentais. Durante esse período, pude atuar em diversas frentes de trabalho, entre políticas públicas e indigenistas.

Nesse sentido, é importante lembrar que a vida profissional acontece em concomitância com a vida acadêmica, de modo que, para mim, uma foi complemento da outra. Em minha trajetória, pude fazer graduação em Administração em Recursos Humanos, mestrado em Desenvolvimento Sustentável e, atualmente, estou construindo este doutoramento em Antropologia Social.

1.1. Vivências pessoais

Apresentei acima a fala de meu *nyry* (pai), por ser uma forma de expressar quem sou, de onde vim e para onde pretendo seguir. Essa fala mostra seu pedido de maneira absolutamente objetiva, que se justifica pelo fato de não haver *tuxau*² do sexo feminino. Essa função é tradicionalmente passada de pai para filho, seguindo assim nossos costumes ancestrais. Nesse caso estritamente emblemático, meus pais já tinham três filhas e minha mãe já não engravidava havia oito anos. Todavia, para autoafirmação de um *tuxau*, era questão de honra o nascimento de um filho homem.

A conversa entre meu bisavô Yakama (*kusanaty*³) e meu pai Katãwyry aconteceu há mais de quatro décadas. O diálogo revela o momento em que o neto reclama para seu avô sobre a falta de um filho homem, visto que, dentro do universo apurinã (ao menos do que conheço), a função de *tuxau* é tradicionalmente repassada de um pai para seu filho primogênito, mas nunca para uma filha mulher. Desse modo, para afirmação tradicional de um líder, ter um filho homem que o suceda é essencial para que se mantenham os costumes ancestrais.

Katãwyry conta que, no dia seguinte, meu bisavô convidou a ele e minha mãe para “andar no mato”. Meu bisavô seguia na frente, cantando o *xykary* ou *xypuary*, canto da nossa cultura que celebra o nascimento, a vida. Nessa caminhada, meu bisavô também aproveitou para mostrar e ensinar aos meus pais as incontáveis espécies de plantas medicinais que iam sendo encontradas pelo caminho.

² *Toty* em apurinã (equivalente a cacique ou liderança). Porém, hoje é mais comum entre as aldeias apurinã o uso do termo *tuxau* (ou *tuxaua*), mesmo sabendo que esse é um nome de origem Tupi. Assim, neste trabalho será utilizado *tuxau* quando me referir a esta categoria.

³ Genericamente, *kusanaty* (ou, ainda, *mÿty*) que pode ser traduzido por “pajé” ou “xamã”. Neste trabalho usarei o primeiro termo em apurinã ou “pajé” para me referir à categoria. Também é importante sublinhar que o termo *kusanaty* é usado no singular e no plural; tanto para aqueles da terra quanto àqueles que habitam outros mundos.

Depois de algumas horas de caminhada, eles chegaram a uma área de terra firme: tudo ali parecia ser diferente, e o local era tão limpo que dava a impressão de que era cuidado por alguém (ali, concentram-se as aldeias dos encantados).

Via-se muitas árvores grandes e altas, mas pouco mato baixo, e isso facilitava enxergar o que havia no chão. Meu bisavô passou *awiry*⁴ e se manteve em silêncio desde a hora em que chegou até o momento em que retomou o canto. Naquele instante, ele olhava para o alto, para os lados, gesticulava como se estivesse falando com alguém. Meu pai, temendo atrapalhar, afastou-se com minha mãe, sentando-se em cima de uma árvore caída.

De repente, meu pai começou a observar, no chão à sua frente, pequenas frutas de cor avermelhada, cuja peculiaridade chamou a sua atenção, pois ele não se recordava de já ter visto fruta daquela espécie. Logo imaginou que fosse uma coisa qualquer e sem importância – por isso, nem comentou com minha mãe. Porém, em seguida, Yakama se aproximou e pediu para que os dois observassem bem aquelas frutas, olhando-as fixamente. A visão que tiveram é de que as frutas pareciam se multiplicar.

Finalmente, o *kusanaty* disse: “Meu neto, isso é *ymenykys* (fruta de cobra), vai lá e pega uma para sua *ỹdanyru* (mulher) comer”. Meu pai foi em direção a uma parte do local que concentrava muitas dessas frutas e, quando foi apanhar uma delas, meu bisavô lhe disse: “Essa não, meu neto. Se você der essa que está no meio das outras para sua mulher, ela vai ter outra filha: o seu filho virá daquela que estiver sozinha, separada das demais!”. Meu pai seguiu todas as orientações dadas por seu avô e, um ano depois, vim a este mundo.

Aos três anos de idade, fui batizado dentro dos princípios culturais do meu povo, com nome de Ywmuniry Meetymanety, que significa “vento forte”. Sou filho de Katãwiry Meetymanety (Raimundo Pinheiro Cândido) e Francisca Ferreira de Moura⁶, a

⁴ *Awiry* também conhecido genericamente como rapé, é a principal substância medicinal (a partir de ervas) do povo Apurinã. Com ela se previnem e se curam doenças. Além de ajudar os pajés no diagnóstico das doenças, permite a eles também em sonhos saber o que houve com os espíritos das pessoas levados por outros pajés ou “bichos da mata”.

⁵ *Ymenyky* é uma fruta que não germina em árvores como a maioria das outras espécies, ela por sua vez nasce e cresce em ramos (no chão), quando madura possui uma cor avermelhada e suas folhas são bem parecidas com as das chicórias, geralmente está situada em área contígua aos buritizais, local destinado aos espíritos.

⁶ Biologicamente, minha mãe não é Apurinã. Porém, os mais de 55 anos na companhia de meu pai permite que ela conviva normalmente com nossos hábitos culturais, inclusive fala nossa língua materna e se comporta cotidianamente como uma Apurinã.

quem sou grato por minha existência e também pela educação que deram a mim e às minhas três irmãs Tykaru (Raimunda), Yrykamaru (Antonia) e Muyaty (Francisca).

Considero-me pertencente à Terra Indígena Kamikuã⁷, aldeia de mesmo nome – situada exatamente na confluência do rio Acre com o rio Purus, município de Boca do Acre-AM –, sobretudo em razão da maior parte de nossa parentela residir nessa localidade.

Entretanto, é preciso compreender a importância do movimento do nosso modo de vida, dos processos de deslocamento de moradia praticados por nós em função de inúmeras razões e circunstâncias, como o falecimento de entes queridos; conflitos com outras famílias ou grupos; necessidade de novas áreas para agricultura devido ao desgaste do solo; escassez de caça, peixes e frutas silvestres nos territórios.

Tudo isso são eventos preponderantes para nós Apurinã sairmos em busca de novos lugares para nos instalarmos. Ao tratar disso, não posso deixar de narrar um episódio ocorrido em meados da década de 1980, quando morávamos na Terra Indígena Iquirema (atualmente ocupada pelo povo Jamamadi, município de Boca do Acre-AM):

Estávamos em casa depois de um dia normal quando, de súbito, apareceu um grupo de pessoas (entre elas, dois advogados) vindo do estado do Rio Grande do Sul, alegando serem integrantes de uma empresa chamada Homelite. Eles estavam munidos de documentos que atestavam a empresa como dona daquele território, que teria sido comprado a um vendedor de apelido “Alemão”. A visita do grupo se dava, sobretudo, em razão da nossa retirada do local. Katãwiry, meu pai, respondeu ao grupo: “Esse tal de Alemão deve ter alguma terra para vender lá na Alemanha, porque aqui quem tem terra somos nós, os verdadeiros donos desses e de outros territórios, ou melhor, donos de todo o Brasil desde nossos ancestrais”. O grupo então indagou: “Vocês têm documento desta terra?”. Incisivamente, meu pai respondeu: “Temos, sim, mas, para mostrá-lo, vocês terão de passar alguns dias caminhando na floresta, visto que nossos documentos são representados pelas antigas malocas de nossos antepassados, dos

⁷ Durante o tempo, minha família morou em diversas aldeias e seringais situados nas margens do Rio Purus e também ao longo da BR-317, incluindo a Terra Indígena Valparaíso, atualmente reivindicada por um grupo apurinã. Nesta terra, meu pai nasceu e seu pai faleceu.

⁸ Esse processo contínuo de mudança de lugar ou de moradia entre os povos indígenas – hoje numa escala bem menor do que antigamente, sobretudo, em razão do confinamento dos grupos em suas respectivas terras – tem seu debate com o conceito de território e seus derivados: territorialidade, desterritorialização e reterritorialização. No entanto, não pretendemos entrar aqui nessa discussão, mesmo entendendo sua relevância. Para maior aprofundamento do tema, ver: Deleuze & Guattari (2004), Bernard (2011), Descola (2013), Entreterras (2017).

ossos que precisamos arrancar dos meus parentes que já faleceram e que estão enterrados em diferentes cemitérios dessa terra”. E, assim, encerrou-se o diálogo. Aquele grupo foi embora e nunca mais apareceu.

Herdo o nome do meu tio paterno, de quem também sou filho nos termos do parentesco apurinã, que segue princípio patrilinear ou agnático. Herdar o nome do meu tio é também, de certa forma, ter a responsabilidade de representá-lo aqui na *itxupa* (terra) e ser sua continuidade. Além de Ywmuniry, também me chamo Mãnywa – contudo, é importante ressaltar que apenas meus pais, avós, *kusanaty* e seus espíritos podem empregar esse último nome. No entanto, fui registrado pelos *kariua* no cartório da cidade de Boca do Acre com o *apelido* de Francisco de Moura Cândido.

Minha primeira educação se deu dentro dos princípios da minha cultura. Lembro que, com quatro anos de idade, já acompanhava meu pai em muitos de seus trabalhos e, paulatinamente, fui aprendendo as palavras e ações que me permitiam conexão com os demais “existentes” da natureza, que é chamada pelos brancos de “meio ambiente”. Desde criança, aprendi que nós Apurinã devemos manusear bem o arco e a flecha, assim como os demais instrumentos de caça e pesca, e saber fazer roçado e fazer casa. Quem adquire esses conhecimentos e habilidades, dentro da cultura Apurinã, torna-se uma pessoa capaz de representar bem nosso povo e, além disso, uma pessoa digna da admiração de seu futuro sogro. Por outro lado, se a pessoa for mentirosa, preguiçosa e medrosa, ela se tornará insignificante dentro da aldeia e provavelmente passará a vida solteira, pois nenhum pai quer um genro com tais características. Alguém assim tampouco se fará um bom conhecedor.

Conheci o mundo das letras e da leitura a partir dos 11 anos de idade, quando tive que sair da minha aldeia para estudar, diferentemente de muitos indígenas hoje. Sempre estudei entre os *kariua* e, geralmente, era o único indígena da sala de aula – fato que rapidamente me fez alvo da discriminação, do preconceito e dos estereótipos maldosos que nos acompanham desde os primórdios do contato e cujo propósito é nos tornar inferiores com o uso de qualificativos como “índio preguiçoso”, “canibal”, “brabo”, “mentiroso”, “traíçoeiro”.

Naturalmente, isso acabou influenciando minha personalidade de forma negativa, gerando medo de falar em público e outros conflitos internos. Os sentimentos que resultaram dessas formas de discriminação eram antagônicos: ao mesmo tempo em

que eu queria estar com meus familiares na aldeia, fazendo aquilo que aprendi com meus pais, passei a sentir vergonha a ponto de questionar a minha autoimagem e as minhas responsabilidades culturais.

Essa ruptura no meu modo de vida em razão do contato com novos valores teve, posteriormente, inúmeros desdobramentos – talvez por eu ser constantemente julgado por uma lente etnocêntrica, fruto de um processo histórico homicida, opressor e colonizador. Entretanto, à medida que – já depois de adulto – fui dominando os códigos ocidentais, fui também me interessando em praticar, cuidar e manter viva minha essência cultural originária. Mais tarde, esses sentimentos foram decisivos para definição deste tripé: pessoal, profissional e acadêmico.

Naquela época, tive dificuldade em compreender o contrassenso que se apresentava: por um lado, aprendia na escola que os indígenas eram inferiores às demais pessoas, o que automaticamente nos classificava como uma classe segregada da sociedade branca. Por outro lado, em contraposição a essa visão antagônica a respeito dos povos indígenas, eu via meus pais sempre em atividade, produzindo alimentos em abundância – tínhamos uma casa somente para armazenar inúmeros sacos de milho, arroz, feijão da praia e outros vegetais! Ademais, eles sempre falavam orgulhosos do nosso povo e dos nossos costumes tradicionais, bem como da ciência apurinã, com destaque para a atuação dos *kusanaty*.

Motivado pelo desejo e pela necessidade de retornar às minhas origens e de fato conhecer as histórias vivenciadas pela ancestralidade do meu povo e contadas pelos *kiiumanhe* (troncos velhos), passei a falar novamente em minha língua materna e, sobretudo, a conhecer alguns dos muitos segredos guardados na floresta.

Depois de alguns anos em que passava pouco tempo na aldeia, finalmente decidi ficar por um longo período. Na companhia de meu pai, dei início a um processo de reintegração cultural. Apesar de ter estado longe daquele cenário por muito tempo, percebi que a minha memória cultural ainda estava muito viva. Entendi que eu poderia reanimar o que já havia aprendido e dar continuidade ao aprendizado dos conhecimentos que me faltaram nos anos que passei afastado.

Pude, assim, conviver principalmente com as pessoas mais idosas – dentre elas, os *kusanaty*. Isso, de fato, me possibilitou o acesso aos conhecimentos mais restritos de meu povo – como os que se referem aos pajés: seu processo de iniciação,

sua dieta, a aquisição das pedras, o poder de jogar doenças e de curá-las – e, sobretudo, às histórias milenares, que certamente formam o pensamento da vida dos Apurinã.

Foi quando percebi que novamente estava em uma sala de aula, porém, com uma diferença: o aprendizado não acontecia de fora para dentro, como ocorre na nossa experiência com o conhecimento científico ocidental, mas de dentro para fora. Meus parentes professores estavam fazendo com que eu acessasse minha natureza mais essencial e que buscasse, a partir do conhecimento de meu povo, minha sabedoria indígena. Foi um momento crucial no qual busquei entender a cosmologia apurinã, que – relacionando passado, presente e futuro – reúne narrativas sobre a bela e longa história de Tsuras, a origem do mundo, a saída da terra sagrada, a permanência nesta terra morredoura e a perspectiva de retorno àquela primeira terra.

Sem dúvida, essa experiência me trouxe de volta ao meu verdadeiro mundo, devolvendo minha identidade originária, permitindo minha autoafirmação como Apurinã e reforçando meu propósito de trabalhar profissionalmente com a questão indígena, à qual me dedico completamente.

Assim como eu, outros Apurinã também passaram por processos desse tipo. Em julho de 2018, enquanto realizava a pesquisa para a composição deste trabalho, estive com meus parentes e tive uma valiosa conversa com meu *nytary* (primo) Yakutê Meetymanety. Nosso diálogo, que depois anotei, deu-se da seguinte forma:

Francisco Apurinã – Quem é você, Yakutê?

Yakutê – Meu nome em *pupykare* é Yakwtê, mas em português me chamo Antônio Ferreira da Silva. Sou originário da TI Kamikuã e pertencço ao clã *meetymanety*. E, por falar no meu clã, vale dizer que em nossas aldeias têm poucas mulheres que dá certo comigo para casar. Na verdade, a predominância aqui é o nosso clã – tem poucos parentes que são *xiwapurynyry*. Eu, mesmo depois de adulto, fiquei solteiro muito tempo. Não tinha moças que desse certo comigo, por isso tive que me casar com uma mulher de outro povo indígena. Mas isso é uma longa história... [sobre o restante dessa história, o autor prefere não entrar em detalhes].

Francisco Apurinã – O que motivou você ir morar na cidade e depois retornar para aldeia?

Yakutê – Na década de 80 fui morar em Rio Branco no Acre, com o objetivo principal de buscar novos conhecimentos e experiências no mundo do homem branco, para depois poder aplicar na minha e noutras aldeias apurinã, como forma de ajudar meu povo. Além disso, fui correr atrás de melhores condições de vida para mim visto que em

⁹ Tsuras é demiurgo do povo Apurinã, foi ele quem criou o universo e tudo que existe nele, por isso é chamado pelos Apurinã de “deus”. A epopeia de Tsuras nos conta o começo do mundo, o início de tudo.

Boca do Acre quase não tinha oportunidade de trabalho, sobretudo para indígenas. Permaneci por lá mais de 25 anos e grande parte desse tempo foi dedicado ao serviço público federal. Trabalho até os dias de hoje como agente administrativo na Coordenação Regional Alto Purus/FUNAI na capital acreana. Em 2016, retornei para Boca do Acre com objetivo de implementar aquilo que mencionei anteriormente: ajudar minha aldeia e meu povo com os conhecimentos e experiências adquiridas fora. Sempre pensei que nós indígenas devemos primeiramente dominar nosso conhecimento cultural, para depois aprender outros conhecimentos porque, lá fora, a gente precisa dominar os dois conhecimentos. Se não for assim, penso que o choque e as dificuldades enfrentadas serão bem maiores, além do nosso conhecimento se tornar inferior ao conhecimento do homem branco quando são comparados. Essas e outras coisas me fizeram retornar para minha aldeia. Quem sabe assim, conseguimos discutir de maneira mais racional e qualificada sobre o fortalecimento cultural, a organização social, o conhecimento indígena, as associações indígenas, o conhecimento ocidental, os problemas, as potencialidades, as prioridades, a produção e a proteção territorial. Debater tais assuntos sob a luz do passado, presente e perspectiva futura; quiçá assim teremos parâmetros para avaliar nossa trajetória em todos os sentidos possíveis, principalmente a manutenção da essência originária, para que nossa cultura permaneça viva. Caso isso não aconteça, nós Apurinã estaremos perdendo algo primordial, sem falar que povo sem sua história e valores torna-se um povo sem identidade. Nesse sentido, não podemos perder de vista a nossa importância enquanto povo e enquanto componente da natureza, nosso envolvimento e diálogo com os seres vivos que habitam a floresta. Portanto, foi para isso que retornei.

1.2 Experiências profissionais¹⁰

Apresento, aqui, uma breve cronologia das funções e atividades de maior relevância que ajudei a pensar, desenvolver, planejar e implementar, em um período que compreende dezoito anos de serviços prestados para instituições governamentais e não-governamentais. Meu trabalho tem como foco o desenvolvimento de políticas públicas e indigenistas junto às populações indígenas, que me presentearam com valiosas experiências, vivências imensuráveis, conhecimentos empíricos e teóricos. Nesse período, um dos maiores desafios foi desvencilhar o olhar de dentro (do indígena “objeto” de pesquisa) do olhar de fora (do indígena servidor público, pesquisador, consultor e, ainda, antropólogo).

Essas experiências também me permitiram conhecer um pouquinho das especificidades das muitas vidas indígenas, a partir de uma relação de respeito e

¹⁰ Parte do texto que compõe este tópico foi retirada da minha dissertação de mestrado apresentada em 2012 na Universidade de Brasília – ver versão em livro: Cândido (2015).

confiança recíprocos estabelecida com o meu e os demais povos indígenas com quem tive a alegria de trabalhar. Ou seja: foi através delas que me tornei um “índio indigenista”. Além disso, essas vivências foram determinantes para o desenvolvimento de meus trabalhos acadêmicos, tendo influenciado desde minha escolha pela formação em antropologia até o pensamento sobre o qual construo esta tese. Mostro, então, um pouco de minha trajetória profissional, para que se possa compreender melhor meu perfil como estudante e também a abordagem que apresento nos capítulos adiante.

A partir de 1995, após ter concluído um curso técnico em agropecuária na cidade de Boa Vista-RR, fui morar em Rio Branco-AC, onde resido atualmente. Aqui, tentei conseguir trabalho em minha área de formação, o que não aconteceu. Assim, tive que aceitar como primeiro emprego a função de vendedor em uma loja de tecidos e eletroeletrônicos, na qual permaneci por quase dois anos. Entre os anos 1997 e 2000, trabalhei como auxiliar administrativo e como vendedor em uma loja de móveis e eletrodomésticos.

Em 2001, recebi um convite de meu primo Yakutê (Antônio Apurinã) para trabalhar como elaborador de projetos pela União das Nações Indígenas do Acre, Sul do Amazonas e Noroeste de Rondônia – UNI. Tive, então, minha primeira experiência profissional com os povos indígenas do Estado do Acre. Entre os serviços desenvolvidos, destaco a realização de um censo populacional dos indígenas na capital acreana, cujo trabalho foi coordenado por mim.

Em 2002, após um processo seletivo, fui chamado pela Secretaria de Estado de Ciência, Tecnologia e Meio Ambiente - SECTMA para trabalhar como técnico em indigenismo no projeto “Etnolevanteamento de Recursos Naturais nas Terras Indígenas Campinas/Katukina e Cabeceira do Rio Acre”, em territórios ocupados pelas etnias Katukina, Jaminawa e Manchineri. O principal objetivo do projeto era observar e descrever as formas, conceitos e práticas tradicionais desses povos na utilização dos seus recursos florestais, assim como colher recomendações e indicativos dos indígenas envolvidos para ações e políticas públicas em seus territórios.

Os levantamentos realizados eram parte integrante do “Plano de Mitigação de Impactos” no âmbito do Licenciamento Ambiental das rodovias federais BR 364 e 317, proposto pelo Governo do Estado do Acre com recursos do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social – BNDES¹¹.

¹¹ O Plano de Mitigação teve, dentre seus objetivos, diminuir o impacto das grandes construções sobre as populações indígenas do estado. Por meio deste estudo, procurou-se aproximar as políticas públicas do

Logo ao término desse trabalho, surgiram demandas para realizar levantamentos semelhantes em outras terras indígenas, também sob a influência das referidas estradas (TIs Rio Gregório, Kaxinawa do Igarapé do Caucho, Kaxinawa da Colônia 27, Katukina/Kaxinawa, Jaminawa do Rio Caeté e Mamoadate). Entretanto, a efetivação de novas pesquisas no estado só foi possível em 2004, após a criação da Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas – SEPI. Naquele novo cenário, a SECTMA passou a se chamar SEMA – Secretaria de Estado de Meio Ambiente, ficando responsável pela realização dos futuros etnolevamentos que, mais tarde, passaram a ter outras terminologias, como “etnomapeamento” e “etnozoneamento”. Os levantamentos realizados a partir de então trouxeram como novidades a elaboração de diagnóstico, a produção de mapas temáticos e a proposição de indicativos para elaboração do plano de gestão das terras indígenas.

Naquele mesmo ano, ao fim do meu contrato, a SECTMA, por meio da Gerência Indígena – GI, convidou-me para fazer parte da equipe responsável pela execução das ações de mitigação destinadas às terras indígenas impactadas através do projeto do BNDES I – Apoio às Populações Indígenas. Tais ações eram referentes à “sustentabilidade produtiva” das comunidades indígenas afetadas pela pavimentação das BRs 364 e 317 e tinham como objetivo a execução de inúmeras atividades na área de produção, como a construção de viveiros e sementeiras para produção de mudas; entrega de mudas e sementes; fomento à implantação de Sistemas Agroflorestais (SAF’s); e demonstrações técnicas de manejo. Com vistas a incentivar essas ações, foram entregues, ainda, motores “rabeta” para as embarcações e roçadeiras, assim como treinamentos para seu uso e manutenção.

Entre 2003 e 2006 – tempo do segundo mandato do então governador Jorge Viana –, foi criada a Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas – SEPI. Fui, então, convidado pelo Secretário, Francisco da Silva Pyãko, para compor sua equipe gestora, na pasta da Gerência de Desenvolvimento Comunitário. Nesse período, a SEPI desenvolveu trabalhos importantes, como a integração dos atores parceiros por meio de

estado à realidade indígena, para que as ações programadas pudessem trazer melhorias concretas para as aldeias afetadas pelos empreendimentos (ver MARTINI, 2004). Vale lembrar que o “etnolevamento” foi uma demanda dos povos indígenas, que emergiu durante a implementação das ações de mitigação e compensação das terras indígenas sob a influência direta das já mencionadas rodovias, como forma dos indígenas conhecerem e monitorarem melhor seus territórios. O “etnolevamento” foi um instrumento utilizado pelo Governo do Acre para mapear os diversos recursos naturais existentes nas terras indígenas impactadas diretamente pelas estradas. Com o êxito da ação, o governo passou a chamar de “etnozoneamento”, sendo que nessa nova roupagem as atividades estavam pautadas na produção de oito mapas temáticos e na criação de indicativos para a elaboração dos planos de gestão.

reuniões interinstitucionais – as quais desencadearam planejamentos operacionais organizados, evitando a duplicidade de ações que eram implementadas de maneira dispersa –; e a interlocução entre comunidades indígenas e governo, visando a apresentar as demandas indígenas que realmente eram necessárias, com base em suas iniciativas, realidades e peculiaridades étnicas.

Lembro que, naquele período, colaborei para o acompanhamento, execução e monitoramento de políticas públicas e indigenistas. Além disso, tive a oportunidade de apoiar a elaboração de diversos programas e projetos governamentais que previam ações nas áreas de gestão territorial e ambiental, produção e/ou segurança alimentar, fortalecimento cultural, vigilância e fiscalização de territórios indígenas. Contribuí, ainda, para a elaboração de planejamentos de organizações indígenas, sobretudo na captação de recursos para instrumentalização física e formação de seus representantes. Nesse meio, recebi trabalhos que exigiam muita dedicação e alto grau de envolvimento.

Em 2007, a SEPI transformou-se na Assessoria Especial dos Povos Indígenas – AEPI. Não posso deixar de mencionar que, a partir daí, houve um retrocesso para o movimento indígena do Acre. Nesse novo contexto, a instituição deixou de ser executora e passou a ser apenas articuladora política. Mesmo assim, continuei fazendo parte da equipe de Gerência de Gestão Regional, que estava numa configuração bem reduzida.

Já no início de 2010, fui realocado para o Departamento de Estradas de Rodagem, Infraestrutura Hidroviária e Aeroportuária do Estado – DERACRE, no setor de Componente Indígena – CI. Naquela época, o DERACRE, órgão responsável pela construção das rodovias e ramais no estado do Acre, tinha também a incumbência de executar as medidas de mitigação e compensação em terras indígenas. A coordenação das ações estava a cargo da assessoria indígena. O Departamento ainda canalizou esforços para a realização de novos estudos – intitulados “Revisão do Componente Indígena” – em nove terras indígenas sob influência da BR-364, nos trechos Sena Madureira/Manuel e Urbano/Feijó.

Para isso, o órgão contratou gente especializada; entretanto, por motivos desconhecidos, os consultores tiveram dificuldades em entregar o produto final. Em decorrência da morosidade e devido à urgência em obter análises que legitimassem a efetivação legal do asfaltamento, o DERACRE requisitou outra equipe para realização dos novos estudos, da qual fiz parte. Iniciamos, então, a elaboração de um novo Plano de Trabalho direcionado à realização de novas oficinas comunitárias, partindo do

princípio de que era necessária maior participação dos indígenas para a obtenção de diagnósticos claros e, sobretudo, para pensar políticas que mais se adequassem à realidade de cada povo, levando em conta suas diferenças culturais.

Esse trabalho resultou na produção de dois relatórios: o *Relatório de Atualização e Conclusão da Revisão do Componente Indígena da BR-364, Trecho Sena Madureira/Manuel Urbano/Feijó, região do Alto Rio Envira* e o *Relatório de Atualização e Conclusão da Revisão do Componente Indígena da BR-364, Trecho Sena Madureira/Manuel Urbano/Feijó, região do Alto rio Purus*. Ambos, posteriormente, juntaram-se a outros documentos já existentes sobre as terras indígenas em estudo e, finalmente, foram consubstanciados em um único documento denominado *Relatório Parcial da Revisão do Plano de Ações Mitigadoras do Componente Indígena da BR-364, Trecho Sena Madureira/Manuel Urbano/Feijó*, que seria apresentado nas audiências públicas previstas nos municípios de Feijó e Manuel Urbano, mas que até o presente momento não ocorreram.

Entre 2011 e 2014, passei a fazer parte do quadro de servidores da Fundação Nacional do Índio – FUNAI/AC, na Coordenação Regional Alto Purus, como chefe da Divisão Técnica – DIT, por convite da então coordenadora regional Maria Evanizia Puyanawa. Durante esse período, atuei principalmente em reuniões locais e regionais; na fiscalização em terras indígenas; na elaboração e acompanhamentos de projetos; na produção de relatórios e diagnósticos; e nas entregas de cestas básicas às famílias Apurinã e Jamamadi atingidas pela enchente que ocorreu no início de 2012, no município de Boca do Acre/AM. Lembro que participei de muitas atividades relevantes, mas destaco os trabalhos junto às equipes que realizavam estudos de identificação e delimitação das TIs Jaminawa do Rio Caeté e Lourdes/Cajueiro – a primeira pertencente ao povo Jaminawa e, a segunda, ao povo Apurinã.

Nos últimos anos, venho prestando serviços principalmente a organizações não-governamentais, com atividades que me permitiram contribuir para diversas políticas destinadas a diferentes povos indígenas. Isso me deu a oportunidade de trabalhar com inúmeras temáticas, em oficinas de formação de gestão territorial e ambiental e em programas provenientes de licenciamento ambiental em diversos lugares do Brasil. Assim, em 2015, estava como consultor pela VERTHIC – Consultoria e Participações Ltda, no Programa de Formação em Gestão Territorial Indígena – Protagonismo, Autonomia e Gestão Territorial Indígena, em Altamira-PA. Ainda em 2015, prestei o mesmo tipo de serviço pelo Instituto Internacional de Educação do

Brasil – IEB, no 4º módulo do Curso de Formação de Multiplicadores Indígenas e Não-indígenas no âmbito da gestão e implementação da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas – PNGATI, em Porto Velho-RO.

Atuei também como relator do Curso FORMAR para FORMAR – Processos Participativos para Formação em PNGATI (Brasília); consultor no Seminário Integrador do Curso Básico de Formação em PNGATI – Balanço e Perspectivas (Brasília); consultor na elaboração do Planejamento Participativo da Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi – OPIAJ (Pauini-MA); e consultor na elaboração do Planejamento Estratégico da Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi de Boca do Acre OPIAJBAM (Boca do Acre-AM). No ano de 2016, atuei, pelo Instituto Sociedade, Populações e Natureza – ISPN, em oficinas de elaboração e gestão de projetos, assim como no monitoramento e avaliação dos Pequenos Projetos Ecosociais nas Áreas de Referência do Projeto GATI – PPP-GATI, entre os povos Guarani e Kaiowá (Tacuru-MS).

Entre 2017 e 2018, fui contratado como assessor técnico pelo ISPN, para coordenar o subprograma de fortalecimento cultural no âmbito do Plano Básico Ambiental do Componente Indígena – PBACI, destinado aos povos indígenas Guajajara e Awá-Guajá das TIs Caru e Rio Pindaré, especificamente no Processo de Licenciamento Ambiental referente à duplicação da Estrada de Ferro Carajás/Vale, no estado do Maranhão.

Durante esse período participei efetivamente das seguintes atividades: elaboração do Guia de Acesso ao Ensino Técnico e Universitário para os Guajajara; elaboração de material bilíngue sobre temas culturais dos Guajajara; formação em registro audiovisual para jovens Guajajara e Awá-Guajá; oficinas de Formação Intercultural “Terra, Saúde e Culturas” para os Awá-Guajá; acompanhamento da construção e aquisição de equipamentos para “Casas de Conversas” (*I’iha ripa*) e centros culturais para ambos os povos; e revisão e elaboração do Projeto Político Pedagógico das escolas Guajajara.

1.3. Trajetória acadêmica e antropológica

Nesta seção, pretendo descrever minhas experiências, vivências, conhecimentos adquiridos e lições aprendidas durante minha passagem pelo espaço acadêmico. Dentro disso, tratarei também das políticas de ação afirmativa e do cenário dos estudantes indígenas na antropologia. Revisitaremos esse trajeto a partir de sua conexão com a

construção do meu objeto de pesquisa no doutorado, passando pelas mudanças de rumo e seus desdobramentos, até o retorno à temática do licenciamento ambiental.

Graduei-me como administrador em Recursos Humanos pela Universidade Norte do Paraná – UNOPAR, com monografia intitulada *Liderança*. A ideia desse trabalho foi provocar uma discussão em torno dos diversos estilos de lideranças; para tanto, investiguei três exemplos de líderes a fim de identificar seus estilos e relevâncias. Primeiro, pesquisei sobre a vida de Jesus Cristo, por acreditar que ele, em sua vida terrena – como descrita na Bíblia –, foi uma liderança exemplar, principalmente por sua humildade. Depois, busquei entender – principalmente por meio de meu pai, Katãwiry – como é o processo de criação de uma liderança dentro do universo apurinã. Dentre outras coisas, um líder apurinã tem a função de comandar politicamente e tomar decisões em nome do povo, de sua aldeia ou, ainda, de sua terra indígena. Por fim, pesquisei o perfil da liderança na contemporaneidade. Sobre ela, aprendi que muitas pessoas confundem ser líder com ser chefe; aprendi também que líder é aquele que influencia entusiasticamente sua equipe, e não aquele que manda. Nessa incursão de muitos desafios e aprendizagens, tive como orientador o Dr. Marcelo Manuel Piedrafita Iglesias, com quem aprendi e continuo aprendendo bastante.

Em 2012, estava entre a primeira turma formada no curso de Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável – MPDS (concentração em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais; modalidade em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Indígenas), à época sediado no Centro de Desenvolvimento Sustentável – CDS da Universidade de Brasília (UnB). Realizei o mestrado no mesmo período em que estava prestando serviço ao governo acreano (DERACRE), o que foi determinante para pensar e implementar minha pesquisa. Foram alguns anos de muitas idas, vindas e aprendizagem nas terras indígenas, principalmente naquelas que são impactadas diretamente pela Rodovia Federal BR-364. Esse foi também um momento em que pude contribuir para a realização de inúmeros trabalhos, muitos deles associados a medidas de mitigação e compensação.

Sendo assim, decidi tomar essas experiências como objeto de pesquisa. Meu propósito central era investigar as leis que orientam os procedimentos administrativos do licenciamento ambiental, o diálogo assimétrico entre as instituições e os indígenas, e também a eficácia das ações mitigadoras e compensatórias. Com isso em mente, escolhi analisar a sustentabilidade das medidas de mitigação e compensação nas terras

indígenas do Acre, tomando como caso de estudo a Terra Indígena Colônia 27¹², do povo indígena Huni Kui.

Durante minha pesquisa, procurei abordar o assunto através da conjugação dos olhares indígena e de servidor público. Busquei, assim, examinar os aspectos positivos e negativos das ações mitigatórias e compensatórias pensadas e implementadas pelo empreendedor – neste caso, o governo acreano –, bem como seus resultados concretos. Abordei também a participação indígena no processo – início, meio e fim – e a compreensão da comunidade sobre os assuntos que foram pactuados, discutidos, definidos e implementados. Para isso, utilizei perguntas norteadoras como proposta metodológica, de modo a facilitar a compreensão e respostas de meus interlocutores.

Levando em conta, sobretudo, os depoimentos indígenas, concluí que a sustentabilidade, dentre outros aspectos, requer mais que uma escuta qualificada: ela exige troca de saberes e a participação efetiva dos indígenas em todas as fases de construção e implementação das ações. Desse modo, pode-se promover um desenvolvimento econômico comunitário que gere não apenas renda, mas também fortalecimento cultural.

Nessa perspectiva, pode-se dizer que o desafio posto – e não somente ao governo acreano – está na implementação de políticas públicas que levem em consideração, acima de tudo, a pluralidade étnica, as formas de organização interna e social e a mobilização particular de cada povo e aldeia, de modo a potencializar suas experiências, instigar o fortalecimento de suas iniciativas e criar mecanismos para superar suas deficiências. Como defendi:

Isto implica, por conseguinte, não somente em visões ou ações emergenciais ou de curto prazo, postuladas pela forma paradigmática e homogênea, nem pela brevidade ou mesmo pela busca de resultados imediatos e parciais. Pelo contrário, procura-se a viabilidade de programas consistentes e estruturantes que promovam o empoderamento, o protagonismo e a autonomia das aldeias e organizações indígenas (CANDIDO, 2015, p. 183).

O doutorado veio mais adiante, em um momento no qual eu ainda sentia o gosto dos desafios e também dos frutos do mestrado. No entanto, percebia que faltava algo para que eu pudesse me sentir mais satisfeito com minha profissão – mas ainda não

¹² A Terra Indígena Colônia 27 faz parte de um conjunto de terras que são impactadas diretamente pela BR-364, ela é também a menor do estado do Acre com apenas 305 hectares, sendo que 200 desse total foram anexadas como compensação.

sabia exatamente o que seria. Passei a escrever meus relatórios técnicos e de campo fazendo pequenos mergulhos na vida sociocultural dos povos indígenas com os quais trabalhava, tangenciando aspectos que depois eu viria a aprender que podem ser ditos “ontológicos”. Assim, tais documentos foram tomando características etnográficas que me permitiam conhecer um pouco do que conheciam aqueles que me cercavam, como suas sociedades, culturas e formas de ver e ser no mundo.

Já no mestrado, no momento de definição do objeto de pesquisa, era claro meu anseio por pesquisar os aspectos xamânicos do meu povo, principalmente porque ouvia rumores de que, nas aldeias apurinã, não existem mais pajés. Apesar desse anseio, minhas atividades profissionais me trouxeram a convicção de que era também necessário analisar a sustentabilidade das políticas de mitigação e compensação entre os povos indígenas do Acre. Diante dessa urgência, o plano de pesquisar e conhecer o mundo dos xamãs *kusanaty* teve que ser guardado para outro momento – no caso, para o doutorado.

Em 2015, ingressei¹³ no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (PPGAS/DAN/UnB). Daí em diante, a cada conversa com minha orientadora, Marcela Coelho, e com alguns colegas e professores sobre o assunto, meu entusiasmo acerca do xamanismo apurinã só aumentava – e assim seguiu, passando pela pesquisa de campo até que eu escrevesse as últimas linhas deste trabalho¹⁴.

Ao chegar à pós-graduação em antropologia, percebi que a parte mais difícil não teria sido o ingresso no curso; antes, seria os desafios e responsabilidades da busca por novos conhecimentos, apesar de eu já ter certa familiaridade com algumas discussões, em razão da minha trajetória acadêmica e profissional. Por sua vez, os ensinamentos que me foram transmitidos por meus pais, tios, avós e outros povos indígenas com os quais trabalhei não poderiam jamais ficar em segundo plano, pois desde sempre acredito que podemos beber simultaneamente de diversos conhecimentos, sem subordiná-los uns aos outros.

¹³ Participei do processo seletivo com o pré-projeto intitulado *Aspectos Cosmológicos dos Kusanaty e seus métodos de trabalho no passado e hoje*.

¹⁴ As diversas imersões no xamanismo apurinã no contexto das disciplinas do doutorado acabaram resultando em artigos. Um deles intitulado *O mundo xamânico dos Apurinã: Um desafio de interpretações* está publicado na Revista Série Antropologia, Vol. 458, Brasília, DAN/UnB, 2017; outro, nomeado *O Mundo dos Kusanaty e a Cosmologia Apurinã* está na Revista Campo de Antropologia, Vol.17, dez. 2016.

O choque cultural foi meu primeiro desafio em Brasília. Acostumado a pensar na coletividade, coisa muito própria aos povos indígenas, passei a me sentir deslocado nesse cenário, como um nativo fora de contexto. Além de tudo, por não ter feito o mestrado em Antropologia Social, fui apresentado com mais disciplinas (como Organização Social e Parentesco, Clássicos 1 e 2) além daquelas ofertadas no doutorado, o que resultou no aumento de leitura, dedicação e reflexão – de tempo aplicado ao curso, portanto.

Percebi, então, que o contexto era propício para que eu fosse alvo de preconceito, para que carregasse aquela imagem do indígena “incapaz”, “inferior”, sem as qualidades para acompanhar a dinâmica de uma pós-graduação. Eu bem poderia estar acostumado, já que isso foi me aconteceu desde os primeiros dias em que pisei fora da aldeia, tanto em sala de aula como na rua ou mesmo nas organizações em que trabalhei. Mas, por não dispor de alternativas para driblar aquela situação incômoda, minha estratégia foi a de ler bastante a fim de garantir uma participação efetiva e qualificada nas discussões sobre diferentes textos – tanto quanto a de outros estudantes.

O desafio me permitiu novas aprendizagens e imersões mais profundas nos textos antropológicos, em especial nos ditos “clássicos”. Afinal, aquela nova experiência precisava valer a pena, pois percebia que não estava ali somente como um indivíduo, mas que agregava forças espirituais e humanas que vinham de toda nação Apurinã. Isso me trouxe paz, e o resultado de tanta dedicação foi a obtenção concreta de novos conhecimentos e valores. Além disso, pude colaborar para a desconstrução do olhar de superioridade que a ciência tem sobre nós indígenas.

Partindo dessa perspectiva, minhas as interveniências, reflexões e mesmo contestações estavam fundamentadas em saberes e valores provenientes das culturas ancestrais dos povos originários com as quais mantive contato, especialmente da cultura de meu povo. Foi com base nesses ensinamentos que se deu minha participação nas discussões em sala de aula, as quais foram momentos de dissensões sobre diferentes conceitos e pontos de vista, mas também de entendimento de outros conhecimentos e realidades.

Assim, posso dizer também que, nos debates sobre a diferença entre o conhecimento ocidental e o conhecimento indígena e sobre a dicotomia natureza e cultura, penso ter tido alguma vantagem sobre os estudantes não-indígenas. Isso porque consigo relacionar esses assuntos e conceitos tão mobilizados pela etnologia às realidades do meu e de outros povos indígenas.

No Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, muitas coisas foram marcantes. No Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, muitas coisas foram marcantes. Entre elas está o que aconteceu no primeiro semestre de 2017, quando fiz a disciplina Estágio Docente, que é obrigatória aos alunos de doutorado e envolve responsabilizar-se por uma disciplina de graduação, geralmente Introdução à Antropologia. Essa experiência, nova para mim, pude realizar no Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH), da Universidade Federal do Acre – UFAC. Até aquele momento, não tinha sentido o gosto de dar aula numa universidade. Assim, depois de interagir e observar os estudantes, fui percebendo paulatinamente que alguns deles ainda faziam uso, infelizmente, de argumentos já ultrapassados, que refletem o olhar colonizador e etnocêntrico (existente e enraizado nas cabeças de muitas pessoas) da sociedade envolvente sobre os povos indígenas.

Por outro lado, essas situações provocaram debates interessantes a respeito da indianidade, etnogênese, uso da medicina indígena, indígenas em estado de mendicância e tecnologia na aldeia. Na tentativa de valorizar essa experiência, orientando-a, nossos debates foram pautados pela leitura de textos produzidos por autores e pensadores indígenas, os quais eram postos em contraste com outros, escritos por não-indígenas, a fim de atenuar as fronteiras entre os dois conhecimentos.

Quanto à construção de minha tese: em julho de 2016, estive em Rio Branco e, na sequência, na aldeia Kamikuã. Estava convicto de que faria ali, naquele ano, um primeiro campo. Mas começaram a surgir inúmeras dificuldades, sobretudo de cunho pessoal e financeiro. Realizar uma pesquisa sobre xamanismo apurinã da maneira como eu havia pensado demandaria dedicação exclusiva, mas isso estava incompatível com o desenvolvimento concomitante de atividades profissionais das quais eu dependia para sustentar minha família.

Uma vez que eu não dispunha dos recursos e tempo necessários para desenvolver o estudo que havia planejado, decidi deixar a investigação sobre o xamanismo – que teria de ser baseada em uma imersão mais aprofundada e demorada nesse universo – e levar o assunto para depois, talvez para um pós-doutorado.

No entanto, após muito conversar com amigos e, principalmente, com minha orientadora, cheguei à conclusão de que desistir do xamanismo naquele momento certamente não seria a melhor alternativa, considerando a frustração que poderia ter se desviasse de um tema que me interessava tanto. Decidi, portanto, que a pesquisa poderia, sim, ser viável. Essa decisão me fez retornar ao tema de licenciamento

ambiental, mas, desta vez, para tratar de assuntos relacionados ao xamanismo – como os *kusanaty* e outros valores da nossa cultura – e tendo como interlocutores os próprios Apurinã, como veremos em outras partes deste trabalho.

Assim como apresentei um pouco da minha trajetória, acredito ser relevante tecer algumas reflexões sobre as políticas de ação afirmativa na universidade, de modo mais próximo à minha experiência. Nesse mesmo sentido, trato também do cenário dos estudantes indígenas na antropologia e de suas implicações para a disciplina. Assim, analiso, a seguir, esses assuntos a partir de minha própria vivência.

Primeiramente, faz-se necessário dizer que é louvável que algumas universidades brasileiras tenham encabeçado a implementação de tais políticas – ainda que, atualmente, careçam das condições adequadas e necessárias para receber e manter os estudantes indígenas –, pois vejo que se pensou na presença indígena na universidade. No entanto, percebe-se que não houve o planejamento necessário para a manutenção e permanência do indígena até o fim de seu curso.

Ao longo do tempo, prestei muita atenção, em termos de comparação, nas diferenças entre os estudantes indígenas quando chegam às universidades e os pesquisadores que adentram nossas aldeias e territórios. Talvez essa análise se deva ao fato de que a presença de pesquisadores ligados à área da antropologia e disciplinas afins é mais comum entre os povos indígenas; ou pode ainda dever-se às minhas escolhas profissionais e acadêmicas próximas às políticas, discussões e ambientes ligados à antropologia e seus profissionais.

Nesse ponto, sinto-me provocado a comentar as diferenças de acolhimento entre os indígenas e os não-indígenas nos espaços das aldeias e das universidades, respectivamente. Notamos que, com frequência, pesquisadores adentram nossos territórios para realizar pesquisas que resultam em monografias, dissertações, teses e outros trabalhos científicos. Em nossas aldeias, pesquisadores, vindos de longe e de origem desconhecida, são bem recepcionados, alimentados e hospedados. Ainda levam consigo informações sobre nós, nossos costumes e conhecimentos – inclusive sobre aqueles que nos são mais preciosos. Percebemos, também, que muitos desses pesquisadores não retornam; nem ao menos para nos apresentar o resultado de seu trabalho, sequer para disponibilizar uma cópia do material produzido. Por outro lado, quando os indígenas fazem o movimento contrário – isto é, quando saem de suas aldeias para estudar nas cidades, dentro das universidades – recebem tratamento muito diferente.

Mas aqui, como já salientei, apesar de todos seu limites e distorções – problemas de acesso, falta de políticas de permanência, preconceitos epistêmicos, racismo institucional etc) –, as ações afirmativas são importantes e abrem novas possibilidades para os povos indígenas, além de novas reflexões dentro da academia. Contudo, reitero: para que se tornem mais eficazes, essas ações devem ser repensadas.

No entanto, deve-se atentar no fato de que não é possível pensar essas políticas afirmativas como reparação de alguma dívida histórica: os danos físicos e culturais inflingidos aos indígenas em séculos de colonização são irreparáveis. Muitos povos foram exterminados e aqueles que sobreviveram tiveram suas vidas e cultura profundamente afetadas. Acredito que a universidade para os povos indígenas deve ser pensada dentro dos direitos democráticos de acesso a todos os níveis de educação, garantidos por leis federais e orientações internacionais abraçadas pelo Estado brasileiro.

Além disso, entendo que o campo universitário deve ser aberto a todos os grupos étnicos e culturais, que podem enriquecer ainda mais esse espaço com outros conhecimentos e modos de pensar. Para os indígenas, percebo que a universidade é mais como um espaço para a construção de novos tempos e de novas relações com outras sociedades. Conhecemos o passado e temos sobre ele um olhar crítico; entretanto, olhamos também para o futuro – e queremos construí-lo para que seja diferente.

Quanto à presença dos estudantes indígenas na antropologia, vejo que nossa contribuição à disciplina é substancial – sobretudo quando ocupamos também o papel de pesquisadores, e não apenas de “objetos de pesquisa”. Foi com o objetivo de marcar esse ponto que, diversas vezes, intervi em debates nas salas de aula, palestras etc. Nessas ocasiões, busquei mostrar os valores, as lógicas e a sofisticação dos conhecimentos dos povos indígenas, principalmente dos Apurinã; tentei demonstrar que eles não são meras crenças, mas, sim, conhecimentos reais sobre mundos reais.

Seria uma perda para a antropologia e para a academia permitir nossa presença, mas nos impedir de falar de nossos mundos e de nossas vivências. Marcela Coelho de Sousa (2017) aponta e comenta alguns dos desafios e implicações, para a comunidade acadêmica, da presença de indígenas em programas de pós-graduação em antropologia. Estou de acordo com a autora quando ela escreve que:

Os pós-graduandos indígenas [...] apenas podem sê-lo ao seu modo – o que é verdade de todos os pós-graduandos, afinal [...]. Mas isso exige um nem sempre indolor questionamento de nossas práticas

– em sala de aula, nas orientações, nas formas de avaliação etc. Tratam-se de microcomportamentos, de expectativas, de modos de relação “naturalizados”, que precisamos começar a estranhar, e contra os quais precisaremos nos insurgir (SOUSA, 2017, p. 113).

Não é minha intenção comparar ou sobrepor os conhecimentos indígenas aos conhecimentos ocidentais; nós indígenas sabemos da importância desse conhecimento. Justamente por isso, inclusive, resolvemos conhecer suas epistemologias nos espaços acadêmicos e científicos.

Que estejamos nesses espaços é uma grande ocasião também para o conhecimento antropológico. Entretanto, é necessário que nossas diferenças sejam respeitadas dentro da academia, assim como devem nos permitir falar sobre nós mesmo, em nossos termos. Afinal de contas, nenhum tipo de pensamento particular é chave para todo tipo de entendimento e compreensão; ao contrário, entende-se que há diversas possibilidades de conhecimento e, portanto, de entendimento e postura.

A presença e a contribuição dos estudantes indígenas nas universidades brasileiras vêm sendo notada. Alguns antropólogos não-indígenas já conseguem perceber o resultado da inserção de indígenas nos cursos da área. Alcida Rita Ramos (2015), por exemplo, enxerga que a entrada de intelectuais indígenas tem permitido questionar algumas práticas antropológicas que camuflam a epistemologia das teorias nativas sob rótulos de mitos, cosmologia, etc. Segundo Ramos (2015):

A ciência se desenvolve quando uma resposta a uma pergunta inicial gera outra pergunta e assim por diante. Uma etnografia que se autoresponde e fica satisfeita com isso pode ter um valor em si, mas não gera novas questões. É aqui que o papel crítico dos indígenas pode alavancar questões antropológicamente banais para patamares mais exigentes de profundidade, sofisticação e comunicabilidade (RAMOS, 2015, p. 7).

Também entre os indígenas já existem reflexões a respeito da antropologia. Questões acerca dos modos de se apropriar desse conhecimento já são levantadas. Gersem Luciano Baniwa (2006, p. 234) nos diz que a antropologia pode ser uma lente que possibilita aos indígenas enxergarem coisas que a antropologia ocidental não enxerga por dispor de outras formas e propósitos. Ou seja, podemos entender os processos da antropologia, mas também ir além dos seus objetivos acadêmicos ocidentais e perceber outras questões e simbologias, tanto sobre nossa cultura como sobre a cultura não-indígena.

No curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB, pude também conhecer parentes de outros povos indígenas. Com alguns, tive muitos diálogos sobre a antropologia, sobretudo sobre seus conceitos históricos e teóricos. Meu amigo e irmão Francisco Sarmiento Tukano foi uma dessas pessoas com quem me reunia para pensarmos como indígenas os desafios da disciplina. Muitas dessas conversas enveredavam sobre as questões de natureza, cultura e seus desdobramentos. Vale citar o que ele escreve sobre esse assunto:

As ideias de natureza e cultura, volta-e-meia, apresentam-se na história da disciplina e marcam o modo de construção de conhecimento ocidental. Elas estão desde o início dos contatos e perduram, sendo remodeladas. Algumas análises indicam que as mesmas adquiriram ao longo do tempo somente caráter metodológico, mas parecem ser muito caras aos ocidentais, pois lhes permitem comparar referências de outros povos com seu pensamento. Entretanto, essa questão vai além da disciplina acadêmica. Pode parecer invisível, mas está presente e sentida. Está por trás dos primeiros contatos, das políticas, das visões, dos livros, das mídias, das decisões institucionais, nos ambientes e em todas as relações das sociedades indígenas e seus representantes quando se veem diante da sociedade não indígena. Por estes meios prevalecem e divulgam-se a imagem do indígena como um ser primitivo, sem capacidades e parado no tempo e muitos estereótipos negativos que disso deriva. O que não está de acordo com a compreensão que os povos indígenas têm de si próprios e pelas pesquisas antropológicas sérias. Ela é uma questão fundamental para ser discutida, pois, como vemos, está por trás de muitas outras questões. Talvez não esteja evidente para os outros, sejam indígenas ou não indígenas. Mas como estudantes, pesquisadores e pensadores, ao buscar conhecer profundamente o problema, poderemos percebê-lo e o identificar. Se isso vier a ser discutido com entendimento e seriedade, os indígenas terão um grande papel na antropologia (SARMENTO, 2018, 131-32).

Ao fazer parte desse cenário de indígenas antropólogos, espero que minhas reflexões contribuam para esse papel e estimulem outros indígenas acadêmicos. Mesmo porque é a nossa presença e a expressão de nosso pensamento que estão em jogo.

Acredito que, para sintetizar essa minha trajetória em que estive e passei por diferentes lugares, posso me incluir nos seguintes locais de fala: indígena pesquisado, pesquisador, servidor público e, mais recentemente, antropólogo. Vale dizer que as experiências que adquiri ao passar por diferentes contextos e temporalidades me levaram a pensar, observar, refletir, mas também a exprimir meu ponto de vista à luz dos inúmeros assuntos vistos e ouvidos. Paralelamente a isso, conheci diferentes metodologias que foram e continuam sendo a base das pesquisas antropológicas.

Confesso que muitas delas me causaram estranheza, principalmente no que diz respeito à relação entre pesquisador e pesquisado. Assim, para finalizar este capítulo, falo um pouco sobre isso.

1.4. Etnografia, dialogando com o outro

Dou início a esta seção com uma fala do senhor Antônio Silva – presidente da associação Jequitibá e residente do centro-sul do nordeste maranhense –, por entender que seja uma das mais belas já escutadas sobre o que pretendo discutir daqui em diante. Ele disse, em 2018: “Uma ferramenta é um objeto sem vida própria. Quem dá vida para ela são as mãos que a manejam. Para o bem ou para o mal. O mesmo machado que racha lenha pode acabar com uma floresta ou machucar uma pessoa”.

Partindo dessa frase, proponho que as reflexões aqui apresentadas sejam uma tentativa de colocar em destaque o que julgo ser importante para um pesquisador na obtenção de informações. Acredito que o método denominado “pesquisa colaborativa” é o que mais se aproxima daquilo que compreendi sobre pesquisa quando estive junto aos meus e a outros. Penso a pesquisa colaborativa como uma reformulação da ideia que, ao longo dos anos, recebeu de diversos autores o nome de etnografia, método ou pesquisa etnográfica etc.

Aqui, falo da “pesquisa colaborativa” enquanto estratégia para pensar a construção de propostas metodológicas que desafiem a hierarquia entre pesquisador e pesquisado. Não tenho a pretensão de abordar, tampouco de alcançar o que significa a pesquisa colaborativa em sua essência e magnitude, visto que essa é uma questão muito mais ampla, que excede o escopo de minha proposta. O que sugiro é uma reflexão sobre como devemos lidar com nossos colaboradores e/ou interlocutores no momento de nossas incursões em campo.

Tomemos este trabalho como exemplo. Ele surgiu por meio da minha convivência com meu novo em nossas aldeias; acompanhei, durante anos, as dificuldades e os desafios pelos quais passamos enquanto nossos valores ambientais e ontológicos eram excluídos dos processos administrativos e legais que compõem o licenciamento ambiental, especialmente no caso da construção da Rodovia Federal BR-317.

Isso posto, o método colaborativo deste trabalho se realizou através de inúmeras e íntimas conversas que estabeleci com diferentes atores dentro das aldeias apurinã. Eram pajés, cantores, professores, artesãos, caçadores, velhos, jovens... Esses

foram momentos que exigiram respeito e também obediência a alguns protocolos culturais, cujos princípios básicos são inerentes à forma como os Apurinã enxergam o mundo. Nesse sentido, indico que os diálogos, que foram conduzidos de diversas formas, incluíram a observância das regras para o uso das plantas – como o *awiry*, que certamente foi um guia para a produção deste trabalho.

Acredito que será a partir desse modo de pesquisa que poderemos ter elementos para a composição de uma etnografia *relacional* (cf. APURINÃ & VIRTANEN, 2017). Neste caso, quando destaco o verbo “relacionar”, estou propondo um passo rumo à construção de uma proposta metodológica – pois acredito que é de construção que se trata, e que ela começa em uma relação de confiança e respeito recíprocos entre o pesquisador e seus interlocutores.

Ressalto de antemão que este texto é resultado das minhas reações ao longo da minha trajetória acadêmica e profissional. Nesse sentido, pretendo promover uma análise a partir de minhas próprias experiências como um “nativo entre diversos contextos” – i.e.: que transita entre os mundos de seu povo e do homem branco –, que me permitiram um deslocamento transversal por diversos segmentos e conjunturas e das quais, agora, lanço mão.

Aqui, não intenciono desconstruir os métodos propostos e utilizados na antropologia, tampouco criar algo novo. Antes, o que pretendo é provocar novas reflexões sobre a necessidade de questionarmos os métodos que mantêm uma distância hierárquica entre o pesquisador e os grupos sociais pesquisados. Movo-me a partir do entendimento de que é irrelevante apontar limites e equívocos sem também reconhecer tentativas ou proposições metodológicas que buscam contribuir para o aperfeiçoamento daquelas já existentes. Também acredito ser necessário situar os estilos de antropologia e seus métodos etnográficos dentro de seu espaço temporal, levando em conta as condições e contextos em que foram formulados e transformados.

Ao longo de minhas leituras, encontrei muitas pesquisas e modelos metodológicos que pareciam paradoxais e distantes do que acredito ser a forma de abordagem mais adequada a uma pesquisa de campo. Percebi também que, por outro lado, há métodos que correspondem melhor às realidades indígenas e que estão sendo pensados por diversos autores. Muitos desses antropólogos têm olhares críticos e renovadores sobre os métodos de sua disciplina, opondo-se a divulgações que retratam mal o pensamento dos povos indígenas. Dentre esses autores, está Eduardo Viveiros de Castro, que ressalta:

Por fim, creio que tanto o gênero "etnografia" como o estilo "tese acadêmica" continua desempenhando funções importantes no campo da Antropologia. [...] Fotos coloridas em livros para turistas, séries de televisão e impressões de viagem não substituem pesquisas, teses e monografias descritivas na tarefa que se impõe com cada vez maior urgência: a de atingirmos um tipo e um grau de compreensão dos pensamentos indígenas que estejam à altura de sua complexidade, sutileza e sofisticação (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 13).

Bronislaw Malinowski (1978 [1922]), que elaborou o método de “observação participante”, oferecia dicas que se mantém importantes nos dias atuais. Para “viver efetivamente entre os nativos”, dizia ele,

[t]rês linhas de abordagem levam ao objetivo final que um etnógrafo nunca deve perder de vista. Este objetivo é, resumidamente, o de compreender o ponto de vista do nativo, a sua relação com a vida, perceber a sua visão do seu mundo. Temos de estudar o Homem e devemos estudar o que mais profundamente o preocupa, ou seja, aquilo que o liga à vida [...]. Cada cultura, os valores são ligeiramente diferentes, seguem impulsos diferentes, anseiam por diferentes formas de felicidade. Além de diferentes códigos de leis e moralidade que recompensam as suas virtudes ou punem os seus erros (MALINOWSKI, 1978 [1922], p. 21).

No entanto, a antropologia desde muito cedo enfatiza a importância decisiva da experiência de campo no desenvolvimento de suas investigações, acima de receitas de método. Nas palavras de Philippe Descola, por exemplo:

[...] Instaura-se novamente um mutismo recíproco e tranquilizo meus escrúpulos científicos recordando um conselho que me dera Claude Lévi-Strauss antes da minha partida, depois de eu o ter bombardeado com detalhes das técnicas de pesquisa que eu tentava empregar e com os problemas sutis que elas me possibilitariam resolver, ele concluiu nosso encontro com essas palavras: “Deixe-se levar pelo campo, a essa altura, não há nada que se possa fazer, além disso,”. (DESCOLA, 2006, p. 67).

Não sei exatamente o desdobramento dessa conversa, se ela influenciou o que Descola fez em campo; contudo, arrisco-me a apoiar o que foi dito por Lévi-Strauss. Isso nos remete de volta a Malinowski:

[É] aconselhável que, de vez em quando, o Etnógrafo ponha de lado a máquina fotográfica, o bloco de notas e o lápis e intervenha no que está a passar. Pode participar nos jogos dos nativos, pode

acompanha-los nas suas visitas e passeios, sentar-se ouvindo e partilhando as suas conversas (MALINOWSKI, 1978 [1922], p. 33-34).

Mas retornemos a Lévi-Strauss e à sua conversa com Descola. Estaria ele rompendo epistemologicamente com um paradigma acadêmico que se perpetua até os dias atuais? Entretanto, cabe notar: o deixar-se guiar pelo campo (i.e., pelos interlocutores, em grande medida) não basta se não for complementado pela crítica ativa da hierarquia observador/observado. Assim, entendo que, na pesquisa de campo, o etnógrafo não é “o senhor do saber” e o pesquisado “o objeto” ou o “fornecedor” do conhecimento (informante). Penso, ao contrário, que as categorias rígidas de “pesquisador” e de “objeto” podem se abrir para um universo de possibilidades.

Podemos observar que Lévi-Strauss e Malinowski já nos instigavam a conhecer melhor o “outro”, a viver seu espaço e seu tempo, interagindo em suas atividades cotidianas para, a partir daí, estabelecer uma relação de interlocução etnográfica – visto que é nessas circunstâncias que as trocas de conhecimentos podem acontecer. Vejamos como Tony Seeger (1980) descreve esse processo em sua experiência com o povo Suyá:

Não utilizei entrevistas estruturadas, e a lista de perguntas que carregava servia apenas de base. É extremamente difícil conseguir uma resposta para uma pergunta abstrata e analítica [...]. Eu costumava fazer breves anotações durante as entrevistas, e então as reescrevia do modo mais completo e passível. Usava um gravador somente para as narrativas, música e descrições de cerimônias que não podia presenciar. Não me utilizei apenas de alguns poucos informantes, mas sim de todos os membros da aldeia. Cada um desses bons informantes tinha uma especialidade em alguma coisa, e os Suyá eram de extrema coerência nas informações que me transmitiam, embora dissessem mais sobre um determinado assunto, nunca se contradiziam (SEEGGER, 1980, p. 38).

Essas questões me fazem recordar de uma experiência que, no mínimo, me permitiu enxergar a pesquisa de campo por outro ângulo, ou melhor, por vários ângulos. Isto ocorreu enquanto eu levantava informações para a produção da minha dissertação de mestrado:

Já estava finalizando minha investigação na Terra Indígena Colônia 27¹⁵, e ainda não havia surgido oportunidade de diálogo com um dos expoentes do saber Huni

¹⁵ Essa TI é ocupada pelo povo Huni Kuĩ (“Gente Verdadeira”), antes chamado de Kaxinawá, fruto de um erro histórico, como contou Maná Kaxinawá: “Os indígenas e os brancos não se conheciam; o branco encontrou com um indígena Huni Kuĩ, este estava sem roupa e brincava com um morcego, ao perguntar seu nome, o indígena respondeu em sua língua materna, estou matando morcego, ele se chama kaxi”. Então o branco passou a chamá-lo de Kaxinawá (ver Cândido, 2015).

Kuĩ. Finalmente, em certo dia, quando o céu fazia os primeiros movimentos para abrir seus olhos, tive que me levantar, temendo o rompimento da bexiga devido à vontade de urinar. Levantei ainda sonolento e avistei o pajé Afonsinho no quintal de sua casa, iniciando seu ritual de todas as manhãs: preparar seu café e retirar o excesso de mato dos arredores da casa. Naquele instante, senti que o momento era oportuno e, sem pensar muito, imediatamente me aproximei dele, consciente que não poderia iniciar um diálogo fazendo perguntas, sobretudo se relacionadas à minha pesquisa.

Minha primeira abordagem foi lhe cumprimentar em seu idioma. Sorridente, o pajé Afonsinho respondeu e logo me ofereceu um copo de café. Em seguida, pegou seu facão e começou a cortar as ervas daninhas que começavam a brotar em seu quintal. Enquanto isso, narrava algumas de suas histórias de quando era mais jovem – época em que, por volta daquele horário, geralmente seguia rumo ao seu roçado ou em incursões de caça e pesca. Hoje, ele já estava velho e, sem poder caminhar para muito longe, tinha que ficar por ali mesmo.

Passamos algumas horas conversando sobre vários assuntos (nesse momento, eu mais ouvia que falava). Durante aquele diálogo entusiástico, que marcaria minha vida acadêmica, incontáveis copos de café foram tomados por nós, quando, de maneira espontânea, ele começou a falar justamente do assunto sobre o qual eu queria ouvir. Essa passagem oportuna foi fundamental para a qualidade da minha pesquisa.

O equívoco é apenas uma dentre numerosas patologias causadoras de ruídos na comunicação entre o antropólogo e o nativo, tais como, a incompetência linguística, a ignorância do contexto, a falta de empatia, a indiscrição, a ingenuidade, a má-fé, o esquecimento e outras tantas deformações ou falhas que podem afligir empiricamente a enunciação antropológica (VIVEIROS, 2015, p. 91).

Nessa passagem, o autor busca analisar o equívoco, na tentativa de tornar elucidativos os problemas de comunicação que são recorrentes entre o pesquisador e seu interlocutor durante uma pesquisa de campo. Segundo Eduardo Viveiros de Castro (2015), a palavra equívoco não implica erro, ilusão ou mentira, tampouco falha de interpretação; antes, ele diz respeito ao fato de que termos homônimos podem ter referentes distintos se enunciados a partir de mundos diferentes. Assim, o equívoco é a parte positiva dos limites de se relacionar com a diferença; para o autor, ele é a condição do conhecimento e discurso antropológicos, aquilo mesmo que justifica sua existência.

Por esse caminho, Viveiros de Castro (2004b) sugere o método das *equivocidades controladas* para reconceitualizar o procedimento comparativo na antropologia. Trata-se de um método que não pressupõe comensurabilidade entre os mundos do pesquisador e seu interlocutor, obliterando a diferença, mas que visa a reconhecer a incomensurabilidade e pensar a partir – e não apesar – dela. Desse modo, a proposta das *equivocidades controladas* se afasta da hierarquia entre os conhecimentos do etnógrafo e do sujeito ou grupo social pesquisado.

À primeira vista, podemos pensar e/ou acreditar que pesquisar o que é de casa pode ser mais confortável, pois assim não precisaríamos sair de nossa zona de conforto. Mas, evidentemente, ao pesquisar o estranho ou o de casa, estaremos, em algum nível, falando em distância, pois o fato de dois indivíduos pertencerem à mesma sociedade não significa, necessariamente, que estejam mais próximos que se fossem de sociedades diferentes. Conforme acentuou Gilberto Velho:

Todos os dias, no mesmo lugar, me deparo com pessoas de diferentes biótipos, de regiões diversas, cargos e condições sociais também diferentes. Não há dúvida de que todos esses indivíduos fazem parte do cenário da rua, ao qual estou habituado, havendo inclusive uma familiaridade, mas isso não quer dizer que conheço seus hábitos, crenças e valores (VELHO, 1978, p. 126).

Notemos que o que vemos e encontramos pode nos ser familiar, mas não é necessariamente conhecido – e o que não vemos e nem encontramos pode ser distante, mas, até certo ponto, conhecido. Podemos também conhecer mais profundamente o que nos é familiar e, assim, encontrar mais perguntas que aumentam cada vez mais nosso desejo por conhecimento.

Quando faço uma investigação dentro do meu próprio povo, por exemplo, sou ligado basicamente ao meu dia-a-dia na aldeia, mas também tenho diálogos espontâneos ou combinados com diferentes atores. Assim, mapeio os elementos socioculturais que considero mais significativos e que mais valem a pena investigar.

Já quando realizo uma pesquisa junto a outro povo, prefiro ter de antemão um conhecimento básico sobre seu cotidiano, acontecimentos mais importantes, diferentes pessoas e funções. Dessa maneira, torna-se mais fácil interagir com o povo e ter bons modos, a fim de estabelecer um bom convívio baseado em confiança e respeito recíprocos. Essa postura me possibilita ter interações e diálogos oportunos sem me

tornar invasivo e desrespeitoso. Em campo, busco ainda ter diversos interlocutores, de modo a ampliar as possibilidades de conhecimento.

Podemos observar que, para realizar um trabalho de campo, não dependemos unicamente da boa vontade. Isso também é importante, mas existem outros desafios. Como mostra Seeger (1980), é preciso que o pesquisador se eduque em outra cultura – o significa, de certa forma, “inventá-la”. Nesse sentido, Roy Wagner (2010) recorda que não é necessário que o pesquisador deixe sua cultura para entender a do outro – com efeito, o autor sugere que seria impossível abrir mão da própria cultura. Assim, para Wagner (2010), seria mesmo seria ingênuo pensar que tentar se tornar um nativo é um modo adequado de tentar aprender uma cultura.

Com isso, e como as experiências nos mostram, entendo que os antropólogos ocidentais não podem pensar exatamente como o indígena. E nisso não há problema algum; é a aproximação entre culturas até então distantes que faz com que elas criem boas relações – desde que haja, é claro, abertura por parte do pesquisador nos encontros com seus interlocutores, que podem propiciar àquele não apenas o conhecimento sobre uma cultura diferente, mas também o enriquecimento da sua própria. Assim, concordo com Gersem Baniwa (2015), quando aponta que:

Os antropólogos não indígenas mesmo quando estão pensando e falando de indígenas, na verdade estão também falando deles mesmos, de suas auto-reapresentações, de suas cosmovisões, de seus universos culturais, ontológicos e epistemológicos, por meio dos quais, nós indígenas podemos conhecê-los bem mais na busca por uma convivência e coexistência mais promissora (BANIWA, 2015, p. 234).

O mesmo acontece conosco indígenas antropólogos. Quando vamos da aldeia à universidade e da universidade à nossa aldeia e também às aldeias de outros povos, enriquecemo-nos. Dentro da aldeia apurinã, posso conhecer mais sobre minha cultura; nas aldeias de outros povos indígenas, posso conhecer mais sobre suas vidas (que, em muitos casos, são diferentes da minha); na universidade, posso conhecer mais a respeito de outras culturas e, ao mesmo tempo, perceber minhas representações socioculturais.

A partir da análise feita nesta seção, é impossível ignorar a longa história de autoescrutínio da antropologia, que permite que os processos e ferramentas da disciplina sejam repensados, readequados e até mesmo ressignificados, dada a importância e o

aprimoramento das pesquisas etnográficas. Mesmo assim, não podemos deixar de considerar os limites e vícios históricos ainda recorrentes, como também fizemos acima.

Geralmente, quando o pesquisador chega a seu local de pesquisa (uma aldeia, por exemplo), ele observa um contexto realmente peculiar em relação ao que ele está habituado. Entretanto, ali as pessoas têm uma forma de viver e de se relacionar que é merecedora de respeito: o nativo não tem a obrigação de corresponder ao pesquisador em tudo.

O que dizer, então, se uma pesquisa não reúne elementos suficientes? Certamente, mesmo que sejam tomados todos os cuidados, será impossível captar toda riqueza de significados que permeia a vida de um povo ou de uma sociedade. Por isso, vemos tentativas de recurso a “explicações nativas” ou ao “ponto de vista” indígena, as quais atravessam os debates da antropologia e vão desde a questão do valor que diferentes antropologias dão às ideias locais até a questão da possibilidade e natureza da autoetnografia.

Nesse sentido, para mim, a pesquisa colaborativa e a questão da alteridade devem caminhar juntas. Dentro desse pressuposto, a primeira existe em função da outra, de modo que a alteridade deve possibilitar às pessoas ou grupos que se relacionem, conhecendo e respeitando suas diferenças e aprendendo com esse processo. Conhecer o até então desconhecido, a fim de obter uma ideia mais próxima de sua realidade, implica respeitá-lo. A pesquisa colaborativa surge dentro do contexto em que o interlocutor jamais poderá ser comparado a um objeto, pois, como já aponteí, o interlocutor não tem obrigação de informar, ainda que possa colaborar – o que faz dele virtualmente tão sujeito da pesquisa quanto o pesquisador.

Assim, penso que a alteridade deve fazer parte de nós, pois o “outro” tem representações diferentes às do “eu”. A alteridade implica alternar a própria perspectiva com a do outro. De toda forma, as discussões e buscas por melhores maneiras de realizar uma pesquisa nunca terminam; sempre haverá realidades e ideias novas para conhecermos e debatermos.

Espero que um pouco das reflexões aqui alinhavadas a partir de meus caminhos e experiências pessoais sirvam como dados para o entendimento dos demais capítulos desta tese.

CAPÍTULO II - O POVO APURINÃ



Foto 02: *Kyynyry* ou Xingané, ritual sagrado do povo Apurinã.

Prólogo

O objetivo deste capítulo é apresentar meu povo Apurinã. Para tanto, farei imersões em aspectos epistemológicos e cosmogônicos, os quais atravessam as narrativas que tratam da origem do povo, da terra sagrada e da epopeia de Tsura (demiurgo), justapondo-os. Abordarei também o histórico de exploração e de colonização que ocorreu através do contato com os não-indígenas. Falarei, ainda, das metades exogâmicas que definem a organização social apurinã, bem como do ritual do *kyynyry* (xingané) e do significado e força do *awiry* (rapé).

Para tanto, recorrerei a alguns trechos da tese de doutorado de Juliana Schiel (2004), intitulada *Tronco Velho: Histórias Apurinã*, uma vez que ela documenta histórias que tratam da cultura apurinã, demonstrando, além de profunda dedicação teórica e empírica, a subjetividade e a essência dos conhecimentos de meu povo. O respeito, a valorização e a honestidade com seus interlocutores estão impressos em suas transcrições, as quais carregam a fala original de cada entrevistado.

No trabalho de Schiel (2004), pude rever muitas coisas das quais cresci ouvindo meus avós, pais e tios falarem, e que remetem às belas paisagens dos rios e também a seus “pequenos incômodos”. São esses “incômodos” que me levam, aqui, a abrir um pequeno parêntese:

Por conhecer muitas curvas do rio Purus e de alguns de seus afluentes, digo que suas margens atraem muitos seres, inclusive insetos de diferentes espécies – como o pium, o meruim, o mucuin, o borrachudo, o carrapato, a mutuca e o carapanã (muriçoca ou pernilongo) –, as quais variam de acordo com as estações do ano. A alternância entre sol e chuva, combinada ao calor que predomina na região, seria motivo para o uso de pouca roupa; todavia, as pessoas comumente usam calça comprida e camisa de manga longa, para se protegerem dos importunos ataques desses insetos.

Assim, manter-se concentrada é tarefa quase impossível para uma pessoa que não está habituada a locais como esse. Mesmo para os que estão acostumados, há ocasiões nas quais se tem vontade de sair correndo sem paradeiro. No Purus, há lugares onde, a depender da época do ano, é necessário ir para dentro de um mosquiteiro para fazer refeições à noite, devido às picadas dos carapanãs.

Por isso, deixo aqui registrada minha admiração e respeito por Juliana Schiel; pois, mesmo diante de todas essas e de outras dificuldades enfrentadas, ela permaneceu na região por um longo período a fim de cumprir suas investigações acadêmicas.

A seguir, apresento a cosmovisão Apurinã e a origem do povo dentro de uma perspectiva que versa sobre *Kairiko* (casa de pedra), *Yputuxite* (terra sagrada) e *Kamaraneruxutu* (terra que morre). Para me fazer entender ao público leitor, esforço-me em traduzir diversos trechos e conto com a utilização de informações interpretativas de alguns autores.

*O mundo sob o olhar Apurinã e as diversas terras*¹⁶

Como forma de valorizar os poucos trabalhos acadêmicos existentes sobre o povo Apurinã, é importante destacar que este tópico foi parafraseado da tese de doutorado de Juliana Schiel (2004, pp. 240-241). As informações que se seguem vêm de narrativas coletadas em depoimentos concedidos pelos *kiiumanhe* (“tronco velho”, sábio) Apurinã e transcritas pela autora:

O mundo é plano e redondo. No meio, ele é sustentado por *Kakai Yotuwākataru* e, nas beiradas, por *Wenoweno hawite*. Ele roda e raspa no ombro de

¹⁶ As narrativas apurinã falam de várias terras para onde vão os pajés: *Kairiko*, como é mencionado acima; o espírito de *Awāi* foi para *Iputuxite*, terra sagrada; *Mayākoru* foi para a terra das onças, debaixo desta; André, antepassado do pessoal do Tacaquiri e pajé afamado, está no fundo do Lago da Cobra com seu sogro, Payanã. Benedito, outro pajé muito famoso, revelou a Artur, em sonho, que está em Putxeene (terra que o próprio Artur não sabe onde é) com a família que levou consigo (SCHIEL, 2004, p. 92).

Wenoweno hawite. Onde *Wenoweno hawite* mora, tudo é dominado pela água. A comida que ela serve a *Mayoueua Kosanatu* é feita por encantos.

Uma explicação para os terremotos é que eles ocorrem quando *Kakai Yotuwãkataru* muda o mundo de ombro. Conforme a história de Marechal, se os dois se cansarem, o mundo acaba. Os pajés, em especial os fortes, como *Mayoueua Kosanatu*, de quem se conta histórias, são capazes de andar pelas outras terras.

A terra é redonda, como uma tampa, e é dominada pelo mar, pela água, por todos os lados. Segundo Pinheiro, é por isso que nenhum igarapé seca e, onde se fura, há água.

Artur conta que Tsuru fez as várias terras existentes:

Tsuru fez *atokatxu*, o sol, *kasyry*, a lua, *Axãtaru*, terra de onde vieram os índios, na direção da “estrela das seis horas”, *Mepa*, terra de origem, na pedra. *Kopa* é a terra “de cima”, onde mora o próprio Tsuru. Este azul que estamos vendo, é só que ele tampou para ninguém ver, são anos e anos para chegar lá, mas pajé forte, ele sai daqui e num instante ele chega lá.

As “terras” que existem também são criação de *Tsuru*, segundo Artur:

Estão lutando para achar terra onde Tsuru subiu, fica por detrás de Rondônia. Bem pertinho dos Kaxarari. Eles querem levar pedrazona grande. Tsuru subiu de lá. Deixou os povos, tem caríú, tem índio, mas tem a separação, os índios tinham que ficar separados. Tsuru, *Eroãtu*, *Ekipãã*, *Yõtu*, sei que estão tudo aqui em cima.

Para cima vão também as almas dos mortos, e os trovões são essas almas indicando de quê morreram: picada de cobra, doença, “matado”... Embaixo, há outros povos; segundo alguns, são pajés, que andam nesta terra como onças. A terra onde os Apurinã moram é, pois, uma “faixa morredoura”, entre várias terras de imortalidade.

O rio Purus também esconde outra terra. Para alguns, como Massimino, há cidades debaixo do rio, onde estão os encantos, que ora são gente ora são animais, de preferência botos ou cobras.

Para os pajés, o rio é fumaça e eles visitam essas terras de encantos. Segundo Pedrinho, no começo do mundo, pessoas passavam de *Kairiko* para cá e de cá para *Iputuxite*. Dentro da pedra, *Kairiko*, só moram pajés. Os mais fracos é que estão nesta terra; os fortes continuam lá. Lá, a comida não acaba; quando ela está acabando, pajé bate na cuia, no camburão, e volta a ter comida.

A terra sagrada, *Iputuxite*, fica depois do mar, e há histórias sobre os pajés que a alcançaram. O mar, segundo vários, é chamado *Potxiwaru Wenute* em Apurinã. Entretanto, segundo alguns, como Moacir, *potxiwaru* significa doce. Moacir afirma, enfaticamente, que *Potxiwaru Wenute* não poderia ser o mar, já que o mar é salgado e, assim como Camilo, traduz a expressão como “rio doce”. Outros, como Artur, a traduzem como “rio salgado”.

É em *Iputoxite* que moram os *Utsamanery*¹⁷ e, nessa terra, nada acaba. Os Apurinã iam para lá junto aos *Utsamanery*, mas, encantados com o açaí e com o pataúá, ficaram na terra em que estão hoje, e é por isso que morrem. Segundo Artur, os *Utsamanery* chamam a terra dos Apurinã de *Kamaraneruxutu*, terra de cupim.

2.1. Origem do povo Apurinã

O povo Apurinã faz parte da família linguística Aruak (também Arawak ou Maipure), do ramo Purus, e autodenomina-se *Pupÿkary*. A língua mais próxima da apurinã seria a do povo Manchineri¹⁸, mas alguns Apurinã afirmam que eles também compreendem um pouco da língua do povo Kaxarari, devido à sua saída conjunta da *Iputuxite* (“Terra Sagrada”), como versam nossas histórias míticas.

Antes de seguir falando da nossa origem, devo buscar esclarecer a diferença entre os termos “Apurinã” e *Pupÿkary*, pois há uma imprecisão de entendimento, inclusive entre pessoas do próprio povo. Não tenho a pretensão de tornar única a opinião que trarei a respeito desses termos; entretanto, é importante enfatizar que minha proposta de compreensão se deu a partir de muitos diálogos com meu pai e também com outros *kiiumanhe* (“tronco velho”, sábio) do nosso povo.

O nome “Apurinã” é como atualmente nos referimos ao nosso povo. Esse etnônimo vem de como os Jamamadi se reportavam a nós, nos chamando de “Ipuriná” (afirmação confirmada por alguns Apurinã). Já o termo *Pupÿkary* começou a ser utilizado com mais frequência nas últimas décadas; antes disso, ele era usado para se referir a pessoas indígenas ou para nos diferenciar dos não-indígenas. Para nós, o termo

¹⁷ *Utsamanery* era um povo constituído por pajés e responsável por conduzir os povos indígenas durante o trajeto de uma terra para outra. Foi um dos povos que conseguiram entrar na terra sagrada e, hoje, é visto voando em bando, sob forma de jaburus. Os mais velhos contam que, todos os anos, eles vêm nos visitar, nós, os Apurinã: quando voam baixo, é sinal de que ainda vamos demorar a morrer, mas, quando voam alto, distante das casas e aldeias, é porque estamos perto de morrer e já cheirando mal.

¹⁸ No Brasil os Manchineri estão localizados nas Terras Indígenas Mamoadate (rio Iaco) e Cabeceira do Rio Acre, no município de Assis (AC). Há também uma considerável população desse povo no Peru (os Piro) (CÂNDIDO, 2015).

indica que somos “gente diferente”¹⁹. Assim, vejo que ele foi tomado com maior contundência e reformulado num momento histórico e político em que os Apurinã se viram diante de um cenário no qual tinham que marcar sua diferença étnica, tanto diante de outros povos indígenas como da sociedade não-indígena.

Nesse sentido, o uso do nome *Pupŷkary* reflete um designativo forte, que exprime orgulho e uma posição singular e verdadeira. Nessa autodefinição, está o princípio fundamental do nosso ideal de autonomia e liberdade: o nome é visto e utilizado como marca de nossas lutas, vitórias e reivindicações, ao passo que também é restrito e umbilicalmente ligado à aldeia e aos nossos ancestrais. De todo modo, sabemos utilizar os dois nomes de acordo com cada contexto.

Voltando à nossa origem, vejamos o que dizem as narrativas apurinã. Tradicionalmente, os Apurinã ocupam as margens do médio Purus e de seus afluentes. Contudo, em datas anteriores, habitávamos desde os rios Sepatini até o Hyacu (Iaco), além dos rios Aquiri (Acre) e Ituxi. Nosso lugar de origem está situado no Ituxi, na divisa dos estados do Amazonas e de Rondônia; foi lá que surgimos e é também para lá que voltaremos.

De acordo com os velhos, dentro das narrativas, existe o *Kairiko* (a Casa de Pedra), de onde surgiram os Apurinã. Quem conhece esse lugar diz que a paisagem, refletida nas inúmeras e peculiares vidas de seus habitantes, é diferente de tudo já visto antes. Assim ensina Katãwiry:

O *Kairiko* é cuidado pelos encantados, lá é sagrado, ninguém poder entrar, mexer ou destruir. As árvores como a castanheira, jatobá, samaúma e outras..., que em outros lugares são consideradas árvores enormes, chegando atingir mais de 20 metros de altura, lá a gente pega seus frutos com as mãos diretamente das árvores de tão baixinha que elas são. Os animais de lá são todos diferente e muitos deles falam com a gente, briga com nós quando fazemos coisas erradas. É lá que tem a cachoeira que Yakunero, mãe de Tsura, tomava banho e saía novinha, ela já era velha, mas quando saía d’água parecia que tinha 20 anos (risos do meu pai). Foi lá que os irmãos de Tsura taparam com pedra a volta grande do rio para a cobra não levar Tsura que tinha sido engolido por ela, até hoje as pedras estão lá do mesmo jeito. Foi lá também que Tsura deu vida a todos os seres (Katãwiry, fevereiro de 2019, Rio Branco-AC).

¹⁹ Essa é apenas uma forma de dizer que somos diferentes das demais pessoas, a partir daquilo que falam nossas histórias. Além do mais, muitos povos se veem dessa maneira, como consta em diversas etnografias.

É importante destacar que, para nós, tudo passa a ter sentido a partir do *Kairiko* e que, para além do surgimento do povo Apurinã, trata-se da criação de uma nova terra e de tudo que existe nela. É também a partir desse lugar que se explica nossa mobilidade, isto é, as constantes habitações em diversos lugares, cujo principal motivo são as brigas e mortes dentro do próprio povo – fato explicado em nossa criação²⁰ –, comumente motivadas por disputas, feitiçarias e vinganças entre os *kusanaty*. Também os arranjos matrimoniais eram e ainda são causa de desentendimento quando há insatisfação entre as famílias e as aldeias. Ademais, como veremos mais à frente, outro forte evento que colaborou para atizar sucessivos deslocamentos foram as “correrias”, que ocorreram à época da exploração da borracha na Amazônia.

Na memória dos *kiiumanhe*, encontramos a importante história que retrata o começo do universo e que explica melhor a existência do povo Apurinã, da “Terra Sagrada” e dos *Utsamanery* (Jaburu):

Conta-se que, no mundo passado, que acabou em água, os Apurinã eram imortais e moravam em uma terra onde nada adoecia, estragava ou morria. Vinham com os *Utsamanery*, migrando dessa terra para outra, também de imortalidade. Ao longo do caminho que percorriam, tinham a companhia de outros povos indígenas, os quais seguiam à sua frente, guiados por uma ave chamada *puturuku* (chefe do uru), que ia abrindo o caminho. Durante o percurso, os Apurinã, seguindo o exemplo do povo Kaxarari, encantaram-se em demasia com as coisas da terra em que vivemos hoje; sempre que encontravam um pé de fruta, eles paravam para coletar e comer, ali permanecendo por vários dias. Com isso, eles ficaram para trás, separando-se dos outros povos, o que resultou em sua permanência nesta terra morredoura. Argumento alhures (cf. CÂNDIDO, 2012) que essa dispersão se reflete no fato de que, atualmente, o povo Apurinã está espalhado em diferentes aldeias e cidades.

Esses relatos indicam que, atrás de outros povos, viriam os Kaxarari, os Apurinã e os *Utsamanery*, de modo que, nessa jornada, esses últimos exerciam o papel de pajés, responsáveis pela condução dos demais durante o trajeto. Eles vinham tentando incentivar os Kaxarari (que primeiro teriam se encantado com as coisas desta terra; em seguida, encantaram-se os Apurinã) a continuar caminhando rumo à terra

²⁰ Na história de Tsura, demiurgo que criou os alimentos e frutas e que deu início à saga dos Apurinã, pode-se ver a primeira vingança: ele e seus irmãos vingam a morte de sua mãe. Foi esse o começo da vingança no mundo.

sagrada. Após muita insistência, mas sem sucesso em levar consigo esses dois povos, os *Utsamanery* teriam seguido viagem (CÂNDIDO, 2018, p.05).

Durante uma atividade de fiscalização da Terra Indígena Kaxarari²¹, executada em 2013, Zé Cesar Kaxarari – que estava à frente da Coordenação Regional Alto Purus (FUNAI/RBR) – fez um relato que retrata a origem da briga entre Tsura e Ykapatã e que está relacionado tanto aos Kaxarari como aos Apurinã. Por o considerar importante, anotei-o e, agora, reproduzo-o:

Perto do rio Ituxi tem um lugar chamado muxalauê que nós Kaxarari, principalmente os mais velhos, acredita que seja um local sagrado deixado pelos nossos avós, lá foi a primeira aldeia do nosso povo. Ali tudo é diferente e intocável, e nada pode ser mudado porque foi criado desde a época de Tsura. Quem conhece sabe disso, e também confirma ter visto acontecimentos, coisas..., muito difíceis de ser explicados. Foi lá o primeiro encontro dos Kaxarari com os Apurinã e também a briga entre Ykapatã e Tsura. A casa fica localizada a mais ou menos oito horas distante daqui da aldeia Pedreira, ela continua do mesmo jeito até hoje. Depois que Tsura criou esse mundo e deu nome a todas as coisas que existem nele, ele passou a morar na Casa de Pedra. Naquela época, já havia rixa entre Tsura e Ykapatã, esse último era muito duro de morrer. Um dia eles se encontraram, mas, antes disso, ele mandava recado para Tsura dizendo que quando o encontrasse ia matar ele. Certo dia, quando Ykapatã e seus capangas iam atacar a “Casa de pedra” para matar Tsura, a inambu preta [esp. de ave – amiga de deus, dentro da história], escutou o plano [...] de matar Tsura. Assim, saiu voando para avisar seu amigo, mas, antes, jogou um monte flechas na direção de Ykapatã, mas não acertava. Naquele instante o socó [esp. ave, geralmente encontrada comendo peixe nas margens de rios e igarapés] se transformou em humano e passou a lutar a favor de Tsura, mas ninguém conseguia atingir Ykapatã, ele era muito rápido e também poderoso por isso era fácil se desviava das flechadas. Quando Ykapatã avistou Tsura, imediatamente usou sua burduna que carregava em sua mão direita para acertar em cheio seu inimigo. Ele achava que tinha matado, mas Tsura, com seu poder, usou uma forte tempestade, jogando Ykapatã e seus capangas contra os pés de pupunha e tucumã [esp. palmeiras]. Depois, Tsura pegou a gordura de Ykapatã, assou e comeu para ter a certeza que tinha acabado com ele, mas Tsura começou sentir dor de barriga; era Ykapatã que estava tentando matar ele por meio de uma forte diarreia. Tsura sabia que era ele que estava fazendo aquilo, por isso cuidou logo de cagar, botando toda a coisa ruim que estava dentro dele para fora. Depois, transformou sua bosta em diamante e fez um anel de coco murumuru (José Cesar, maio de 2013, TI Kaxarari – em diário de notas do autor).

²¹ O povo indígena Kaxarari pertence à família linguística Pano, são residentes da Terra Indígena Kaxarari, localizada na vila Extrema no estado de Rondônia. Sua população é de aproximadamente 450 pessoas, distribuídas em sete aldeias.

Através das narrativas, como se pôde notar acima, é possível ver diversas conexões com outros povos. No relato de Zé César Kaxarari, por exemplo, existe uma relação histórica entre nós Apurinã e seu povo, em razão da saída conjunta de uma terra para outra. Ele também menciona *Kairiko*, suas peculiaridades e o respeito que se deve ter por esse lugar.

Ainda sobre *Kairiko*, bem como sobre a dispersão dos Apurinã, vejamos o que disse Atokatxy (Otávio Avelino Chaves Apurinã) em sua narrativa sobre esse lugar e sobre *Iputuxite* (Terra Sagrada além do mar). Trata-se de um relato bastante extenso, mas necessário, uma vez que mostra coisas importantes a respeito do surgimento e da dispersão apurinã. Nas palavras de Atokatxy:

Primeiramente, no começo do mundo, quando a gente se formou-se para ir embora. Porque na nossa língua, tem uma terra sagrada, aqui: no rumo deste Rondônia, naquele meio de mundo. Tem uma terra que é a terra que ninguém não morre. Tem esta terra por nome *Kairiko*.

Entãoce, muitos dos meus parentes vinheram embora, formaram um grupo de gente. Aí convidaram homem, tudo, para ir embora para cá. “Minha gente, nós vamos s’imbora. Vamos conhecer outro mundo, vamos conhecer! Só nós aqui mesmo, nesta terra aqui. Que esta terra não está mais cabendo. E assim, nós vamos viajar.” Aí: “vamos lá!” Aí, eles foram s’imbora. Muita gente, tudo aí, que saíram. Eles andaram, e o mateiro, que vem acompanhando eles, vem tirando rumo.

“Bem, minha gente, aqui nós vamos fazer o acampamento, aqui nós vamos dormir”. Aí dormiram, fizeram algum rancho que eles trouxeram. Amanheceu o dia, aí viajaram de novo. E vieram, e vieram... Neste grupo vinha toda qualidade de índio. Vinha outra nação também, que este nação de índio: jaburu.

“Rapaz, não vamos plantar roça, não! Vamos plantar o milho, que dá mais ligeiro, para nós manter nossa vida”. Fizeram roçado e plantaram, tudo. Colheram e tudo. Vinha a nação do jaburu e nosso tronco velho vinha acompanhando.

E quando chegou no mês certo, aí disseram: “Bem, minha gente, agora nós vamos para frente; vocês vão ficar aqui.” “Rapaz, nós vamos ficar aqui mesmo!” Aí ficaram. Muito tempo... Foi indo, foi indo...

Com muito tempo que enjoaram: “Rapaz, vamos procurar outro rumo!” E nós veio, os troncos velhos veio. Os que vinham atrás, aí chegaram neste campo. Aí: “Rapaz, aqui nossos parentes fizeram acampamento grande. Vamos passar uns tempos aqui.” “Rapaz, vam’bora.” Passaram uns tempos, até que enjoaram de novo. “Vamos s’imbora.” Muita gente, muita gente, muita gente; muita gente vinha! Aí, no mês certo, de novo, aí andaram. Chegaram noutros campos de novo. Aí: “Rapaz, os parentes fizeram varador!” Ainda tem varador, ainda. Tem este varador que vai lá para esta terra sagrada. Ainda tem. Mas ninguém não vai para lá, que ninguém acerta. Mas tem varador!

Bem, aí, Juliana, no mês certo, aí ele - o chefe nosso: “Rapaz, vamos fazer o acampamento.” “Tá bom.” Aí ficaram lá, trabalhando, tudo, até: “Rapaz, nós já está pronto, vamos s’imbora.” “Embora.” Aí vieram. Até chegaram na cabeceira deste igarapé por nome Sepatini. Lá fizeram uma maloca grande! Bem, quando chegaram na cabeceira do Sepatini, aí adonde os índios dividiram, brigaram por lá, se mataram. Tudo.

Aí, os chefes que vinham, mais eles, disseram: “Rapaz! Deste jeito, nós não pode acompanhar vocês! Vocês já mexeu com nós, e assim nós não vamos dar certo!” Aí, outro chefe também disse: “Rapaz! Vamos dividir.” Aí, nosso nação pediu que não fizesse, “vamos conseguir mais na frente.” Os outros não concordaram mais.

Nessas alturas, já tinha o pai do finado meu avô: ele era gente, já. Já existia, nessas alturas. Eles vinham com o chefe deles. Criança miudinha, vieram tudo. Quando chegaram nesta briga, aí dividiram. Aí veio finado meu avô, a finada minha mãe. Ela conta esta, quando está com vontade de contar história. Sepatini, esta história que minha mãe conta.

Ela também não existiu: o pai dela vinha, aí o pai dela casou-se, entãoe produziu ela. Como ela era gente, já, então, a história da mãe, do pai, ela contava. Então, a questão que vinha de lá pra cá foi deste jeito.

Quando eles chegaram aí, no Seruini, já nasceu meu pai, já tinha meu avô, e tudinho. Produziram a família. Aí foi indo, foi indo, com muito filho. O patrão que foi judiando os freguesias, e mandando matar, e isso, e aquele outro... E aí, dona Juliana, aí, este pessoal: um bocado foi embora para acolá; um bocado foi para aí. E nós vem, com nosso chefe, para cá. Vem para cá: o finado meu avô com irmão dele. Aí, quando chegaram aí, no Seruini, na maloca grande que tinha no Seruini, aí repartiram. Papai vem embora para cá. Foi meu avô *Yarowanu* que trouxe nós para cá.

Finado meu avô, *Kayorowa*, e meu tio foi para acolá, *Cubuã*, rumo do *Meritiã*, nesse meio de mundo. Foi para lá: outra turma. Nós viemos s’imbora. Aí chegemos nas cabeceiras do igarapé Mahaã. Nós saímos do Mahaã, nós viemos para cá, mais meu avô (Otávio Avelino Chaves, em SCHIEL, 2004, pp. 261-263).

É importante destacar que, para alguns Apurinã, Kairiko é entendido como situado no centro do mundo. Segundo o que aprendi de meus familiares, entretanto, esta terra na qual estamos hoje é o centro do mundo. Os antigos teriam vindo até aqui porque queriam “morar no meio do mundo”, ou porque já havia muita gente em Kairiko e eles queriam conhecer outras terras. Segundo comentário de Schiel (2004), as histórias que evocam uma saída a partir da Terra Sagrada ou da beira do mar criam uma “diáspora”. Para a autora, trata-se de

[u]ma dispersão motivada, em primeiro lugar, por certa frivolidade dos primeiros Apurinã, que os levam a se perderem dos *Utsamanery*, quando iam para *Iputuxite*, para além do mar. Depois, esta dispersão continua através das brigas entre os grupos Apurinã e as perseguições dos “brancos.” É este movimento que parece conformar uma realidade

presente: os Apurinã no meio do mundo, deste mundo “morredor”, e as histórias destacando a importância do território daquele que narra, da sua família, frente à insegurança, ainda não totalmente solucionada do espaço de fora. A busca da Terra Sagrada, seja além do mar (*iputuxite*), seja perto do rio Ituxi (*kairiko*) permanece como possibilidade (SCHIEL, 2004, p. 264).

Em minha visão, o que mais chama a atenção é que os diversos relatos narrados pelos *kiiumanhe* confirmam, de fato, a existência desses lugares. Isso ensina que, ainda que haja outras terras nos relatos apurinã, *Kairiko* e *Iputuxite* são as mais mencionadas nas histórias de nosso povo, as quais expressam não só os momentos de criação, mas também o nosso pensamento, bem como os conflitos e as dispersões, inclusive aquelas rumo às margens do rio Purus e de seus afluentes, região onde estamos atualmente.

Adilino e Abdias, assim como Otávio, chamam de *Kairiko* a terra de onde os Apurinã saíram (cf. SCHIEL, 2004, pp. 242-243). A palavra *kai-* significa pedra; assim, *Kairiko* encontra tradução nas expressões “Casa de Pedra” e “lugar que fica na pedra”, e indica que “o Apurinã saiu da pedra”. Por sua vez, *Putxiwary wenute* pode ser literalmente traduzido como “rio doce”. Esse termo ganha, ainda, outros sentidos, como “rio salgado” e “mar”.

Há relatos que garantem que *Kairiko* e *Iputuxite* seriam a mesma terra. Há grupos, porém, que afirmam se tratarem de duas terras diferentes; dizem, inclusive, que uma fica ao nascente e a outra, ao poente. Assim, houve uma caminhada de um lugar ao outro, na qual os Apurinã e outros povos indígenas eram guiados pelos *Utsamanery*. Como forma de preparação para longa caminhada, os chefes dos Apurinã e dos *Utsamanery* mascaram *katsupary*. A história se encerra com a frustração dos chefes: tendo em vista que, na terra de onde vieram e para aonde iriam, ninguém morria, adoecia ou sofria, eles não esperavam que esta terra atual fosse tão ruim, com tantas doenças e mortes. Essa perspectiva pode ser vista nos anseios reportados por Matuma (Camilo Apurinã):

Meu sobrinho, meu genro, meu cunhado, meu filho, vamos s’imbora rumo de *Utsamanery*. Lá nós não morre. Aqui nós estamos morrendo. Vamos lá, nos nossos parentes *Utsamanery*, no fim do mundo – *Iputuxite*. Lá nós não morre. Então, vamos procurar nossos parentes, para não morrer aqui! (Matuma, em SCHIEL, 2004, p. 246).

Diferentemente, outros relatos admitem que *Kairiko* e *Iputuxite* são duas terras distintas. Ante essa conjectura, entendemos que nosso povo tem origem no *Kairiko*, de

onde saímos com destino a *Iputuxite* (a Terra Sagrada, o fim do mundo). Assim, nosso propósito era sair de uma terra boa para outra semelhante. Contudo, quando chegamos à metade da viagem, ou ao centro do mundo, na companhia do povo Kaxarari, ficamos entusiasmados com as coisas desta terra morredoura - o que resultou em nossa permanência aqui. A frustração de muitos veio por não entenderem que esta terra ruim não é a mesma que eles almejavam alcançar.

Por fim, o “tempo de antigamente” nos leva à saga de Tsura, o demiurgo que deu origem a uma nova terra e nome a todas as coisas do mundo. A história de Tsura diz respeito à origem das coisas, dos seres e à aquisição de inúmeros conhecimentos, além de marcar uma passagem da indistinção para a diferenciação entre as pessoas. É por essas e por outras razões que nós Apurinã reconhecemos Tsura como deus. Em nossas tradições, sua narrativa é longa e perpassa todo nosso imaginário, envolvendo o passado, o presente e até mesmo o futuro.

Assim como ocorre entre outros povos indígenas, existem diferentes versões das histórias dos Apurinã. Uma versão não desmente a outra; pelo contrário, uma pode complementar a outra ou continuar a partir dela. As histórias que versam sobre a Terra Sagrada, ou terra da imortalidade – do não apodrecimento, da eternidade de tudo que há, que seriam as marcas do tempo de antigamente –, tratam dos lugares de referência para o começo de tudo e podem ser vislumbradas durante o alvorecer do dia ou no crepúsculo.

Em parte dessas histórias, faz-se menção também a um tempo no qual não havia distinção entre animais, humanos e outros seres. Trata-se de um tempo de encantamentos ou transformações, no qual os Apurinã dividiam os espaços com esses outros seres, socializando-se com e como eles (cf. SCHIEL, 2004, p. 364).

2.2. Epopeia de Tsura

A seguir, apresento a epopeia de Tsura. Reitero, portanto, o que disse mais acima: assim como outras histórias, esta também pode ter diferentes versões. A versão que trago foi composta a partir do que contam os mais velhos de minha família; baseio-me principalmente no que narraram - juntos e diretamente para mim - meu pai Katãwyry e meu tio Moacir Apurinã, em fevereiro de 2019, na cidade de Rio Branco-AC. Cumpre notar, entretanto, que não gravei suas falas, tampouco as registrei em outro lugar. Além disso, visando a um melhor entendimento e a uma escrita mais fluida, optei

por resumir algumas coisas e por inserir algumas explicações minhas; não me afasto, no entanto, do enredo de meus dois narradores.

Tsura pode ser descrito como um deus criador, um demiurgo. Sua longa história sempre traz, inicialmente, a destruição de uma terra para criação de outra e de tudo que existe sobre ela - incluindo os grupos humanos, tanto indígenas como não-indígenas. A narrativa que trago aqui tem, em seu início, três irmãs.

A história contada pelos *kiimanhe* fala de três irmãs: Kataty, Mũnhate e Yakunero. Diz-se que elas saíram para andar no mundo. Dois dias depois, encontraram-se com *musa* (espécie de coruja que também é *kusanaty*). Naquele tempo, os bichos falavam; assim, *musa* perguntou às irmãs: “Para onde vocês vão?” As três irmãs responderam: “Vovô, nós vamos andar no mundo!” Mas a Coruja retrucou: “Vocês não vão andar no mundo hoje, porque, daqui a pouco, o mundo vai se acabar”.

Então, elas perguntaram: “E nós, vovô, o que faremos?” *Musa* respondeu: “Vocês vão por aqui e, lá na frente, vão encontrar um *mãnẽ* (lago). Na cabeceira desse *mãnẽ*, vocês vão encontrar o buritirana. Ele é chefe do *kỹnhari* (buriti) e, perto dele, vocês também vão ver um pé de *tsaperyky* (açai) e um pé de *maryãrypany* (jenipapo) bem baixinho. Nesse último, vocês vão subir para não morrerem afogadas; mas, para isso, primeiramente, vocês terão que tirar uma folha do olho do açai que fica do lado que o sol nasce e também uma do buriti do lado que o sol se põe. Quando começar a chover, vocês batem no pé do jenipapo com a folha do açai para a árvore crescer; assim a água não vai alcançar vocês”.

Quando elas chegaram perto do *mãnẽ*, as três irmãs avistaram os pés de açai e buriti e logo tiraram as folhas para subirem no jenipapo. Elas só tiveram tempo de subir na árvore antes que o mundo se fechasse (chuva muito forte). Pouco depois, elas olharam para baixo e viram a água cobrindo os matos. Naquele momento, começaram a bater na árvore de jenipapo com a folha do açai e, à medida em que batiam, a árvore crescia. Assim continuaram fazendo.

Depois de muitos dias chovendo, mais de mês, as irmãs passaram a pegar frutas de jenipapo e, lá de cima, jogá-las para baixo, para saber se a água já tinha baixado. Mas, quando a fruta caía, fazia barulho na água; assim, elas sabiam que ainda não podiam descer. Passado um mês, elas novamente jogaram as frutas, que, dessa vez, não fizeram barulho dentro d’água; fizeram um barulho diferente, como se estivessem caindo sobre a lama (solo encharcado). Mas ainda não estava na hora de descer.

Yakuneru criava uma *putsaky* (jurití), que foi solta para verificar como estava a terra. Ela voou e voltou com os pés melados de lama. Isso se repetiu por um mês. Passaram-se mais dez dias e Yakuneru resolveu soltar novamente a jurití; dessa vez, ela voltou trazendo areia em seus pés. Naquele momento, as irmãs lembraram que *musa*, a Coruja, tinha dito para bater na árvore de jenipapo com a folha de burití, assim o pé de jenipapo ficaria baixo novamente e elas poderiam descer para a terra. Assim fizeram.

Logo que pisaram na terra, as irmãs avistaram uma velha, Maiwruparu, que vinha em sua direção comendo os ossos de pessoas desobedientes que respondiam seus pais. Os ossos de pessoas obedientes, ela guardava para fazer “maniva” para o cultivo de mandioca e macaxeira.

As três irmãs se esconderam, mas a sombra e os risos descontrolados de Yakuneru acusaram onde elas estavam. Assim, a velha as encontrou, exigindo que elas lhe acompanhassem. Mas, logo em seguida, elas encontraram a mesma Coruja que as ajudou a se salvarem. *Musa* chamou as irmãs para conversarem longe da velha e disse: “Essa velha não presta! Ela quer levar vocês para se casar com os filhos dela, para depois matar vocês”. As duas irmãs disseram: “É somente você, Yakuneru, que vai se casar!”.

Quando elas chegaram à casa da velha, encontraram seu filho se balançando na rede, mas, ao olharem para dentro da rede, viram somente uma cabeça que falava. A velha disse: “Agora vocês vão ficar aí balançando para ele não chorar”. Mas as meninas, de propósito, derrubavam a cabeça de dentro da rede, e ela caía no chão, chorando. Isso deixava a velha com raiva. Então, Maiwruparu disse às irmãs: “Vão buscar água no igarapé!”.

No caminho, elas novamente encontraram a Coruja, que disse para darem um jeito de enganar a velha e fugir. Assim as irmãs fizeram. Em seguida, encontraram dois caminhos. Sem saber por onde seguir, elas ficaram sentadas, paradas. Tempo depois, chegou a Coruja de novo e disse: “Sigam o caminho da direita, que é o bom, pois, se vocês seguirem o da esquerda, esse é mal e vocês vão retornar para casa da velha”.

Logo que a Coruja foi embora, aproximou-se o *Ãpñary* (irara), dizendo que ia tirar urucum para se pintar. As irmãs disseram que iriam também, mas ele respondeu que não, porque elas atrapalhavam. Ele, então, propôs casar-se com as três. Elas prontamente aceitaram, mas logo foram surpreendidas pela visita da coruja, que lhes falou que *Ãpñary* iria matá-las. Sabendo disso, elas disseram que estavam com sede e, no momento em que o marido foi buscar água, fugiram.

Lá na frente, encontraram mais uma vez a Coruja, que disse: “Vocês vão encontrar *Perutsa* (esp. libélula). Ele está jogando água para fora do igarapé. Quando vocês o virem, têm que passar por trás dele, e não pela frente”. Então, as duas irmãs Kataty e Mũnhate passaram por trás, como a coruja disse, mas Yakuneru desobedeceu e passou pela frente. Naquele instante, ela ficou grávida do *perutsa*.

Logo adiante, estava o “fim do mundo”, local onde o céu e a terra se encontram. As duas irmãs obedientes conseguiram passar para o lado de lá, que os Apurinã chamam de *Iputuxite*, mas a outra irmã, que não era mais virgem, não conseguiu e foi cortada ao meio por uma pedra. Da cintura para cima, ela virou *kÿka* e *kãmery* (araras amarela e vermelha) e, da cintura para baixo, continuou sendo *kãkyty* (gente/humano).

Assim, Yakuneru retornou para a casa da velha. Essa, percebendo que Yakuneru estava grávida, todo dia escondia ela para que seu marido e seus filhos não a vissem. Eles passavam a maior parte do tempo na mata caçando e, os animais que matavam, eles não pelavam como é de costume fazer, mas apenas queimavam os pelos. Isso provocava fortes enjoos em Yakuneru, que estava escondida na cumeeira da casa. Ela havia ganhado da velha uma cuia para cuspir dentro, mas, certo dia, aquela cuia encheu que transbordou, e a saliva caiu sobre o marido da velha, que estava bem debaixo.

Quando Katsamaãũtery (o velho) viu que era Yakuneru, pediu para ela descer. E, quando ela chegou embaixo, ele já esperava com um pedaço de pau na mão e, com aquele porrete, a matou. Em seguida, partiu-a ao meio, retirou suas vísceras e as jogou fora, mas elas ficaram enganchadas num algodoeiro. Depois disso, diante da velha e de seus filhos, fez Yakuneru de refeição.

Após cinco dias, a velha passou perto do algodoeiro e ouviu barulho de passarinhos e, ao se aproximar, percebeu que aqueles passarinhos tinham se transformado a partir das tripas de Yakuneru. Então, sem que seu marido e seus filhos percebessem, ela passou a cuidar dos passarinhos, porque sabia que eram filhos de Yakuneru.

Assim, quando os filhos e o marido da velha saíam, os passarinhos viravam gente. Dez dias depois, a placenta virou Eruta, o sangue virou Yxirôky, o cordão umbilical virou Ubenamary e a bolsa virou Txitxa (irmã mulher) e, por último, o umbigo virou Tsura. Esse último fazia tudo que um adulto geralmente faz, porque ele era deus.

Certo dia, quando todos saíram de casa, restando somente a velha e os irmãos, os filhos de Yakuneru aproximaram-se para brincar. Os irmãos estavam crescendo e começaram a perguntar: “Cadê nossa mãe?”. Tsura disse a seus irmãos que alguém a havia matado; por isso, eles precisavam fazer um xingané para descobrir quem a matou.

Naquela ocasião, Txitxa, irmã de Tsura, já tinha se casado com um dos filhos da velha e tido um filho. Tsura combinou com seus irmãos de chamar o filho da irmã para brincar com eles, a fim de o transformar em *kaiaty* (paca). Os irmãos disseram: “Txitxa, nós vamos levar teu filho para brincar no mato”. Mas a mãe do menino disse: “Não! Eu sei quem são vocês”. Os irmãos responderam: “Vamos apenas brincar com ele, não faremos nada de mal”. Assim, depois de muita insistência, a mãe deixou o filho ir.

Quando chegou ao mato, Tsura pintou o menino igual *kaiaty* e, em seguida, falou: “*Kaiaty m̃aka* (paca grande)!”. Naquele momento o menino virou paca. Tsura disse: “Agora vamos matar *kaiaty* para fazer o xingané”. Depois que o mataram, levaram-no para *Atukaty* (Sol) ver se ele era bom, mas o Sol disse que *kaiaty* não era bom para se comer no *xingané*. Assim, Tsura disse: “Então vamos matar rato”. E, depois que mataram rato, também o levaram para o *Atukaty*, que respondeu que rato era bom.

No dia do *kyynyry*, o espírito de Yakuneru apareceu e contou a seus filhos como fora sua morte e quem havia lhe matado. Depois de terem ouvido tudo de sua mãe, disseram: “Vamos vingar sua morte”. Tsura e seus irmãos combinaram: “Vamos comer *amã* (coco anajá), aí nós vamos chamar quem matou nossa mãe para comer também. Lá fazemos armadilha para os matar”. E assim prosseguiram. Um dos irmãos subia no pé de *amã* e cortava o cacho, quando caía era em cima das costas de Tsura. O cacho batia em suas costas e retornava para o mesmo lugar no pé e, o que se soltava com a queda, eles comiam.

O filho da velha, vendo isso, perguntou como eles faziam aquilo sem se machucar. Tsura respondeu: “É muito fácil, venha fazer também que você consegue”. O velho, meio desconfiado, falou: “Será que vou conseguir?” Tsura respondeu: “Você vai conseguir melhor que nós, venha experimentar!”. Assim, o velho foi para debaixo do pé de *amã*, e então Tsura cortou o cacho, que caiu em cima do velho. Ele não resistiu e morreu.

A irmã de Tsura escutava tudo o que estava acontecendo. Ela disse para sua avó: “Escuta, vovó, aqueles meninos gritando. Acho que eles mataram alguém”. Quando a velha prestava atenção nos gritos, ela só escutava passarinhos cantando.

No dia seguinte, os irmãos planejaram continuar matando os filhos da velha. Então, combinaram de fazer *mãny* (cera). Eles fizeram fogo e cozinham *mãny*. Porque a cera estava muito quente quando a tiravam do fogo, eles começaram a brincar, fazendo as bolinhas de *mãny* e jogando uns nos outros. Tsura aparava na boca. De repente, apareceu o filho da velha, que disse: “Vocês não vão se matar com *mãny* quente”. Tsura então respondeu: “Está quente, não. Experimenta para você ver”. O filho da velha respondeu: “Será que eu consigo?”. Tsura disse: “Consegue, sim. Você, que tem boca grande, vai conseguir mais que nós. Agora abre bem a boca, que eu vou jogar”. Desse modo, Tsura jogou e matou o filho da velha, porque a *mãny* o queimou todo por dentro.

Como Tsura e seus irmãos gritavam muito, a neta da velha, que estava em casa, dizia: “Escuta, vovó, aqueles meninos estão matando alguém”. Mas, quando a vó fazia silêncio para ouvir, escutava apenas pássaros cantando.

No final do dia, Tsura e seus irmãos retornaram para casa. E no dia seguinte, os irmãos perguntaram: “Tsura, como faremos para matar outro?”. Tsura respondeu: “Vamos convidar ele para tomar banho com nós. Lá faremos uma armadilha de pau para matá-lo”. Como ele disse, assim fizeram. Tsura e seus irmãos estavam alegremente tomando banho no igarapé, pulando de um lado para o outro. Eles cortaram uns pedaços de pau e, depois, fizeram a ponta bem fininha e começaram a pular, caindo de bunda em cima. As pontas entravam em seus ânus, mas não acontecia nada com nenhum deles, pois tinham poderes.

Naquele momento, o terceiro filho da velha chegou e disse: “Cuidado para vocês não morrerem”. Tsura respondeu: “Estamos apenas brincando. Venha brincar também, é muito bom!”. O filho da velha respondeu: “Será que eu consigo?”. Tsura disse: “Consegue, sim; você tem o cu grande, vai fazer melhor que nós!”. Naquele instante, Tsura preparou um pau bem grande, fez a ponta bem fina e, quando o filho da velha pulou em cima, lá mesmo ele morreu.

No dia seguinte, Tsura disse a seus irmãos: “Vamos matar o último filho da velha com caroço de *amã*”. Em seguida, foram à mata. Debaixo dos pés de *amã*, eles pegavam os caroços de coco e amarravam com embira aos seus sacos. Fizeram um

porrete de madeira bem forte e batiam para quebrar os cocos. Ficavam comendo e se divertindo, e nada acontecia com eles.

O último filho da velha, vendo aquilo, disse: “O que vocês estão fazendo, meninos? Desse jeito vocês vão morrer”. “Que nada”, responderam, “estamos apenas brincando de quebrar *amã* no nosso ovo. Venha também brincar conosco!”. Para demonstrar como fazia, Tsura amarrou um coco no saco, bateu com força, quebrou e ofereceu para o velho, dizendo: “Experimente e veja como é gostoso!”. O velho disse: “Será que eu consigo, meu neto?”. “Consegue, sim”, disse Tsura, “ainda mais você que tem o ovão!”. Assim, Tsura amarrou o caroço de *amã* no saco do velho e bateu com bastante força. O impacto foi tão forte que esmagou seus ovos. Ele não aguentou e morreu na hora.

Tsura e seus irmãos haviam matado todos os filhos da velha, mas ainda faltava o marido dela. Assim, Tsura disse a seus irmãos: “Vamos matar o vô com embira de tauari”. Os irmãos perguntaram: “Onde acharemos tauari?”. Tsura respondeu: “Vamos procurar na mata, mas, antes, vamos saber da vovó onde tem”. Em seguida, perguntou à velha: “Vovó, onde tem aquela embira de tauari que o vovô tirava para amarrar a casa?”. A velha respondeu: “Fica perto daquele igarapé em que vocês botavam tinguí”.

Na manhã seguinte, Tsura e seus irmãos entraram na mata para buscar embira de tauari. Vendo aquilo, o velho seguiu os irmãos. Já estavam bem distantes de casa, quando Tsura disse a seus irmãos: “Agora nós vamos gritar para o tauari responder”. O primeiro irmão de Tsura gritou, mas nada respondeu. O mesmo aconteceu ao segundo e ao terceiro. Assim, eles falaram: “Agora é tua vez, Tsura”. Ele respondeu: “Vocês, que têm boca grande, não conseguiram, mas, assim mesmo, vou gritar”.

Tsura gritou. Naquele mesmo instante, o chefe de tauari respondeu colocando fogo na árvore de tauari. Quando os irmãos viram o fogo, correram para lá. Ao chegar, eles disseram: “E agora, quem vai apagar para nós?”. Chamaram o *kapupena* (quatipuru vermelho), que subiu rapidinho na árvore, mas não conseguiu apagar o fogo. Na segunda tentativa, ficou todo queimado. Por isso, hoje ele é da cor do fogo. Depois, os irmãos chamaram o *kaxuky* (quatipuru roxo), que, na terceira vez, conseguiu apagar o fogo.

Com isso, os meninos foram tirar embira. Enquanto os irmãos de Tsura tiravam, ele ia juntando os filhos da embira que seus irmãos iam jogando no chão. Depois de muitas embira tiradas, eles começaram a amarrar umas às outras, fazendo uma espécie de rede. Os irmãos de Tsura colocaram as suas armadilhas bem no local em

que eles acreditavam que o velho iria passar. Já Tsuru colocou a sua armadilha, toda feia e cheia de nós, em outro local, bem atrás de si e longe de onde seus irmãos tinham botado as suas.

Seus irmãos perguntaram: “E agora, o que faremos?” Tsuru respondeu: “Vamos comer *tsaperiky* (açai)”. Naquele momento, todos os irmãos transformaram-se em curica jandaia (espécie de papagaio) e voaram até os cachos de açai para comer. No peito de cada curica, Tsuru tinha colocado uma pedra, para que elas se fingissem de mortas quando o velho as tentasse matar.

Em seguida, *upẽ* (pássaro canção) cantou, avisando que o velho estava perto. O velho não era besta e, quando viu as curicas no pé de *tsaperiky*, ele logo percebeu que eram Tsuru e seus irmãos. O velho disse: “Eu vou matá-los”. Assim, começou a flechar bem no peito delas, onde tinham a pedra. Por isso, elas não morriam, mas, sim, se faziam de mortas. Ele, achando que tinha matado todas as jandaias, foi embora e falou: “Aqueles meninos pensam que sou besta, mas eu sou igual a Tsuru; sei onde colocaram armadilha de embira de tauari para me matar”.

Quando ele passou pelo lugar em que estavam as armadilhas, cortou uma por uma com seu facão, e nada lhe aconteceu. A última que ele viu foi a que Tsuru tinha feito. O velho pensou: “Aqueles armadilhas bonitas e bem feitas não fizeram nada comigo, imagina essa, toda feia e malfeita!”. Mas, quando cortou com o facão, o braço dele ficou enrolado na embira. Tentou novamente com o outro braço, mas também esse ficou enrolado. Chutou, mas a mesma coisa aconteceu ao pé e, depois, ao outro pé, ficando todos enrolados pela embira.

Sem poder fazer muita coisa, o velho tentou cortar a embira com os dentes. Mas, naquela hora, Tsuru entrou dentro dele e disse: “Vovô, o senhor tem o coração tão grande”. O velho disse: “Mas tu já estás aí dentro de mim, Tsuru?”. “Estou, sim, vovô”, respondeu Tsuru, que continuou: “agora vou brincar com seu coração, vovô!”. Assim, naquele momento, Tsuru cortou o coração do velho, e ele morreu. O pênis do velho tornou-se *aũty* (fruta uxi), e os ovos viraram *simary* (pequi).

Quando eles voltaram para casa, foram deitar perto da velha. Tsuru peidou e todos sorriram. A velha perguntou: “O que vocês fizeram com o avô de vocês?”. Tsuru respondeu: “Nada, vovó, nós estávamos somente brincando”. No dia seguinte, ele peidou fazendo um barulho alto. Naquele instante, a velha percebeu que eles tinham matado o velho, seu marido.

A velha saiu correndo atrás deles com um pedaço de pau. Percebendo que não os iria pegar, jogou o pau neles, mas não acertou, e o pau caiu dentro do igarapé. Ela disse: “Agora vocês vão pegar!”. Tsuru mergulhou na água e trouxe um *mamury* (matrinxã), mostrou para ela e perguntou se era aquilo. Ela respondeu que não. Assim ele fez com vários peixes, dando origem a todas as espécies de peixe.

Depois disso, os irmãos de Tsuru disseram: “Agora nós vamos comer *nytatau* (castanha)”. Naquela época, o nome de castanha era *nytatau*. Eles combinaram de comer castanha na beira do igarapé. Enquanto iam comendo, jogavam o bagaço da castanha dentro d’água. Nisso, as *kataru* (piaba rabo de fogo) comiam o bagaço e faziam barulho: *maky, maky, maky...* e, por isso, a castanha passou a ser chamada de *maky*.

Tsuru saiu de perto de seus irmãos e foi fazer um tipiti (instrumento para prensar massa de mandioca), o qual se transformou em *Kotory* (Cobra Coral) e engoliu Tsuru. Quando seus irmãos chegaram perto, viram somente as pernas de Tsuru, que passavam pela boca da *Kotory*. A cobra caiu dentro do igarapé e, quando boiou, já foi noutro poço. Em cada poço que boiava, ela dava um nome para as coisas que hoje existem no mundo. Assim, ela também ia crescendo e andando em direção ao rio²² para ir embora.

Os irmãos de Tsuru ficaram preocupados e logo botaram muitas pedras em volta de *Kotory*, cercando-a, para ela não ir embora. Depois, chamaram os animais da mata para furar a barriga da cobra e retirar Tsuru de dentro. Depois que todos tentaram, faltava somente a *paratsary* (martim-pescador, ariramba – aquela espécie bem menorzinha²³). Ela conseguiu furar a barriga da *Kotory* e tirar Tsuru de dentro. Foi a partir desse momento que Tsuru deu origem a tudo que existe na terra. Quando estava dentro da barriga da cobra, ele estava preparando tudo isso.

Antes de retornar para a *Ykyrexitxi* (Terra Alta ou Céu²⁴), Tsuru fez vários testes com os povos indígenas, que ali eram representados pelos seus *kiiumanhe*, e também com os *kariua* (não-indígenas). Quem se saísse melhor nesses testes, ficava para comandar o mundo. Infelizmente, nós Apurinã e o demais indígenas sempre

²² Segundo as narrativas dos *kwymãne*, o nome desse rio é *Ituxi* (Cachoeirinha), aquele mesmo do *Kairiko* (Casa de Pedra) e *Iputuxite* (Terra Sagrada).

²³ Essa espécie menor é pajé forte.

²⁴ Depois de sua missão, Tsuru foi embora para o “céu” por meio de um cipó semelhante a uma escada, que conhecemos como *ãpytsa*.

ficávamos em desvantagem em relação aos não-indígenas²⁵. Cada teste tinha um sentido que se reflete nos dias atuais, entre eles: retirar cipó o quebrando no alto; fazer funcionar e manusear automotores; preparar munição e manejar armas de fogo; e dançar com a irmã de Tsurá.

Na epopeia de Tsurá, está presente uma dialética fundadora. A partir da tese inicial (o preceito da Coruja), vem uma antítese (a desobediência de Yakuneru) e, depois, a síntese (o nascimento de Tsurá e a criação do segundo Mundo). Portanto, a origem de tudo que existe hoje deu-se a partir da saída de Tsurá da barriga da cobra. Ele, com todos os seus predicados, criou os indígenas e os não-indígenas, com seus diferentes aspectos e características.

Argumentei, em outro lugar (cf. CÂNDIDO, 2012), que os conflitos e as vinganças - que se refletem até os dias atuais entre as aldeias Apurinã - originaram-se no começo do mundo. À medida em que a política interna e a organização social envolvem disputas sobre quem deve liderar o povo, tais problemas passam a ser cíclicos. Portanto, para responder a algumas perguntas sobre a organização social, ou mesmo para contextualizar os fatos políticos atuais, é necessário voltar à cosmogonia do povo Apurinã. Passemos, então, para esse assunto.

2.3. Organização Social

Há, na sociedade apurinã, uma divisão entre duas metades exogâmicas, as quais são denominadas *meetymanety* e *xiwapurynyry* e que também são conhecidas, respectivamente, como *os guerreiros* e *os pacificadores*. A primeira metade é tradicionalmente representada pela figura de *kyãty* (cobra jiboia) e, a outra, por *waimãnhary* (cobra sucuriju). É a descendência paterna (patrilinearidade) que determina o pertencimento a uma das metades. Por meio dessa divisão, define-se todo nosso modo de ser e de nos percebermos no mundo – inclusive algumas práticas alimentares, de etiqueta, de gênero, familiares, sociais e políticas.

Para o nosso povo, o tipo de matrimônio correto é sempre entre mulheres e homens de metades opostas, isto é, mulher *xiwapurenry* com homem *meetymanety* ou vice-versa. Além disso, o casamento ideal se dá entre primos cruzados: o filho do irmão

²⁵ O resultado dos testes ainda repercute negativamente para os indígenas, mas isso não será tratado aqui. Vale dizer, apenas, que, porque os não-indígenas tiveram melhores resultados, os *kiumanhe* afirmam que, historicamente, fomos comandados por eles, sendo submetidos às suas leis. Apesar disso, acredito que está na hora de mudarmos esse e outros contextos históricos. O conhecimento e as políticas a respeito dos povos indígenas devem ser nesse sentido.

de um homem com a filha de sua irmã, e nunca com a filha de seu irmão. O casamento entre primos paralelos – ou seja, do filho de um irmão de um homem com a filha de seu irmão – é considerado incesto, uma vez que, para nosso povo, eles são irmãos, pois consideramos que o tio também pode ser pai, sobretudo na ausência do pai biológico.

Outro fator digno de atenção é a restrição a certos tipos de alimentos. Por exemplo: quem pertence à linhagem *meetymanety* não pode comer *myyryty* (porquinho), *kapyxi* (quati), entre outros; por outro lado, quem pertence à linhagem *xiwapurenyry* não come *txuyrykaru* (inambu relógio) e *yunku* (inambu macucau). Esses são os principais interditos, mas há outros alimentos que também fazem mal, ainda que sejam menos agressivos. Desde o período de gestação até que a criança complete dez anos, alguns alimentos também são proibidos ao casal. Ainda nesta seara, vale lembrar o que Schiel observou:

Há uma série de alimentos que o pai e a mãe devem evitar quando a criança é ainda pequena. Os principais são os peixes e caças de grande porte, mas também, já me citaram, feijão, cachaça, coco, abacaxi, *katsoparu*, manga. Esses últimos não levam a sombra, mas prejudicam a saúde da criança, uma vez que, pelo leite da mãe, ela absorveria o alimento. Dentre os peixes, são citados, em geral, o caparari, o filhote, a pirapitinga, a pirarara e o jaú. Dentre as caças, os macacos cairara, preto e prego; o tatu rabo de couro e canastra e o tamanduá bandeira; também se menciona a carne de boi. Se os pais comeram carne de boi, a sombra da criança é levada para campos grandes; quando comem peixe grande, a sombra é levada para o fundo do rio; se comem macaco, é nos galhos de uma árvore que está a criança. Quando o peixe *puxa*, a criança fica amarela, chora muito, não quer comer, nem mamar, tem tremedeira e falta de fôlego (a criança só respira quando o peixe sobe para a superfície). É um descuido dos pais, mas um descuido muito comum. O pajé sempre tem trabalho (SCHIEL, 2004, p.88).

O descumprimento desses princípios culturais pode resultar em sérios problemas de saúde ou em conflitos internos. O casamento entre primos paralelos pode acarretar o nascimento de filhos com deficiência e, na pior das hipóteses, o nascimento de minhocão, aranha e outros insetos. Além disso, o casal é punido arduamente. Sobre esse assunto, vejamos o que disse Kuruaty (Francisco Lopes Apurinã):

O povo *Utsamanery* criou muita minhoca. Casaram com quem não era direito deles, aí o chefe deles não gostou, deixaram eles lá, no campo. Criaram muita minhoca. Já estava subindo na casa deles, já. O pessoal que criava minhoca, eles deixaram lá. *Utsamanery* deixou eles lá. Foram embora para o outro lado do mar, para *Iputuxite* (Francisco Lopes Apurinã, em SCHIEL, 2004, p. 248).

Tal repreensão também se aplica às pessoas que comem alimentos interditos. Na velhice, quem foi indisciplinado terá parte de seu corpo comido pela *hãkyty* (onça) ou pelos *myyryty* (porquinho) – esses vão roer os ossos da perna dele até quebrarem. O mesmo regulamento também é válido para o casal na época da gravidez: se o marido ou sua esposa comer *karety* (macaco cairara), a criança nasce *tõkyty* (doido).

Os casamentos entre os Apurinã são arrançados pelas famílias, e a relação de um homem com os pais e irmãos de sua esposa é de jocosidade. O irmão vai à casa de sua irmã grávida pedir que sua sobrinha seja esposa de seu filho. Desde então, o pai do futuro esposo inicia um processo cuidadoso, que se estende até sua nora completar a idade de ir morar com seu filho. Nesse período, uma parte de todo alimento que ele obtém é levado para a família de sua futura nora. Geralmente a partir dos doze anos de idade, a pretendente passa a morar na casa do sogro com seu esposo. O casal só terá sua casa própria após o primeiro filho.

No entanto, esse processo nem sempre é tão harmonioso quanto parece: em muitas ocasiões, há conflito entre as famílias, e ele pode até mesmo se estender à aldeia ou terra indígena inteira, como relatou Wanderley Apurinã:

Quando a nossa mãe tava gestante, a pessoa já pedia o menino da barriga dela. Se fosse fêmea casava com o macho, o filho dela se tivesse a criança e fosse fêmea e não casasse com o filho já ia brigar, porque a tradição era assim, a nossa mãe dava o filho que tava na barriga pra outra pessoa, se não desse, começava a briga e ia fugindo, é também por isso que nós estamos espalhados pelo mundo (Wanderley Apurinã, setembro de 2015, TI Kamikuã).

Assim, as brigas internas também parecem ter relação com o estabelecimento ou não de alianças; uma delas, o casamento. Segundo Schiel (2004), as mulheres que não aceitavam esse tipo casamento tinham, muitas vezes, que fugir da aldeia. A autora afirma que “os casamentos parecem um jogo de forças, onde entram estratégias e preferências das famílias - que indicam com quem ela quer estabelecer ou reforçar alianças -, nem sempre consensuais, e também estratégias e preferências da pessoa que se casa” (SCHIEL, 2004, p.64).

Dessa forma, a constante rede de conflitos apurinã se estende a vários tipos de intrigas, que podem ir desde a recusa em ceder esposas até a impossibilidade de se relacionar com parentes por decorrência de conflitos antigos. Essa rede alcança outras comunidades indígenas e, nos últimos tempos, também grupos de seringueiros com os

quais os apurinã mantêm relações interétnicas. Além disso, ela causa idas e vindas das parentelas, até que o poder de um *kusanaty* seja capaz de apaziguar os ciclos de vingança, o que muitas vezes ocorre por meio da realização do *kyynyry*. Nota-se, portanto, que os conflitos têm peso considerável na dinâmica espacial e histórica do nosso povo.

Os diversos grafismos e/ou pinturas corporais produzidos com as tinturas de jenipapo, *atukawa* e urucum, além de expressarem um valor simbólico imaterial, são um meio de comunicação para autoidentificação do pertencimento clânico. Por exemplo: se eu chegar pela primeira vez a uma aldeia apurinã e estiver pintado, os moradores daquele lugar saberão, dentre outras coisas, o que me servir para comer.

Ainda sobre o descumprimento dos preceitos culturais, vejamos o que me disse em depoimento Maria Cachimbo Apurinã:

Os Apurinã que são *meetymanety* não pode comer *kapixy* (quati). Uma vez meus filhos teimaram e comeram, eles quase morreram com dor de cabeça e, se eu não tivesse entrado na frente, tinha acontecido coisa pior. Quando vi o sofrimento, passei *awiry* e soprei na cabeça deles. Se [não] tivesse feito isso, acho que eles tinham morrido ou ficado doído. Meu tio também desobedeceu, ele comeu porquinho. Nós dizia para ele que fazia mal, mas ele sempre teimava e comia. Um dia ele ficou doente e de repente começou a sentir fortes dores nos quadril, mas como não era a primeira vez que tinha comido, nós nem pesava que pudesse ser por causa disso. Achava que era outra doença comum, mas ele foi piorando a cada dia, sua boca ficou tremendo e os dentes batia uns nos outros bem do jeito que os porquinhos fazem. Em suas mãos estavam nascendo cabelo de porquinho. Seus olhos ficaram da cor de fogo, bem vermelho, ele já estava ficando doído, de vez enquanto ele pedia para nós espantar os porquinhos que vinham para comer e levar ele. Naquela época meu pai, que era pajé, estava viajando para outra aldeia distante e não tinha [como] chamar ele. Então fomos atrás de outro pajé, ele veio curou meu tio (Maria Cachimbo, setembro de 2015, TI Kamikuã).

Em julho de 2018, durante minha última pesquisa de campo para a composição deste trabalho, visitei a aldeia Vera Cruz, localizada no município de Pauini-AM e ocupada por um grupo apurinã. Chegando lá, tive a sorte de encontrar e dialogar por várias horas com *toty* Camilo ou, tradicionalmente, Matuma. Camilo é *kusanaty* e é reconhecido pelo nosso povo como o principal cantor dessa região que ainda se encontra neste plano físico. Mesmo com a saúde bastante comprometida (são nítidas suas dificuldades para falar ou ouvir, devido aos seus 110 anos de idade), ele ainda dispõe de uma memória incrivelmente saudável.



Foto 03: Matuma Apurinã ou Tôty Camilo (Aldeia Vera Cruz, 2018)

Durante o tempo em que estivemos juntos, Camilo contou histórias de seu passado – algumas eram alegres, outras, nem tanto –, mas sempre anunciava um intervalo para fazer um canto e ainda explicava o significado de cada um. Os ensinamentos transmitidos por esse *kiumanhe* ficarão presentes na minha memória, mas houve alguns assuntos que certamente tiveram maior destaque. Por exemplo: Camilo afirmou, incisivamente, que agora está aprendendo os cantos do universo apurinã com os encantados, porque sente que já é parte do mundo deles.

Entre uma conversa e outra, e ainda respeitando seu espaço, tempo e limitações, fiz poucas perguntas, a fim de não me tornar inconveniente. Uma dessas perguntas foi sobre as metades exogâmicas de nosso povo. Camilo prontamente respondeu que *kasyry* (lua) é *meetymanety* e *atukatxi* (sol) é *xiwapurynyry*. Disse, também, que Tsura é *xiwapurynyry* e que seu único irmão, Eruta, é *meetymanety*.

Essa informação não condiz com o que foi dito por meu tio, Moacir Apurinã. Ao ser indagado sobre esse assunto, Moacir respondeu: “Quando os irmãos de Tsura lhe tiraram da barriga da cobra, ele saiu com uma mulher *xiwapurynyry* e, já do lado de

fora, fez sexo com ela na frente dos *kiiumanhe* que ali estavam. Depois, pediu para todos também transar com ela, para aumentar a população e divisão nosso povo”.

Ainda acerca do debate sobre as metades, Kūkaru afirma que “ninguém pode com a vida de Kānyary” e, ainda que suas histórias também sejam “do começo do mundo”, Kānyary é pai dos *meetymanety* e tem um ciclo à parte (Kūkaru/Euclides dos Santos Apurinã, em SCHIEL, 2004, p.234). Para Kūkaru, Kānyary é como Tsuru, mas enquanto Tsuru manda no mundo de cima, ele manda no mundo de baixo. De acordo com outras pessoas, entretanto, Kānyary estaria na lua.

Tudo isso posto, vejo que nossa divisão em metades exogâmicas é um amplo palco de discussão, o que gera inúmeras dúvidas e controvérsias, a ponto de encontrarmos imprecisões em nossas histórias. Quanto a isso, há um assunto que há muito vem sendo levantado por pesquisadores não-indígenas e que não posso deixar de apontar neste documento: a existência de subdivisões de grupos familiares entre os Apurinã, as quais são designadas por nomes de animais. Segundo pesquisadores (cf. LINK, 2016, p. 62), entre esses grupos estariam os *kayukyryakury* (povo do jacaré), *yōpuruwakury* (povo do japó), os *kyryakury* (povo do rato), os *exuwakury* (povo do tamanduá-bandeira) e assim por diante.

Minha intenção não é desqualificar as pesquisas; contudo, não posso deixar de exprimir o pensamento de pelo menos um grupo de Apurinã, do qual eu e meu pai fazemos parte. Reitero, entretanto, o que venho afirmando ao longo deste trabalho: o pensamento apurinã não visa ao estabelecimento de narrativas únicas; delas, há muitas versões, que vem se constituindo desde nossa saída de *Kairiko* até os dias atuais.

Os grupos familiares designados por nomes de animais são um assunto que, durante anos, me causou inquietação. Por isso, tentei buscar informação entre aqueles que poderiam ajudar. Esses colaboradores, em especial os *toty*²⁶ ou *kiiumanhe*, me disseram que, para os Apurinã, nem nos primórdios da humanidade existiram grupos de gente com nomes de “rato”, por exemplo²⁷.

O que me foi dito a respeito dos grupos familiares é que, no passado, houve um período no qual os Apurinã faziam sucessivas migrações para diferentes lugares e

²⁶ Os *toty* são nomes dados aos sábios. São eles que ainda detêm, em suas memórias, os conhecimentos sobre o tempo passado; são eles que conseguem contar as histórias com mais precisão; a eles, todo nosso respeito e apreço.

²⁷ Referi-me ao grupo do rato não por uma questão de preconceito e nem para diminuí-lo em relação aos demais seres - até mesmo porque fui ensinado que todos os seres existentes, independentemente de sua espécie, possuem uma função no cosmos e, por isso são merecedores de respeito. Faria o mesmo comentário sobre grupos que seriam da onça, da cobra ou de qualquer outro animal.

contextos. Geralmente, nesses lugares havia predominância de determinadas espécies de animais. Por exemplo: um determinado grupo se instalou por tempo indeterminado num local onde tinha muita arara. Nesse caso, é muito provável que outro grupo, ao visitar seus parentes daquela localidade, passasse a chamá-los de *kãmãryakury* (povo da arara vermelha) - o não indica que esse grupo é uma ramificação dos clãs *meetymanety* e *xywapurynyry*.

Nesse ponto, encontra-se a confusão. Ela parece derivar de perguntas mal apresentadas aos Apurinã - sobretudo aos mais idosos, que nem sempre conseguem compreender bem o que lhes é dito em português. Ademais, a depender da maneira pela qual o assunto é abordado, teremos a impressão de que eles estão dizendo que existem outros grupos além dos tradicionalmente conhecidos.

Quando falei desses grupos familiares ao meu pai, ele me disse o seguinte: “Desde o começo do mundo, Tsura dividiu os Apurinã em *meetymanety* e *xywapurynyry*; esses outros nomes são coisas criadas depois que Tsura foi embora”. Para meu pai e para outros Apurinã, só é verdade aquilo que está presente em nossas narrativas.

Ouvi esse mesmo depoimento de outros Apurinã. Também fiquei sabendo que – no mesmo sentido do exemplo que dei mais acima – as menções aos grupos familiares ficavam relativamente restritas às referências ao local onde um determinado grupo morava. Essas menções também eram feitas de maneira lúdica, quando alguns grupos queriam zombar de outro que morava, por exemplo, num local onde havia muitos gambás. Essa seria uma forma de sociabilidade e também das pessoas de grupos diferentes se divertirem fazendo brincadeiras.

Mas, diante de versões diferentes e ciente de que ainda existem outras perspectivas de outros grupos ou pessoas, sugiro que as divisões entre os grupos podem ser entendidas também de forma mais flexível. Sei também que as dúvidas sempre irão existir, porque há determinados assuntos que são discutidos sob diferentes olhares; contudo, são justamente essas diferentes percepções de mundo que, certamente, vão nos conduzir para perto daquilo que buscamos encontrar em nossas investigações - pois a verdade absoluta, que muitos tentam encontrar, não existe.

2.4. Ritual do *Kyynyry*

O *kyynyry* ou “xingané” é o principal ritual do povo Apurinã, praticado segundo princípios culturais e repassado de geração em geração. O evento reúne moradores de

todas as idades e de várias aldeias para, juntos, festejar a passagem do espírito de quem faleceu. Ele também é a ocasião de refazer as alianças entre partes, aldeias e grupos inimigos. Além disso, o evento serve para homenagear os pajés e tuxaus, visto que, depois que eles saem desta terra, retornam ao *Kairiko* de onde os Apurinã saímos.

Assim, mantém-se viva a tradição desse rito e, durante os dias de festas, os participantes se enfeitam com as cores da floresta, expressas em suas pinturas corporais e nos mais variados adornos e indumentárias. Os grafismos são traçados com a tinta do urucu, do jenipapo e da *atykawa*, traduzidos nas malhas da *hãkity* (onça pintada), do *xutuuiu* (jabuti) e da *kyãty* (cobra jiboia) etc. Essa última é mais indicada para as mulheres e, as demais, para os homens. Entre seus muitos significados, tais pinturas indicam o grupo clânico ao qual a pessoa pertence, o que ela pode ou não comer e com quem pode se casar.

Durante o mês que antecede a festa, são formados grupos de homens para caçar e pescar; enquanto isso, as mulheres preparam *kumery* (beiju), *katarukiry* (farinha) e diversos tipos de vinhos e bebidas: de *txipary* (banana), *katarukyry* (macaxeira), *kimi* (milho), *kawiry* (pupunha), *kitity* (patoá), *kauakury* (bacaba), *tsapyryky* (açai) e *kinhary* (buriti). Nos dias de festa, os alimentos são servidos para os convidados de outras aldeias em grandes *kutary* (paneiros).

Vale destacar a importância da presença dos *kusanaty* neste rito. Para que o *kynyryry* seja realizado, acontece a pescaria com tingui²⁸ sob a luz dos acordos sociais locais, a qual, entre outras coisas, desconstrói percepções errôneas que o mundo não-indígena tem a respeito do tingui. Durante a pescaria, o *kusanaty* não entra na água; ele fica sempre calado, observando sentado na margem do igarapé. Quando a pesca se inicia, ele orienta os demais, dizendo: “Quem pegar o primeiro peixe deve assoprar três vezes na boca dele para a pescaria ser produtiva”. Quando ele percebe que já foi pescada a quantidade de peixes suficiente para alimentar os convidados, imediatamente pede para encerrarem. Em seguida, o *kusanaty* adentra a floresta e cospe três vezes em “X” na direção em que o sol nasce. A partir desse momento, cessa o efeito do tingui sobre os peixes e tudo volta ao normal.

Como foi mencionado, esse ritual também serve para refazer as alianças entre pessoas, aldeias e grupos. Assim, antes de iniciar a festa, dois grupos supostamente

²⁸ O povo Apurinã conhece três tipos de tingui: *kunã*, *paykama* e *sãtaru*. O primeiro refere-se ao tingui de raiz, enquanto que os outros dois são tingui de folha. O uso desse produto ocorre apenas na época de festa, momento em que os indígenas batem o tingui e em seguida o colocam dentro d'água, causando a retirada do oxigênio; nesse movimento, os peixes sobem até superfície, facilitando sua captura.

inimigos, ambos armados de lança, arco e flecha, vindos de lugares opostos, se encontram no centro do terreiro para “cortar o *sãkyre*”²⁹. Ali, os tuxaus de cada grupo proferem palavras ofensivas contra o outro para demonstrar quem é o mais valente. Além disso, é necessário que cada um diga o nome de seu pai e de seu avô para identificar a família a qual pertence, bem como suas relações de parentesco. No auge do debate, o *kusanaty* convida os líderes de cada grupo para tomar *awiry*³⁰ na sua mão e então, finalmente, os guerreiros chefes selam a paz, se abraçam e caminham em direção ao terreiro para dar início à festa³¹.

A ideia é que todos dance a noite inteira; os intervalos se dão apenas para que os convidados se alimentem e, nesse momento, convida-se o tuxau de cada aldeia e grupo para receber seu panelo de alimento. O objetivo é resistir durante os três dias de festa. Além do alimento, também são servidos potes de barro com *ynharya* (vinho de macaxeira). O ritual só é concluído na manhã do terceiro dia, quando todos contemplam o nascimento de *atukatxi* (sol). Naquele momento, todos se abraçam e já começam a planejar o evento seguinte.

2.5. *Awiry*: a planta do conhecimento

É difícil falar do povo Apurinã sem mencionar alguns aspectos, objetos e personagens da nossa cultura, que são integrantes da nossa história, ainda que alguns se destaquem mais que outros quando a contamos. Isso se evidencia nas narrativas dos *kiiumanhe*. Não temos como deixar de notar, por exemplo, o *awiry*. Tentarei apresentar sua origem, seus usuários, seus valores, sua finalidade e também a sua força quando é utilizado pelos *kusanaty*, mas também os riscos de seu uso indevido.

Awiry ou “rapé” é nossa principal erva medicinal. Ele é feito da folha também chamada *awiry* e, depois de passar por todo processo de produção, ele se torna um pó de cor verde, ficando da mesma cor da folha. Depois de pronto, o *awiry* é tradicionalmente armazenado dentro do *mekaru* (aruá – recipiente tradicional), que tem sua tampa enfeitada com penas, geralmente de *xingane* (tucano) ou *kuia kuia* (papagaio). Seu uso é

²⁹ O *sãkyre* é uma apresentação mútua de identificação. Trata-se de um ato preliminar que antecede o ritual principal e que é praticado entre dois tuxaus de grupos inimigos dentro do espaço de realização da festa; o objetivo é apagar os conflitos entre eles, bem como reafirmar alianças.

³⁰ *Awiry* ou rapé, este último termo herdado do homem branco, é a principal erva medicinal do povo Apurinã. Com ela os membros desse povo se previnem e curam doenças. Ademais, ajuda os pajés no diagnóstico dos doentes, permitindo também em sonhos saber o que houve com os espíritos das pessoas levados por outro pajé ou bicho da mata.

³¹ Isso nem sempre acabou em festa: meu pai conta que, no passado, o ritual podia terminar em sérios conflitos e até mesmo em mortes.

feito pela via nasal e se dá por meio do *myxykanu* – em outras regiões, há também quem chame de *katukanu* – que, tradicionalmente, é feito de osso da canela ou da asa do *kukui* (gavião real) ou do *kamyku* (alencó). É importante sublinhar que, antigamente, o uso do *awiry* era restrito ao *kusanaty*, sobretudo em seus procedimentos e rituais de cura; nessa época, havia uso apenas dentro da cultura indígena e respeito de todas as pessoas, porque elas compreendiam esse uso.

O *awiry*, assim como o *meyxykanu* e o *mekaru* são de uso ritual e, assim, são elementos vitais, preponderantes e indispensáveis para o *kusanaty*, em especial durante seus trabalhos de cura, estando ele acordado ou em sonhos, nesta ou em outras terras. De posse desses três elementos, o *kusanaty* é capaz de fazer coisas que, aos olhos naturais de pessoas leigas, são duvidosas³². Quando indaguei o *kusanaty* Makaputenyky (Jaime Apurinã) sobre a origem do *awiry*, ele me respondeu:

Nosso *awiry* veio do *kymyrury* [campo de natureza³³], quem trouxe foram os encantados, eles deram as sementes para nossos *kiiumanhe*, esses plantaram em muitos lugares, mas agora quase em todo lugares tem nosso *awiry*, mas só quem conhece são os Apurinã. Os brancos hoje conhecem porque nós somos bestas e vende para eles. Ninguém pode brincar com esse rapé, ele mata gente. Se o finado do meu pai ainda tivesse nesta terra, daqui mesmo ele puxava o *myxykanu* de dentro da patrona (bolsa que ele carregava na cintura) dele e jogava, ele ficava fincado naquele pé de biribá, lá mesmo já vira *sary* (pica-pauzinho), ainda ficava cantando, txi, txi, txi, sary, sary. Quando tem outro pajé perto, ele joga o *myxykanu* dele também e fica colado no outro que já está lá na árvore, e, se por acaso, tenha mais de dois pajés, aquele outro joga o *mekaru*, para demonstrar que tem mais poder do que os outros. Isso é a brincadeira deles para ver quem é mais forte. No dia que meu pai foi embora, ele deixou seu *myxykanu* e *mekaru* dentro do seu balaio [cesto feito de cipó] fincado na palha de casa. No dia seguinte, nós fomos olhar, não estava mais não, já tinha ido embora para onde ele estava (Makaputenyky, julho de 2018, aldeia Kamikuã, TI Kamikuã).

Ao falar desse assunto ao meu pai, ele disse - incisivamente e no mesmo sentido da fala de Makaputenyky que reproduzi acima:

Tudo que Tsura criou e deixou para os Apurinã deve ser respeitado, meu filho! Hoje em dia, todo mundo usa *awiry*, pega no *myxykanu* e no *mekaru* do pajé. Antigamente, só podia pegar com autorização dele e se alguém teimasse, aquele *myxykanu* furava o nariz da pessoa, saía sangue até morrer. O *mekaru* dele saía voando e vai para onde ele manda, ele também virava cobra para morder aquelas pessoas que são teimosas ou que ele não gosta. Quando ele

³² Ver sobre o *kusanaty* no Capítulo 03 deste trabalho.

³³ Ver sobre o *kymyrury* no Capítulo 04 deste trabalho.

quer saber notícias de outros parentes que moram longe em outras aldeias, até mesmo de outros povos, ele manda o *myxykanu* ir lá. Também é esse *myxykanu* que avisa o *kusanaty* quando alguém vai morrer ou vem atacar sua aldeia. Quando alguém pede *awiry* dele, primeiro ele acha graça, se for assim, a pessoa pode se aproximar que ele vai dá, mas se pedir e ele ficar sério, aí pode voltar, porque se continuar, ele bota doença na pessoa para nunca mais pedir (Katãwiry, fevereiro de 2019, Rio Branco-AC).

Percebemos, portanto, que há uma relação que se poderia dizer de “participação mística” entre o *kusanaty*, seus instrumentos de trabalho, os humanos e também os não-humanos, em um diálogo com o meio em que se vive. Nesse meio, todos interagem com todos, estabelecendo uma linguagem de aprendizagem pela alteridade recíproca e possibilitando mudanças, transformação, ressignificação, invenção e reinvenção. Talvez essas relações de “participação mística” sejam aquilo que Deleuze & Guattari (2004) nomeou “processos rizomáticos”: o que não tem começo nem fim – apenas meio.

Além disso, percebe-se que muitos valores éticos estão inseridos nesse contexto, guiados por uma razão maior expressada nos depoimentos que transcrevi: a responsabilidade e o respeito que se deve ter com o *awiry* e seus agregados. Segundo ressaltou Kupaky (Celino Avelino Apurinã), conhecedor tradicional sobre o *kusanaty* e seus instrumentos de trabalhos, “o *awiry* é uma planta sagrada para nós Apurinã. É o *awiry* que faz todas as conexões entre o pajé, seus instrumentos de trabalhos, o mundo e tudo que nele existe. Penso que também é ele que permite aos pajés realizarem ações que a sociedade envolvente desconhece ou não quer conhecer”.

A intenção deste tópico não foi falar sobre os procedimentos de cura realizados pelos *kusanaty*, visto que essa discussão será realizada no terceiro capítulo deste trabalho. Entretanto, para que possamos adentrar o próximo assunto, devo destacar que o pajé é, sem dúvidas, o ator mais importante de nossas aldeias. Isso porque, antes da colonização e principalmente da chegada da biomedicina, era ele que fazia todo tipo de cura – tanto de doenças naturais como das causadas por espíritos – e ainda protegia suas aldeias dos ataques de inimigos. Naquela época, não havia equipe de saúde...

O contato com os não-indígenas desencadeia processos de exploração, colonização e aculturação dos povos indígenas. Nós Apurinã, assim como outros povos, fomos vítimas de terríveis violências nesse período assombroso. Tal processo influenciou diretamente na fragmentação de nossos aspectos socioculturais, incluindo a atuação dos *kusanaty*. Isso se intensificou com a chegada e execução de serviços

realizados pelo Serviço de Proteção ao Índio – SPI, o qual mais tarde deu lugar à Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

A partir desse período, a saúde indígena ficou sob a responsabilidade dessa fundação e poucas coisas avançaram. Contudo, é importante registrar que, com a chegada da FUNAI, houve algumas mudanças relativamente favoráveis, especialmente no que tange à demarcação de territórios tradicionalmente ocupados pelos Apurinã. Também naquela época, chegou a educação formal, que foi cogitada pelo nosso povo para ser uma ferramenta importante na organização e fortalecimento cultural. Pena que muitas dessas expectativas ficaram somente no pensamento, assim como o ideal de atendimento de saúde diferenciado permanece, até o presente, apenas no mundo das boas ideias e intenções.

Assim sendo, no próximo tópico abordo a situação da saúde indígena num contexto mais atual. Farei isso principalmente por meio de depoimentos de meus interlocutores apurinã. As condições de saúde, precisamos lembrar, são inseparáveis daquelas do território e do ambiente. Da relação entre nossos corpos e plantas, voltarei a tratar ainda neste capítulo.

2.6. O *awiry* enquanto medicina apurinã e a medicina ocidental

Abro este tópico deixando a seguinte pergunta para reflexão: a chegada da biomedicina nas aldeias apurinã nos ajudou ou nos prejudicou? Acredito que, para que possamos chegar a uma resposta positiva a essa indagação, muitas coisas precisam ser mudadas – a começar pelo pensamento dos profissionais que trabalham junto aos povos indígenas para desenvolver uma saúde de qualidade.

Como forma de possibilitar melhor entendimento aos leitores, o texto será basicamente a transcrição dos depoimentos fornecidos por meus interlocutores, pois acredito que não há pessoas mais adequadas para falar desse assunto que aquelas que trabalham e/ou que são atendidas pelo Distrito Sanitário de Saúde Indígena – DSEI do Alto Purus e pela Casa de Saúde Indígena – CASAI. Além disso, a fim de valorizar ainda mais as informações contidas nesses diálogos, tentarei descrevê-los, buscando imprimir toda sua originalidade.

Iniciemos o assunto partindo de uma conversa que tive com o tuxau da nossa aldeia, Umanari (Francisco Gonçalves da Silva Apurinã). O diálogo ocorreu em julho de 2018, quando eu realizava a última pesquisa de campo para composição deste trabalho:



Foto 04: Umanary Apurinã, Tuxau da Aldeia Kamikuã.

Francisco Apurinã – Por que hoje é muito mais fácil ver nas aldeias apurinã uma mãe dá um remédio de farmácia para seus filhos do que procurar o *kusanaty* ou mesmo fazer uso das ervas medicinais?

Umanary – A principal causa foi a chegada do homem branco, que chegou em nossas aldeias dando comprimido para nossos filhos, medicamentos que vem das drogarias, os mesmos medicamentos que saíram de nossas florestas, descoberto pelos pesquisadores e os quais são vendidos por valores muitos elevados. De qualquer forma nós sabemos que ainda temos nossos medicamentos tradicionais, temos nossa ciência indígena, os conhecimentos dos nossos pajés.

Francisco Apurinã – O que está sendo feito em nossa aldeia para valorizar esses conhecimentos?

Umanary – Estamos iniciando um trabalho voltado para a construção das farmácias vivas, onde dedicaremos um espaço na floresta somente para o cultivo das nossas medicinas, desse lugar vai sair remédios para curar diferentes tipos de doenças, porque hoje ainda temos pajé e pessoas em nossas aldeias que conhecem o significado e para que serve cada planta existente na mata.

Durante esse mesmo período de pesquisa, tive a oportunidade de conversar com meu sobrinho Yararewa (Antônio Filho), que é fisioterapeuta na CASAI de Rio Branco-AC, onde ocorreu o diálogo. É sempre muito bom ouvir esse tipo de agente, cujo conhecimento é fruto de sua vivência como indígena e também como profissional

de saúde, o que possibilita um ponto de vista mais holístico e horizontal. A seguir, transcrevo um trecho de nosso diálogo:



Foto 05: Yrarewa Apurinã, fisioterapeuta da CASAI.

Francisco Apurinã – Como é o atendimento de saúde realizado pelas equipes da CASAI junto aos povos indígenas?

Antônio Filho – Devia ter pelo menos uma atenção básica, pois os pacientes têm os primeiros atendimentos no polo base de saúde, geralmente situado nos municípios de referência e quando o problema não é solucionado nesse local, o paciente acompanhado pelo Agente Indígena de Saúde (AIS) segue para a capital, no caso aqui em Rio Branco, onde possui atendimento de alta complexidade. No entanto, essa atenção básica, no papel ela funciona, mas qualitativa e quantitativamente a gente sabe que não funciona. Muitas doenças são disseminadas nas aldeias, de modo que a atenção básica poderia evitar. Hoje em dias temos pacientes com câncer e também pacientes que não conseguem fazer o tratamento completo de hepatite. Temos exemplos, de famílias inteira serem portadoras de hepatite, além da cirrose hepática, consideradas doenças perigosas, porém comum nas aldeias do estado do Acre e Sul do Amazonas. Eu trabalho na Casa do Índio, infelizmente não vou a campo, não visito as aldeias. Sabemos do difícil acesso que as equipes enfrentam para chegar às aldeias, assim como sabemos as dificuldades que os indígenas possuem para chegar até a cidade para receber um tratamento.

Francisco Apurinã – Como é feito a indicação dos AIS e qual sua função na aldeia?

Antônio Filho – A maioria dos AIS são escolhidos politicamente, geralmente o indicado é filho do cacique, ou seu irmão, ou ainda seu genro. Essa categoria foi criada para prestar os primeiros atendimentos nas aldeias. Além disso, eles visitam periodicamente as residências para saber da saúde dos moradores, orientam sobre prevenção de doenças, principalmente aquelas relacionadas às DSTs, mas também são responsáveis para acompanhar os pacientes até o polo base de saúde. Diante da precariedade, não conseguimos fazer um trabalho mais eficaz com os AIS, simplesmente porque não conseguimos chegar até eles. Não existe capacitação ou mesmo formação para que eles exerçam de fato sua função nas aldeias e isso acaba prejudicando todos os moradores. Aqui dentro da CASAI a gente faz milagre, muitas vezes nós servidores temos que comprar medicamentos, pagar consultas e exames para alguns pacientes. Muitos deles não têm condições de custear tais despesas, mas somos conscientes que precisam desses procedimentos para resolver seus problemas de saúde.

Francisco Apurinã – O que é ser fisioterapeuta?

Antônio Filho – Cada profissional dessa área possui uma dinâmica própria de exercer sua função, fato que alcançam um regular atendimento ao paciente, bom atendimento, ótimo atendimento, mas também um péssimo atendimento, vai depender muito comprometimento de cada um. No meu caso, eu tento dar tratamento, resolver o problema do paciente. Enfrento algumas dificuldades com nossa equipe de saúde e coordenação por não entender o que é fisioterapia. Sabemos que a fisioterapia possui um leque muito amplo, de modo que sua aplicabilidade, no rigor de como deve ser exercida, certamente possibilitará ao paciente o resultado que deseja. O primórdio da nossa função é melhorar a qualidade de vida dos pacientes independentemente do seu quadro de saúde, mas para isso, precisamos, acima de qualquer coisa, entender minimamente de política indigenista, além de termos equipes qualificadas e capacitadas para trabalhar com os povos indígenas, respeitando suas peculiaridades étnicas e seus conhecimentos medicinais. Ademais, precisamos de salas adequadas e bem equipadas, conforme diretrizes e orientações do Ministério da Saúde, quiçá assim, conseguimos melhorar o atendimento. Mesmo sem ter tais condições, aqui na CASAI, temos resultados bastante satisfatórios, mas ainda é muito ruim o atendimento para pacientes portadores de doenças crônicas. Estou me referindo aos idosos com idade entre 80 a 90 anos que estão lá na aldeia, bem sabemos que facilmente os indígenas chegam a 90 anos. Certo que não dispõem da mesma energia de antes, mas continuam vivos e precisando de um atendimento e cuidados mais específicos. Hoje estamos vendo lideranças indígenas que encabeçaram várias frentes de lutas reivindicando uma saúde de qualidade, sendo mortas sem alcançar o que eles tanto almejavam no passado.

Francisco Apurinã – Para mim está ficando evidente sua percepção, mas como seus colegas de trabalho enxergam esses problemas que você apontou?

Antônio Filho – Temos muitas dificuldades dos brancos entenderem sobre os aspectos culturais de um determinado povo indígena, fator que deveria ser muito levado em consideração no momento dos

atendimentos de saúde. O nosso povo apurinã tem um tipo de cultura, o povo Ashaninka tem outro, os Huni Kui também têm o seu e assim por diante. O DSEI/Alto Purus atende pelo menos dezoito etnias diferentes, onde cada uma possuem valores e modos de vidas peculiares. No estado do Acre trabalhamos com o povo Kulina ou Madja, esse por sua vez, tem aspectos culturais bem diferentes dos demais, por isso deve receber um tratamento diferenciado. Aqui na CASAI a gente até consegue dá esse tratamento, mas quando o Kulina sai da saúde indígena e é encaminhado para o Sistema Único de Saúde, eles são tratado como um nada. Temos relatos de profissionais de saúde que tratam mal indígenas, simplesmente porque eles estão descalços, o que esses profissionais não entendem é que em nossas aldeias dificilmente andamos calçados. Essa, assim como outras práticas, foi inserida no nosso cotidiano a partir do contato com os brancos. Outro problema está relacionado com a alimentação, muito indígenas culturalmente não podem comer qualquer tipo de carne e peixe, porque faz mal, e pode inclusive levar o paciente a óbito. Muitas vezes não conseguimos melhorar os casos de crianças desnutridas em função, sobretudo, desse fator, mas tentamos orientar fazendo o melhor que podemos.

Francisco Apurinã – Qual a relação das equipes de saúde com as ervas medicinais?

Antônio Filho – Dentro da CASAI a gente consegue fazer com que os pajés ou outros conhecedores desse seguimento quando solicitados deem assistência aos pacientes indígenas quando estão internados. Deixamos eles à vontade inclusive para fazer seus rituais. A gente ainda sabe muito pouco com relação aos tratamentos realizados pelos pajés, as coisas acontecem aqui na cidade de maneira muito mecânica, os pacientes chegam e os profissionais não perguntam se houve posteriormente algum procedimento curativo tradicional. Nem ao menos pergunta, se ele teve o direito de escolher, entre querer vim se tratar na cidade ou se preferia continuar na aldeia para ser tratado com as ervas da floresta. Isso a gente não sabe e nem procura saber, resultando num erro muito grande por parte das nossas equipes de saúde. Digo isso, porque um determinado tipo de medicamento que pode fazer bem e curar um paciente não indígena possui grande possibilidade de fazer o efeito contrário com um indígena, principalmente pela questão de imunidade que sabemos que é diferente entre ambos. A exemplo disso, podemos notar, que quando os brancos se aproxima de um povo indígena de recente contato de maneira desprovida dos cuidados necessários, rapidamente o indígena adquire doença. Para além disso, podemos corroborar esse fato durante os primeiros contatos, entre os europeus e os indígenas que estavam aqui. Muitas foram às mortes em razão das doenças trazidas pelos europeus. Por essa razão, acredito que os tratamentos realizados pelos pajés em seus rituais de curas, deveriam vim antes do tratamento com remédios industrializados. É obvio que tem algumas exceções, que provavelmente a medicina ocidental é mais apropriada, como no caso, de uma fratura exposta, por exemplo.

Francisco Apurinã – Você acha que a chegada das equipes de saúde nas aldeias acabou influenciando negativamente a atuação dos *kusanaty*?

Antônio Filho – Sem dúvida. Por exemplo, quando é realizado o estudo de uma planta usada por um pajé, que ele aprendeu a vida inteira como usar essa planta, vem à parte da biologia, a qual estuda e

faz os experimentos. Na verdade, a biologia que provar que aquela planta tem um efeito. Quer provar, por exemplo, que se usar uma casca de jatobá misturada com a de caju, pode fechar uma ferida. O indígena já sabe disso, sem nunca ter frequentado uma universidade, esse conhecimento vem do seu universo cultural, que é repassada de uma geração para outra. Mais um exemplo, eu sei que o gelo é gelado, a mesma coisa o indígena sabe, que determinada planta serve para uma determinada doença. Tsurá repassou esse conhecimento para os nossos *kiiumanhe* e estes foram repassando para seus filhos, que repassaram para seus netos e assim por diante. Dentro de um povo sempre tem uma ou mais de uma pessoa que observa mais, que tem maior habilidade para manusear esses conhecimentos medicinais, os quais são inerentes à sensibilidade espiritual que se conecta com a floresta e com os demais existentes que ali habitam e falam com eles, neste caso os pajés. Nesse sentido, quando se tem um experimento que comprova isso no âmbito científico do mundo do branco, muitas vezes, o pajé não é de acordo com o resultado, porque às vezes tem muito mais do que precisa. Só que o ponto de vista do pajé é para dentro do povo dele, já a visão da biologia é universal, ou seja, é para os povos indígenas de modo geral. Nesse caso, os cientistas esquecem que essa pluralidade étnica, onde estão inseridos mais de 305 povos indígenas no Brasil, segundo o censo de 2010 realizado pelo IBGE. Cada um desses povos possui aspectos e características étnicas distintas uns dos outros, assim como sua medicina, muitas dessas medecinas podem até ser análoga entre os povos, mas nunca igual. Como a natureza se recupera de qualquer dano, inclusive ambiental, e nela ninguém dá ordem, nós indígenas somos um componente da natureza, um ser natural. De maneira errônea muitos afirmam a inexistência dos pajés, mas eles também são um ser natural e nessa condição é obvio que eles existem, tanto no plano material quanto no espiritual. Como é afirmado pelos nossos parentes mais velhos: “Eles não morrem, quando se cansam desse mundo, eles se vestem de peles de outros seres e vão habitar outros mundos”. Lá eles permanecem com os mesmos poderes de antes, não há limites para um pajé. Nós indígenas temos presságios sobre alguns acontecimentos que ainda não aconteceram, sabemos quando um parente está precisando de ajuda e para isso, não é necessário ficar ligando do celular para ele. Isso se manifesta de formas variadas, incluindo por meio das emoções, momento em que os espíritos dos nossos ancestrais vêm falar conosco, dizendo: “Vai lá visitar seu avô, seu tio, seu primo!... e por aí vai.” Também acontece muito em sonhos. Por tanto, os estudos que são inerentes a medicina ocidental e que comprovam que de fato os resultados existem, porém são todos usados como produtos naturais da floresta, os quais já foram usados milhares de anos atrás pelos povos tradicionais, sobretudo pelos indígenas. Hoje esse mesmo produto é industrializado e comercializado para fins econômicos. O indígena não visa esse fim, quando uma pessoa está doente o pajé vai à mata, retira a erva e faz o procedimento de cura no paciente. Apenas isso. A chegada da medicina paralisou a atuação dos pajés e para, além disso, esse distanciamento entre os dois conhecimentos, acaba visivelmente deixando o conhecimento indígena num lugar de inferioridade. É comum ouvir de alguns leigos que a ausência dos pajés se dá em razão das minuciosas pesquisas que torna a biomedicina muito mais eficiente, mas eu não vejo tanta eficácia assim, porque você cura uma doença e caba algumas vezes, gerando outra em razão dos efeitos

colaterais. Por outro lado, na medicina indígena o pajé cura especificamente aquela doença, resultado de vida inteira de estudo. Depois de um breve intervalo para esticar as pernas e também tomar água, retornamos com a segunda parte da nossa conversa:

Francisco Apurinã – Como você enxerga atual desvalorização dos *kusanaty*?

Antônio Filho – A desvantagem do indígena que está lá dentro da floresta em relação ao pesquisador que está na cidade, são os materiais utilizados nessas correntes de distintas de investigação. O indígena possui toda a matéria prima da floresta a sua disposição para ele trabalhar, ele desenvolve seu material de trabalho da maneira como os antigos, enquanto que os brancos pegam a matéria prima do indígena, sem ele saber e agiliza os processos de transformações em laboratórios. Essa é a desvantagem, que inclusive é muito real, mas também é muito triste. A pessoa que coletou e pesquisou essa matéria prima da floresta ou de determinado povo indígena, ele não sabe o efeito que vai causar àquela população. É por isso e por outras razões que os pajés não passam apenas um período estudando as plantas para poder exercer sua função de curador. Pelo contrário, ele aprende a vida inteira, todo dia. A mata e seus existentes fornece para ele um conhecimento novo. Se ele aprendesse apenas cinco ou dez anos, ele certamente não sairia do estágio de conhecimento destinado apenas para as crianças.

Francisco Apurinã – Como é ter saído para fazer faculdade e agora retornar para trabalhar para com os povos indígenas, incluindo o nosso povo?

Antônio Filho – Desde a época que eu era moleque, que eu via minha vizinha, meu vizinho doente, que eu já sonhava um dia cuidar deles e de outros indígenas. Na época em que fiz faculdade na universidade de Vila Velha, no Espírito Santo, que eu falava para os meus professores que, depois de me formar, voltaria para o Acre, especialmente para Boca do Acre, Amazonas, onde está a nossa aldeia, para trabalhar com meus parentes. Hoje posso considerar que já demos um pontapé inicial, pelo fato de já fazer parte da equipe de saúde. Acredito que seja uma porta que se abriu e que com certeza daqui para frente precisamos somente aumentar e crescer positivamente. Fico agradecido pelos atendimentos e recuperação dos pacientes, essa mesma satisfação também é visível neles, sou feliz por que antes de qualquer coisa, estou realizando um sonho de criança.

Depois dessa aula maravilhosa proveniente da conversa com meu sobrinho, que me permitiu, dentre outras coisas, compreender um pouco mais sobre o atendimento de saúde realizado pelo DSEI/Alto Purus/CASAI e destinado aos povos indígenas sob sua jurisdição, encerraremos esse assunto com a fala do Yakutê Meetymanety (Antônio Ferreira da Silva Apurinã), também residente na aldeia Kamikuã (TI Kamikuã), registrada em julho de 2018:

Francisco Apurinã – A chegada da biomedicina em nossa aldeia influenciou na atuação dos *kusanaty*?

Yakutê – Tem muitas coisas que colaboraram para isso acontecer, não foi apenas a medicina do homem branco, mas também as religiões e os impactos que vieram de diversas fontes e chegaram de maneira esmagadora em nossas aldeias. Com relação aos conhecimentos dos pajés, os quais são adquiridos a partir da natureza e não de formação técnica ou tecnológica, se comparado à ciência do homem branco não possui validade nenhuma. Simplesmente porque não é registrado, não é pesquisado sob a ótica da ciência ocidental. Por outro lado, não é assim que nós apurinã avalia esses procedimentos e rituais de iniciação de um pajé, pelo contrário, todo esse processo metódico pelo qual é submetido um pajé para obter conhecimentos e poderes para curar e jogar doenças possui um valor simbólico e imaterial muito grande para nosso povo. Porém, as interferências como a das igrejas e, sobretudo, o contato com o não indígena, foi aos poucos fragmentando nossa cultura e nosso jeito de fazer e ser no mundo. O branco por sua vez, foi traduzindo essas mudanças de acordo com seus interesses particulares no tocante a religião, medicina, pesquisa científica, deixando evidente que o seu conhecimento é melhor do que o nosso. Ao longo dos anos nunca tivemos como comprovar que o nosso conhecimento é tão valioso quanto o deles. Eu penso que com o seu retorno e de outros indígenas que estão buscando o conhecimento nas universidades, vamos poder falar de maneira qualificada, que a nossa ciência ou conhecimento científico indígena tem a mesma relevância que os demais. Estamos cansados de ver nosso conhecimento ser desvalorizado diante dos outros conhecimentos, acredito que isso não seja justo, até mesmo porque, a ciência deles não consegue provar que os povos indígenas não tem ciência. Não é bem assim que se medem os conhecimentos científicos indígenas, sobretudo, dos pajés. Houve casos, por exemplo, que os pajés conseguem efetivamente fazer o tratamento de um paciente, mesmo depois desse paciente ter sido enganado dos médicos não indígenas. Meu desejo é que um dia esses dois conhecimentos possam trabalhar e caminhar juntos e de mãos dadas, sem sobreposição um do outro.

2.6.1. *Awiry, do uso sagrado à banalização*

Vimos, no tópico anterior, a importância do *awiry* para nós Apurinã. Observamos também sua potência nos trabalhos do *kusanaty*, bem como seu valor simbólico. Ademais, aprendemos que, no contexto xamânico, é ele quem faz todas as conexões possíveis entre o *kusanaty*, os humanos e não humanos. Vimos, ainda, que antigamente apenas os *kusanaty* poderiam fazer uso dessa medicina. Bom, é exatamente dessa última parte que pretendo tratar daqui em diante.

Já faz algum tempo que o *awiry* vem sendo usado por qualquer um e de qualquer jeito, fato que descaracteriza nossos princípios culturais, porque foi Tsura que deixou o *awiry* para os Apurinã, conforme ressaltou meu pai:

Em nossa história quando Tsura já estava perto de ir embora, ele foi engolido pela *kotory* (cobra coral), assim que ele saiu de dentro dela, sentiu tontura e vomitou. No local que ele vomitou nasceu um pé

de *awiry*. Depois disso, ele reuniu os *kiiumanhe* apurinã e disse: “estou passando para vocês o conhecimento dessa planta, com ela vocês vão curar as pessoas e também se previr das doenças, mas vocês não podem repassar esse conhecimento para ninguém, é para ficar guardado somente com vocês” (Katãwiry, fevereiro de 2019, Rio Branco-AC).

É fácil notar ou interpretar os ensinamentos do demiurgo apurinã, assim como é fácil perceber que, na contemporaneidade, tais orientações não estão sendo seguidas e tampouco respeitadas. Assim, o conhecimento ancestral – que um dia foi usado para curar pessoas, para saber de coisas que ainda estavam por acontecer, e que permitia aos *kusanaty* visitar outras terras e mundos, estabelecendo e mantendo relações de sociabilidade com os lugares e seus habitantes – hoje está banalizado.

Desse modo, o uso do *awiry* passou a ter outras finalidades, as quais vão de encontro àquelas deixadas por Tsurá e levadas em conta nas práticas dos *kusanaty*. Muitos desses propósitos estão relativamente ligados ao uso de drogas: muitos usuários utilizam o *awiry* para ter sensações alucinógenas, e outros o utilizam junto a bebidas alcóolicas. Eu mesmo já presenciei algumas vezes atos relacionados a esse último caso, até mesmo entre os próprios Apurinã.

Nessa medida, o *awiry* passou a ser conhecido nacional e internacionalmente; inclusive muitos Apurinã cultivam essa planta apenas para fins econômicos, tornando-a uma complementação de sua renda familiar. Paralelo a isso, o *myxykanu* e o *mekaru*, elementos vitais e também detentores de poderes, estão recebendo tratamentos extremamente desrespeitosos, fato que desconstrói os padrões culturais. Muitas pessoas estão armazenando o *awiry* em qualquer recipiente, outros fazem seus *myxykanu* de qualquer osso, até mesmo de osso de galinha vendida em supermercado.

Além de todos esses comportamentos desrespeitosos, é fácil perceber – até mesmo porque os protagonistas não pedem nenhum tipo segredo – que muitos indígenas estão colocando outros ingredientes desnecessários durante a produção rapé (até onde sei, isso não aplica aos Apurinã). Há, ainda, um grupo de indígenas que se beneficiam financeiramente em nome de seu povo, realizando eventos de cura nos quais eles se autodeclararam xamãs de seu povo.

Geralmente, as pessoas que adotam tais práticas já têm seus agenciadores (não-indígenas) nas cidades, os quais realizam tais eventos, que frequentemente ocorrem em grandes capitais como Rio de Janeiro, São Paulo e Brasília. Acontece assim: os agenciadores veiculam o anúncio em meios de comunicações pelo menos duas semanas

antes do evento. Em linhas gerais, esse anúncio fala da data e local do evento, valor da entrada e também do valor das medicinas curativas (ayahuasca, rapé e outros), e cada uma tem um preço diferente. Durante a sessão de cura, o suposto xamã aplica sua medicina de acordo com a necessidade de cada paciente.

2.7. Breve relato sobre o contato que nunca acaba da região de Boca do Acre

Os riscos desses processos e usos descontrolados são herança da espoliação colonial que penetra e solapa todos os aspectos de nossas vidas. Assim, ainda que o propósito deste trabalho não seja discorrer sobre o processo de colonização ao qual foram submetidos os Apurinã e demais povos da região, é importante enfatizar analiticamente alguns pontos. Iniciemos ouvindo o que Yakutê (Antonio Apurinã) me disse sobre esse assunto, em um diálogo ocorrido em julho de 2018, na TI Kamikuã, aldeia de mesmo nome. Naquela oportunidade, indaguei:

Francisco Apurinã: Considerando o passado, presente e perspectivas futuras, quero saber qual sua avaliação desses contextos.

Yakutê: Nosso povo no passado era escravo do kariua (não indígena), os quais nos submetiam a serviços escravos, nos enganavam, roubavam nossas mulheres e nossa identidade. Éramos proibidos de falar nossa língua materna, inclusive sendo obrigados a deixar de praticar nossos rituais mais importantes e sagrados. Isso resultou que muitos de nós atualmente não falamos mais a nossa língua materna, mas isso não foi tudo. Ficamos vários anos sendo empregados dos patrões, na época em que a seringa dava muito dinheiro. A gente fazia algumas compras fiadas no comércio do patrão, que naquele tempo era chamado de “barracão” para poder começar “cortar seringa”. Um mês depois, quando retornávamos para entregar o produto, nesse caso, a borracha já pronta surgia um grande problema, - nunca tínhamos saldo, sempre ficávamos devendo, foi assim por vários anos. De qualquer modo, tínhamos que se sujeitar a isso, pois não haviam outras alternativas. Depois desse tempo, ouvimos falar que o índio tinha alguns direitos, tais informações vieram através dos missionários, mas não conhecíamos e nem tampouco sabíamos como acessá-los. Foi aí, que iniciamos nossas primeiras articulações fora da aldeia e foram também naquele período que os primeiros missionários chegaram às nossas aldeias. Alguns deles procuraram abrir nossos olhos e dizer, que poderia nos ajudar a conhecer nossos direitos. Realmente eles nos ajudaram bastante, mas essas mesmas pessoas que diziam serem nossas amigas, também de alguma forma nos prejudicaram. Foram eles que tentaram desconstruir nossa forma de enxergar o mundo, a partir dos mitos, das histórias contadas pelos mais velhos, incluindo nossas cosmologias e religiosidade. Logo depois desse período, apareceu a FUNAI falando a mesma coisa, que nós tínhamos direitos e que o órgão indigenista seria nosso chefe e representante para buscá-los. A FUNAI dizia que a primeira coisa que tínhamos de fazer era lutar pela demarcação da nossa terra. Isso nos deixava muito confuso, porque, na minha cabeça, a terra já era nossa,

afinal de contas, nascemos e crescemos nela. Já na década de 80 foi quando realmente demos conta que poderíamos buscar e fazer valer o que estava previsto na lei, sobretudo o que estava garantido na constituição de 1988. Foram momentos de tensões, principalmente quando iniciou o processo de regularização fundiária, que visou à demarcação dos nossos territórios. O fato foi que nesse período apareceram vários donos das nossas terras, os quais passaram a serem nossos inimigos, justamente aqueles que no passado se diziam nossos amigos. Essas pessoas eram em sua maioria fazendeiros que vieram de diferentes lugares do Brasil e se instalaram em nossas terras. Mesmo assim, muitos de nossos territórios foram homologados, mas para isso acontecer tivemos que brigar, derramar sangue e até morrer, mas também matamos alguns deles. Hoje a nossa Terra Indígena Kamikuã está devidamente homologada, registrada e carimbada, foi no ano de 1991 reconhecida pelo governo federal. Isso para nós representa uma grande vitória frente às diversas lutas que enfrentamos. É obvio que os problemas continuam existindo, mas podemos dizer que numa menor escala se comparado com antigamente. Ter uma terra para dizer que é nossa não se restringe somente em ocupá-la, mas, sobretudo, em defender e proteger as riquezas que há dentro dela, preservar as vidas que estão na floresta, porque tudo foi criado por Tsura, ele pediu para nós cuidar de sua criação, assim nunca nos faltaria alimento e a saúde. É dentro da mata que está a nossa história e essência, sem ela e os demais seres vivos perde o sentido de nossa existência.

Francisco Apurinã: qual sua visão de futuro para o nosso povo?

Yakutê: com relação à parte do território, conseguimos dar um passo importante, agora precisamos preparar pessoas, tanto com o nosso conhecimento cultural, quanto com o conhecimento do homem branco, acredito inclusive que a palavra de ordem seja organização, assim poderemos pensar como queremos caminhar daqui para frente, tendo em vista que não somos mais aqueles indígenas do passado, muitas coisas mudaram para melhor, outras nem tanto, mas podemos dizer que sabemos em qual porta bater para reivindicar nossos direitos, sem esquecer-se também de nossos deveres. Para tanto, precisamos resguardar aquilo que é da essência, da cultura, da tradição, do conhecimento e da origem do nosso povo, sem isso a gente vai traduzir uma coisa muito ruim, talvez no futuro questionar nossa própria identidade étnica, ou melhor, não saberemos se somos indígenas ou kariua. Penso, para o futuro, que devemos profundamente cada dia estudar essa questão dos nossos direitos culturais, nosso envolvimento e divisões clânicas, mas, por outro lado, devemos também estar a cada dia mais inserido na educação do homem branco para que possamos dialogar no mesmo nível com eles sobre qualquer assunto. Então a ideia é formar pessoas em diversos cursos, até mesmo por questão estratégica de defesa do nosso povo, pois na medida em que os debates forem surgindo nós iremos participar, mas de maneira preparada e qualificada. Daqui para frente, temos uma grande responsabilidade com essas questões e por isso, mesmo, precisamos projetar boas reflexões no sentido de absorver somente o que for melhor para nosso povo e para nossas aldeias.

Yakutê, como prefere ser chamado, é uma pessoa admirável e, além ser uma referência para mim e também para muitos Apurinã, ele é um de nossos diplomatas.

Suas palavras são suaves, entusiásticas, coerentes e sábias – verdadeiras fontes de inspiração. Em seu depoimento, considerando o espaço temporal de nossa trajetória, Yakutê apresenta, com sofisticação e leveza, um panorama ilustrativo das dificuldades de um passado amargo, dos avanços do presente e de suas expectativas para o futuro.

De acordo com Virtanen (2016), antes da chegada dos não-indígenas à região do rio Purus, os deslocamentos dos povos indígenas eram bem distintos dos atuais; não havia limites territoriais para suas diversas atividades tradicionais. Os movimentos – tanto os do passado como os atuais – estão sobretudo ligados à subsistência, organização social e ocupação de território. Entretanto, atualmente, os deslocamentos estão muitas vezes também ligados à política e a re-territorialização. O processo de regularização fundiária imposto pelo governo federal – cujo discurso é “terras coletivas para uso dos recursos naturais” –, deixou nós povos indígenas restritos a pedaços de terra cercados por fazendeiros, ruralistas, assentamentos e outros vizinhos que tendem a invadir a área que nos restou. Além disso, alguns locais do nosso território que reconhecemos como importantes – como cemitérios, moradas dos espíritos, colocações de caças etc. – ficaram, em muitos casos, fora dos limites territoriais demarcados pelos governos.

Como bem mostra a autora, a chegada de não-indígenas à nossa região – vindos de várias partes do Brasil, mas principalmente do Nordeste, com o intuito de explorar os recursos naturais amazônicos – causou, de fato, sérios impactos ao modo de vida das pessoas que estavam aqui. Poderia-se fazer uma extensa lista desses impactos, que foram e continuam sendo prejudiciais às nossas aldeias; entretanto, não é esse meu propósito, pelo menos não neste trabalho. Assim, seguirei falando de um processo nocivo, que desencadeou conflitos seguidos de mortes entre os povos originários dessa região, inclusive entre os Apurinã.

Todavia, antes de prosseguir, cumpre destacar que as mortes às quais me refiro não se restringem aos casos de homicídio, nos quais o que se mata é o corpo de uma pessoa; aqui, falo também de crimes de etnocídio, que matam os valores oculturais, a substância que faz não apenas uma pessoa, mas toda uma comunidade ou povo. Esse processo genocida, etnocida e explorador recebeu dos seringalistas o nome de “correrias”, e era perpassado por um conceito de *terra* que muito difere do entendimento indígena. A respeito disso, vejamos o que diz Vanessa Watts-Powless (2017):

Ao longo do tempo e através de processos de colonização, as fronteiras corporais e teóricas da divisão epistemológica-ontológica contribuíram com as interpretações coloniais de natureza/criação que atuam para centralizar o humano e deslocar a natureza à periferia em uma relação de exclusão. Terra torna-se dimensionada e modificada em termos de progresso e avanço. Historicamente, a medida da interação colonial com a terra tem sido de violência e individualizações demarcadas, onde a terra está para ser explorada, não para aprendermos com ela e sermos parte dela (WATTS-POWLESS, 2017, p.11).

Por muito tempo, os donos de seringais utilizaram o termo “correrias” para designar o expediente pelo qual, a fim de ampliar as áreas de exploração da borracha e de outros recursos naturais, promoviam diversos massacres dos habitantes originários do local e a supressão de seus costumes. Nesse horizonte sombrio, a promoção de correrias foi uma estratégia seringalista que impulsionou a dispersão de povos indígenas na região. Depois daquele período assombroso, muitas aldeias deixaram de falar sua língua materna e de realizar seus principais eventos culturais (CONSÓRCIO CONTÉCNICA E LAGHI, 2016, p.96).

Para Iglesias (2010), as correrias eram realizadas “se a presença indígena ameaçasse seu desenvolvimento [da empresa seringalista], [e] elas seriam patrocinadas para destruir as malocas comunais, matar parte dos moradores, forçarem a saída dos sobreviventes e, em certos casos, capturar mulheres e crianças indígenas” (IGLESIAS, 2008:65). Como resultado desse período, restou um conjunto de sequelas, entre elas a discriminação racista.

2.7.1. Indianidade: afinal de contas, o que restou de nossa identidade?

Nesses contextos históricos, nós indígenas nos deparamos com um verdadeiro paradoxo, fruto de um sistema colonizador brutal, etnocida e preconceituoso, cuja primeira imposição foi nos forçar a abrir mão de nossa identidade para sermos aceitos numa sociedade extremamente etnocêntrica. Além disso, esse processo esquizofrênico nos tornou inferiores frente às demais pessoas; os colonizadores alegavam que nossa língua era feia e que nossos grafismos e rituais tinham origem e finalidade diabólica.

Sem identidade, sem valores culturais e com vergonha de sermos indígenas, muitos migraram para os municípios mais próximos em busca de novas identidades e de melhores condições de vida. Muitos, inclusive, vislumbravam tal possibilidade de melhoria na educação; fato que levou ao afastamento em relação aos territórios e aos aspectos culturais, assim como à perda da língua materna.

Nesse novo contexto de desafios e enfrentamentos, surgiram inúmeros termos para se referir a diferentes destinos impostos a nós indígenas: índio aculturado, índio exótico, índio do Paraguai, índio hippie e, ainda, índio falso. Ou seja, num primeiro momento ser indígena com identidade étnica reconhecível era perigoso e sinônimo de coisa ruim. Mas, num segundo momento, a ausência daqueles mesmos valores e práticas que fomos obrigados a deixar para trás nos deixa numa condição duvidosa, ao ponto de gerar até mesmo um autoquestionamento de identidade. Esse tipo de preconceito explícito se amplia quando fazemos uso de materiais, equipamentos ou qualquer outro objeto ou costume do mundo ocidental.

O indígena deixa de ser indígena quando sai de sua aldeia para residir na cidade? Se assim for, o norte americano, o japonês ou o boliviano deixariam de ser quem são quando vão para outros países, inclusive para morar? A meu ver, independentemente de sua raça, religião, cor ou etnia, as pessoas sempre vão trazer algo de sua origem e de seu modo de ser. O que verdadeiramente conta é como essas pessoas se percebem no mundo e estabelecem suas relações com seus lugares de origem. Por tanto, os lugares de residência e o uso de objetos ou quaisquer outros elementos não podem ser tomados como parâmetros para medir e questionar a indianidade de alguém, desvalidando uma identidade que se traduz em luta e resistência.

Esse olhar preconceituoso de muitos abre precedente para pensar, por exemplo, que quando um português vem passear ou morar no Brasil, e aqui compra um óculos ou outro objeto qualquer para usar, certamente deixa de ser quem é. Ainda usando o português como exemplo, agora no contexto do primeiro contato do europeu com os indígenas, é certo que as indumentárias usadas por Pedro Álvares Cabral não são as mesma usadas pelos portugueses contemporâneos.

Partindo dessas observações, questiono: o aspecto dinâmico da cultura – que inclui mudanças, transformações, ressignificação, invenção e reinvenção – por acaso não se aplica aos povos indígenas? Ou se aplica apenas quando conveniente às outras sociedades? Ou, ainda, por que somente os indígenas, para serem reconhecidos como tal, têm que se manterem na aldeia, usando suas indumentárias, adornos, pinturas corporais e sem nenhum acesso às coisas de fora?

Acredito que esses estereótipos e argumentos já deveriam fazer parte do passado, porque é descabido lançar mão das consequências do processo genocida e etnocida que é a colonização para – parte de um movimento fundamentalmente etnocêntrico – deslegitimar nossa indianidade. Nesse sentido, devo dizer que ser

indígena é muito mais que o prescrito pelo estereótipo; é algo que não está na condição do *querer*, mas, sim, na qualidade do *ser*, por razões óbvias e fundamentais: nossa memória, nossa história, o pensamento coletivo, as ideias e interesses mútuos são aspectos relevantes para a autodeterminação e afirmação de nossa identidade.

Ao menos no contexto a partir do qual falo, o indígena pode passar grande parte de sua vida morando fora de sua aldeia, falar outra língua, adquirir novos hábitos e mesmo construir família fora de seu povo. Ainda assim, ele nunca vai deixar de ser quem é, pois ele possui uma identidade própria e específica que o torna diferente dos demais. Isso me faz lembrar do conceito de transfiguração étnica de Darcy Ribeiro (2010). Dentre outras coisas, o autor ressalta que nem mesmo as transformações étnicas impostas pelo processo colonizador – que obrigaram muitos índios a deixarem suas aldeias para se instalarem nas periferias das cidades – puderam fazer com que os indígenas deixassem de ser aquilo que são; basta que eles vejam, ouçam ou lembrem-se de algo de sua aldeia para que sejam transportados imediatamente ao seu lugar de origem.

Assim, finalizo este capítulo citando o que disse a também indígena Vanessa Watts-Powless (2017, p. 19):

[C]omo pessoas indígenas, a comunicação com Lugar-Pensamento (cerimônias com a terra, território, as quatro direções etc.) não é apenas uma obrigação, ela assegura nossa capacidade contínua de agir e pensar de acordo com nossas cosmologias. Evitar estas práticas nos ensurdece. Não é que o mundo não humano deixe de falar, mas nós passamos a compreendê-lo cada vez menos. É por isso que, apesar de quinhentos anos de colonialismo, nós ainda não estamos completamente colonizados e nós ainda continuamos a lutar; nós temos dentro de nós a capacidade de nos comunicarmos com a terra, mas a nossa agência como povos indígenas foi corrompida no interior da estrutura colonial.

CAPÍTULO III – UM OLHAR SOBRE O COSMOS: RELAÇÕES ENTRE HUMANOS E NÃO-HUMANOS



Foto 06: Pessoas e animais convivem nas aldeias apurinã.

Nós Apurinã estamos na terra desde o começo do mundo, como meu pai me contou, como meu avô contou para ele, como meu bisavô contou para meu avô [...]. Tsura, nosso criador, deu vida às pessoas e tudo que existe no mundo: aqueles que vivem na terra, aqueles que vivem na floresta, aqueles que vivem na água e ainda aqueles que vivem no ar. Desde então, aprendemos a cuidar das coisas que ele deixou desde o primeiro dia, retirando da natureza somente o necessário como ele nos ensinou; respeitando sua criação, porque até os animais fala com nós e merece respeito. Muitos desses animais são nossos próprios parentes. Tsura também deu para os Apurinã o conhecimento que permite saber quando eles são animais que podemos matar para comer, e quando nós devemos respeitar como nosso parente. Por isso tudo que faz mal a nossa cultura, também faz mal os ensinamentos de Tsura. (Katãwiry, agosto de 2014, Rio Branco-AC)

Prólogo

A antropologia é uma disciplina ocidental que tem como um de seus principais objetos de estudo os povos indígenas, cujas diferentes sociedades são tomadas como campos de investigação e análise. Essa disciplina ancorou na dualidade natureza/cultura uma concepção para situar o homem em relação ao meio em que vive, descrevendo e analisando seu comportamento e suas relações. A palavra “homem”, aqui, não indica apenas a figura masculina, mas, antes, remete ao conceito de humanidade.

De acordo com o antropólogo Tukano Francisco Sarmiento (2017c, 2018), a antropologia contemporânea carrega a noção de natureza/cultura como metodologia de investigação reflexiva ou como forma de análise dos limites da cultura, enxergando nas sociedades não-ocidentais o lugar em que essa fronteira pode ser percebida. Isso porque, nessas sociedades, as pesquisas antropológicas não teriam encontrado a concepção dualística de natureza e cultura, mas, sim, uma diversidade de variações, nas quais as duas coisas estariam em continuidade, integradas ou em relação.

Segundo Phillipe Descola (2010), nos últimos tempos os especialistas têm mostrado que a cesura entre a natureza animal e a cultura dita humana não é tão absoluta quanto se poderia imaginar. No entanto, a estrutura dualística da antropologia parece persistir em seu ímpeto de classificação, talvez devido ao rendimento que proporciona às discussões. Já no nascimento da antropologia, a centralidade da oposição da natureza e da cultura era manifesta. No contexto da expansão colonial, o mundo ocidental se deparou com povos que tinham maneiras diferentes de se relacionar com animais, plantas, astros e ambientes. Surgiu, então, a etnologia, com a preocupação de explicar as formas de pensamento que pareciam não estabelecer demarcações definidas entre o humano e o não-humano (SARMENTO, 2018).

A relação entre humanos e não humanos é tema central deste capítulo, cujas reflexões resultam de minhas inquietações a respeito do assunto, tanto enquanto indígena como enquanto indígena antropólogo – ou seja, no vértice da dicotomia entre os conhecimentos indígenas e não-indígenas, situado no cruzamento entre diferentes pontos de vistas acerca da criação do universo.

Para essa discussão, do ponto de vista metodológico, o maior desafio está naquilo que considero um “benefício” que a minha perspectiva particular pode oferecer, assim como a de outros pensadores indígenas. No meu caso, minha vivência, experiência acadêmica e profissional tem me possibilitado estar em diferentes contextos e temporalidades – como visto no primeiro capítulo. Disso, entretanto, emergem

inúmeros desafios, como o de perceber tanto o olhar a partir de dentro (contexto apurinã) como o olhar de fora (contexto ocidental) e, ao mesmo tempo, fazer um exercício de relacionar ou conectar esses dois olhares: do indígena e também do antropólogo, ou do indígena antropólogo.

À vista disso, terei que me esforçar em fazer uma leitura a partir de novos olhares, considerando sobretudo a discussão proposta neste capítulo. Nesse sentido, buscarei refletir dentro de minha própria posição, como indígena e pesquisador, a fim de criar uma relação entre os conhecimentos aprendidos com o meu e com outros povos indígenas e aqueles adquiridos no mundo do branco. De todo modo, o esforço é para que os diferentes conhecimentos caminhem juntos e sejam complementares.

Assim, neste capítulo, na tentativa de trilhar um caminho paralelo ao da discussão conceitual, voltarei minha abordagem a aspectos comuns às concepções de mundo dos Apurinã e de alguns outros povos indígenas, considerando o caráter das relações entre os humanos e não humanos e seus desdobramentos para tecer uma discussão sobre os acontecimentos sócio-ecológicos da contemporaneidade. Mais à frente, apresentarei a perspectiva do xamanismo apurinã, que tem no *kusanaty* seu expoente e figura emblemática. A partir dessa perspectiva, abordarei a questão ontológica indígena, relacionando-a às ideias de natureza e cultura da antropologia.

Cabe destacar que o uso que faço das categorias “humanos” e “não-humanos” é apenas metodológico e, portanto, não implica que os povos indígenas aqui mencionados de fato operem essa distinção.

3.1. Sobre um olhar indígena

Antes de avançarmos neste capítulo, ressalto que é importante fortalecermos as iniciativas de alguns indígenas, que enfatizam seu próprio protagonismo na produção de informações acerca dos povos indígenas por meio da escrita, de produções audiovisuais e de outras formas de apresentar nossas histórias e modos de viver. Isso certamente irá oportunizar novos olhares, contextos e reflexões e, quem sabe, também novas formas de fazer antropologia.

Acerca do que foi e do que será dito, talvez seja bom lembrar o que diz Vanessa Watts-Powless (2017), indígena canadense do povo Anishnaabe, sobre aquilo que chama de Lugar-Pensamento. Sua concepção de terra parte dos relatos sobre os

primórdios da humanidade, quando a Mulher-Céu³⁴ caiu sobre as costas de uma tartaruga, não apenas tornando-se capaz de criar terra, mas também se convertendo no próprio território. Para a autora, Lugar-Pensamento é uma extensão da condição da Mulher-Céu, de seu desejo e de sua comunicação com as águas e com os animais – de sua agência. Através dessa comunicação, ela é capaz de se tornar a base sobre a qual todas as futuras sociedades serão construídas – a Terra. Nas palavras de Watts-Powless:

Tornando-se terra ou território, ela se torna o designador de como todos os seres vivos irão se organizar sobre ela. Onde as águas fluem e se acumulam, onde montanhas surgem e formam vales, todos se tornam demarcações de quem residirá onde, como irão viver e determinam como se comportarão uns em relação aos outros. Cientistas se referem a isso como ecossistemas ou habitat. Entretanto, se aceitarmos a ideia de que todos os seres vivos possuem um espírito, então isso se estende para além de complexas estruturas dentro de um ecossistema. Significa que seres não humanos escolhem como irão residir, interagir e estabelecer relações com outros não humanos. Então, todos os elementos da natureza possuem agência e essa capacidade não é limitada por ações inatas ou relações causais (WATTS-POWLESS, 2017, p. 05).

A proposta defendida por Vanessa Watts-Powless (2017) é bem sugestiva e reflexiva, além de dialogar com aquilo em que acredito. Seguindo a cosmologia de seu povo, a autora mostra que a terra – ela própria dotada de agência – é o princípio organizador de todos os seres vivos, determinando o lugar de residência de cada espécie ou sociedade e também suas formas de vida e de convivência com as demais. Watts-Powless (2017) nos instiga, ainda, a pensar que todos os existentes do cosmos possuem espíritos. Desse modo, o caráter de suas interações transborda as estruturas complexas, mas mecânicas, dos ecossistemas tais como pensados pela ciência.

Dessa forma, entende-se que ecossistemas e habitats são melhor percebidos como campos de socialidades tecidas por agências, perpassados por estruturas éticas e acordos interespecíficos que implicam capacidade de entender, interpretar e construir relações. Os seres não-humanos são agentes dessas socialidades e influenciam diretamente a maneira como os humanos se organizam em seus ambientes.

Partindo dessa perspectiva, o problema que proponho discutir me parece relevante, pois envolve assuntos que geram preocupação não somente aos povos

³⁴ Na história de criação *haudenosaunee*, a Mulher-Céu ficou curiosa e caiu do céu por um buraco e foi trazida com segurança até a terra por diferentes pássaros que a pousaram nas costas de uma tartaruga. Com a ajuda de outros animais eles foram capazes de criar o território e o princípio da humanidade.

indígenas, mas a toda humanidade. Nesse sentido, a partir de sua pesquisa junto aos Nambiquara, Anna Maria Costa considerou o seguinte:

Para os índios Nambiquara, as súbitas e indesejáveis intempéries da natureza são praticadas por entidades espirituais, habitantes das águas, montanhas, campos, matas e, algumas delas, como dizem os índios, “[...] moram em todo lugar, no espaço. Como o vento que está em toda parte”. Esses seres trazem elementos individualizadores e identificadores e difundem sua existência materializando-se em ações perversas aos vivos, aos mortos e, até mesmo, aos espíritos benévolos que povoam o espaço Nambiquara. Assim, no universo Nambiquara, os humanos encontram-se em relação direta com os seres inumanos – ancestrais ou da natureza – e este último, de índoles distintas: do bem e do mal. O papel intermediador do Wanintesu (pajé) entre o visível e o invisível, por conseguinte, interfere na constante luta pela sua sobrevivência e dos demais Nambiquara (COSTA, 2009, p. 275).

Na cosmologia apurinã, vê-se que Tsurá, ao criar o cosmos e os seres vivos, pretendia que todos convivessem harmoniosamente, respeitando uns aos outros. Assim foi por algum tempo. Hoje, porém, interesses distintos parecem colocar humanos e não-humanos em lados opostos, o que resulta no surgimento de conflitos e mortes entre eles. Algo parecido é dito entre os Yanomami; nas palavras de Davi Kopenawa, uma das principais lideranças desse povo:

Omama era o único a conhecer os *xapiri* e os deu ao seu filho porque, se morresse sem ter ensinado suas palavras, jamais teria havido xamã na floresta. Por isso fez de seu filho o primeiro xamã. Deixou-lhe o caminho dos *xapiri* antes de desaparecer. Disse a ele estas palavras: [...] com estes espíritos, você protegerá os humanos e seus filhos, por mais numerosos que sejam. Não deixe que os seres maléficis e as onças venham devorá-los. Impeçam as cobras e escorpiões de picá-los. Afaste deles as fumaças de epidemias *xawara*. Proteja também a floresta. Não deixe que se transforme em caos. Impeçam as águas do rio de afundá-las e a chuva de inundá-la sem trêgua. Afaste o tempo encoberto e a escuridão. Segure o céu para que não desabe. Não deixe os raios caírem na terra e acalme a gritaria dos trovões! Impeça o ser tatu canastra *Wakari* de cortar as raízes das árvores e o ser do vendaval *Yariporari* de vir flechá-la e derrubá-las (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 85-86).

Segundo Davi Kopenawa (2015), essas foram as palavras que Omama, o demiurgo do povo Yanomami, deu ao seu filho. Por isso, até hoje os xamãs continuam a defender seu povo e a floresta. Tanto para os Apurinã como para os Yanomami – e, acredito, para muitos outros povos – os seres divinos ou espirituais também protegem os brancos – apesar de serem outra gente – e todas as terras, até as mais distantes.

No entanto, as preocupações e discussões sobre a mudança climática e sobre o aquecimento global vêm crescendo nos últimos tempos. Tais processos têm recebido a atenção de autoridades, cientistas e ativistas, que – dentro daquilo que vem sendo entendido como antropoceno – os tratam como acidentes ecológicos, catástrofes ambientais, fenômenos previsíveis ou imprevisíveis. O fato é que, independentemente das nomenclaturas que esses acontecimentos recebem, eles continuam a ocorrer, acarretando impactos imensuráveis sobre a vida no planeta, muitos dos quais são irreversíveis.

Muitas vezes, o aquecimento global é explicado como uma consequência do excesso de gases de efeito estufa na atmosfera, ocasionado pela queima de combustíveis fósseis, e dos usos inadequados do meio ambiente, como os desmatamentos e as queimadas. Isso leva ao aparecimento mais frequente de terremotos e furações, assim como ao degelo das camadas polares e de altitude, aumento do nível dos oceanos, alteração dos regimes de chuvas em várias regiões e desertificação em outras, extinção de espécies e perda de biodiversidade.

Ao tratar das consequências nocivas da alteração climática, Francisco Sarmiento chama a atenção para o contexto brasileiro:

No Brasil houve nos últimos anos tragédias envolvendo deslizamento de terras e alagamentos na região sul-sudeste e falta de água em outros momentos; no nordeste há aumentos das grandes secas e desertificação do semiárido; a Amazônia, região úmida e com chuvas constantes e periódicas, viu nas últimas décadas as secas de seus inúmeros e grandes rios. Estes acontecimentos acontecem sempre envolvendo danos às populações onde acontecem, com perdas materiais e humanas (SARMENTO, 2017a, p. 02).

Esses eventos estão acontecendo em grande escala e têm ganhado destaque em muitas conferências mundiais que são articuladas e realizadas com o propósito de atenuar a depredação ambiental, como a ECO 92 e a RIO+20. Infelizmente, entretanto, os encaminhamentos propostos nesses e em outros encontros análogos costumam ficar apenas no papel, e poucas medidas são efetivamente tomadas para evitar a destruição do meio ambiente.

Para Vanessa Watts-Powless (2017), a discussão em torno das mudanças climáticas é bem maior que o sentido expresso pelo termo. Ela também envolve – em padrões sistemicamente ligados que podem gerar repetidos e devastadores colapsos do sistema – questões como a enorme carga de produtos químicos tóxicos; a mineração; o

esgotamento de lagos e rios sob e sobre o solo; a simplificação de ecossistemas; grandes genocídios de pessoas e outros seres etc.

De acordo com a autora, as doenças causadas à Mulher-Terra e à Mulher-Céu têm origem no processo colonizador, responsável pelas transformações nos costumes e culturas dos povos indígenas. Nessa perspectiva, a colonização não é um ataque apenas às pessoas e aos territórios. Mais que isso, é um ataque consumado através de uma ignorante e proposital deturpação das cosmologias indígenas, interpretadas pela introjeção de divisores epistemológico-ontológicos estrangeiros. Esse ataque mira, portanto, a *conexão* entre as pessoas e seus territórios: ele mira mundos.

3.2. A criação do universo a partir de olhares indígenas

Como forma de ilustrar a percepção e entendimento indígena sobre a criação do cosmos, vamos adentrar uma discussão acerca do pensamento ameríndio, envolvendo a ideia de natureza e cultura e a relação entre humanos e não-humanos. Para isso, tomarei como ponto de partida a cosmovisão dos povos indígenas Kanamari, Nambiquara e Kaxarari, a fim de perceber o que é comum entre os povos indígenas e o que se diferencia do pensamento do não-indígena.

Usarei, igualmente, noções e proposições antropológicas visando a uma melhor compreensão aos leitores. Acredito ser crucial que nós indígenas apresentemos nosso pensamento aos não-indígenas, para que possamos juntos construir alternativas saudáveis de relações com o planeta. Ademais, isso nos possibilita continuar a valorizar a riqueza de saberes epistemológicos desenvolvidos e adquiridos por nós indígenas; caso contrário, corremos o risco de perdê-la.

3.2.1. Olhar Kanamari sobre a criação do cosmos³⁵

De acordo com a história, Tamakore e Kerak, dois irmãos, dão origem ao mundo kanamari. No “primeiro mundo” era somente Tamakore, e não tinha mais ninguém. Tamakore, então, achou ruim não ter companhia e fez o irmão. Kerak passou a cuidar da casa; fazia comida e buscava água, enquanto Tamakore botava roçado, limpava a roça, pescava e caçava.

³⁵ Para discorrer sobre a criação do mundo na perspectiva do povo Kanamari, do sudoeste do Amazonas – Brasil, utilizei o livro *Frutos do Céu e Frutos da Terra: Aspectos da Cosmologia Kanamari no WARAPEKOM*, de Araci Maria Labiak (2007), que é a publicação de sua dissertação que resultou de pelo menos 17 anos de convivência da autora com os Kanamari. O texto percorre aspectos importantes da cosmogonia kanamari.

Quanto à origem dos humanos: Tamakore estava comendo coco e com os caroços fez inúmeras fileiras. Dos caroços do jaci grande (coco bom), ele deu origem aos Kanamari e, de outros cocos, fez os demais povos indígenas. Em seguida, Tamakore desceu o rio Juruá e, do caroço do *kotse* – um coco que tem um caroço comprido e branco –, criou os não indígenas. Contam os mais velhos, para Araci Maria Labiak (2007), que até hoje os dois irmãos estão por lá. O avião, o motor, a espingarda, tudo isso foi Tamakore que ensinou os não-indígenas a fazer.

Em seguida, Tamakore fez a mata. Depois, fez picada, varadouro, rodagem; aí, Tamakore rezou e botou água nos caminhos; em seguida fez os bichos, fez tudo que é bicho. Os peixes grandes foram feitos da casca de seringueira, e os pequenos, da folha. E aí, tudo que é rio e igarapé fica cheio de peixe. Botou duas *peda* (onça pintada), um macho e uma fêmea, para tomar conta desses ecossistemas, e assim ampliou a todas as classes de seres vivos, para ninguém estragar ou matar além do que vai consumir (LABIAK, 2007, p.152-154).

Tamakore é tido como aquele que tudo sabe, e Kerak como aquele que está aprendendo com o irmão. Para os Kanamari, a ação de Kerak é de alguém que, antes de saber o bastante, busca mudar a direção das coisas dentro do processo de criação. Os erros e confusões que não puderam ser consertados por Tamakore mantiveram-se para dar trabalho aos humanos. No entanto, Kerak é o principal personagem de socialização das coisas e dos humanos. Sua ação produtiva de agente socializador possibilita a passagem da humanidade do “primeiro mundo” para o mundo atual (LABIAK, 2007, p.43).

3.2.2. Olhar Nambiquara sobre a criação do cosmos³⁶

As narrativas míticas dos Nambiquara indicam que uma intempérie da natureza – ocasionada pela interferência de *Waluru*, um espírito malfeitor –, provocou uma grande inundação, quando as águas de dois rios se juntaram, destruindo o mundo. Depois de um tempo, o Sol (*Iraladndekisu*) e a Lua (*Ilakisu*) reapareceram, mas já não existiam mais seres humanos, somente animais. No interior de uma pedra (*txahlxisu*) incólume ao dilúvio – de formato semelhante a um “urubu de chifre”, conforme associam os indígenas –, passou a viver o povo Nambiquara. Ali eram propagadas a alegria, a saúde,

³⁶ Tomo como base aqui as histórias descritas pelos Nambiquara sistematizadas pela antropóloga Anna Maria Ribeiro Moreira da Costa (2009) em sua tese intitulada *O Homem Algodão: Uma etno-história Nambiquara*.

a beleza e a eternidade. Do lado de fora, pássaros, mamíferos, répteis, insetos e outras espécies de seres vivos grassavam nos campos e matas.

Muito curioso, o macaco japuça (*hosxasitisu*), também conhecido por guigó, zogue-zogue ou *sauá*, passava a maior parte do tempo a esperar que alguém resolvesse sair. Sol a sol, ali permaneceu, de modo que a pelagem de seu lombo chegou a ficar avermelhada. O macaco, então, pediu à cotia para roer a pedra. Sem sucesso, convidou a anta, que tentou, inutilmente, quebrá-la. E, assim, muitas tentativas infrutíferas foram feitas por outros animais. Ante a iminente desistência dos companheiros, a andorinha da mata (*kualihahaitalisu*) aproximou-se daquele alvoroço para ver o que estava acontecendo. Também curiosa em saber quem estava dentro da pedra, ela tomou a frente; com uma lança, pegou velocidade e rachou a pedra ao meio. Para a surpresa de quem estava do lado de fora, pessoas saíram do interior da pedra. A andorinha da mata retirou um casal e lhe indicou um lugar para morar e constituir família; chamou outro casal e o encaminhou para outra direção (COSTA, 2009, p.125-126).

Reiterando o que já foi dito, as cavernas e montanhas encontram-se referenciadas na gênese do mundo Nambiquara (Costa, 2009, p. 240). Segundo Anna Maria Costa (2009), os animais têm origem semelhante à dos humanos, isto é, saíram do interior de uma pedra, disseminando-se no mundo. Quando a montanha se quebrou, alguns morreram, outros saíram feridos, mas muitos escaparam vivos.

Os espíritos dos mortos permaneceram na montanha, onde se encontram até hoje e para onde vão todos os Nambiquara quando morrem (OBERG, 1953, p.96). Por essa razão, as montanhas e cavernas são moradas de personagens míticos, que convivem com os espíritos dos mortos (COSTA, 2009, p.235).

Talvez os leitores percebam uma dialética fundadora similar a permear essas narrativas. Outros povos pensam coisa semelhante – por exemplo: para nós Apurinã, a tese inicial deriva do preceito da Coruja; da desobediência de Yakuneru, surge a antítese; a síntese, por sua vez, é apresentada pelo nascimento de Tsura³⁷ (cf. Capítulo II).

Argumentei alhures (CÂNDIDO, 2012) que é necessário lançar mão de nossos próprios conhecimentos e epistemologias para que possamos compreender ou contextualizar no nosso mundo quaisquer aspectos políticos, socioculturais ou

³⁷ Tsura veio à existência quando sua mãe, Yakuneru, ficou grávida de um inseto; mais tarde, ele foi responsável pela criação de um novo mundo (cf. Capítulo II).

ambientais da contemporaneidade. Em nossos conhecimentos, certamente encontraremos princípios que se referem às formas de pensamento, cujas representações operam nos meandros da vida coletiva, formando nossa concepção sociocultural.

3.2.3. Olhar Kaxarari sobre a criação do cosmos

Nesta seção, veremos o que o senhor José César, do povo Kaxarari³⁸, me ensinou sobre *Anukyly* (Caverna Grande ou Caverna da Imortalidade), na ocasião em que me falou de como chegar à terra de imortalidade.

De acordo com José César, *Anukyly* é um dos ambientes que constitui o *Maxalauê* (universo cósmico) e é tido pelos Kaxarari como um espaço sagrado. Para alcançá-lo, faz-se necessário seguir certas orientações, as quais me foram descritas da seguinte maneira:

Primeiramente um pajé forte deve indicar uma pessoa que nunca teve relações sexuais, que ainda seja limpo. Além disso, essa pessoa vai ter que aprender os conhecimentos dos pajés e fazer tudo que ele disser, assim ele pode levar nosso povo para um lugar bom. A porta da caverna grande é protegida pelo um enorme mapinguari, ele é muito feio (risos). Essa pessoa que irá à frente levando o povo vai ser examinada pelo mapinguari para ver se ele está fazendo as coisas certas como seu guia ensinou. Se ele não obedeceu, ele não consegue nem entrar na caverna, mas se ele fez tudo certinho, pode seguir a diante. Lá na frente ele vai encontrar uma onça pintada, a onça só vai deixá-lo passar se oferecer *kupá* [rapé] para ela. Mais lá na frente, vai encontrar uma lagarta muito grande, o corpo dela é cheio de pelos e espinhos, que servem para atacar e matar a pessoa que está guiando o povo, caso esta pessoa não esteja seguindo a orientação do seu guia. A última coisa ruim, que a pessoa vai encontrar, é o espírito mal esse vai fazer de tudo para enganar as pessoas. Vai até dizer que não existe nada depois dele, que tudo é mentira, e ainda ensina o caminho errado [...]. Quando todos chegam ao seu objetivo, logo as pessoas de lá trazem uma bebida parecida com a caiçuma [vinho de macaxeira] que nós bebemos aqui nesta terra. Depois que as pessoas tomam essa bebida, elas logo dormem e, depois que se acordam, já se sentem fortes de novo... E, daí para frente, o corpo de quem conseguiu entrar na caverna torna-se imortal, elas também se esquecem das pessoas e da vida que tinham nesta terra, inclusive de seus familiares (José Cesar Kaxarari, maio de 2013, TI Kaxarari).

³⁸ O povo indígena Kaxarari pertence à família linguística Pano e vive na Terra Indígena Kaxarari, localizada na vila Extrema, no estado de Rondônia. Sua população é de aproximadamente 450 pessoas, distribuídas em sete aldeias. Conversei com o senhor José Cesar em 2013, enquanto trabalhava na Coordenação Regional do Alto Purus/FUNAI, momento em que contribuí para a realização de fiscalização no território Kaxarari.

Pouco depois, José César me disse: “Meu parente, essa caverna não fica longe desta aldeia onde estamos. Se nós sair daqui amanhã às cinco horas, quando for duas horas da tarde chegamos lá!”.

Para muitas pessoas, essa e outras histórias não existem senão no imaginário de quem as conta e não têm relevância científica. Entretanto, dentro da realidade dos povos indígenas, essas histórias têm valor, pois seus ensinamentos são muito significativos. Para mim, por exemplo, a partir do momento em que eu deixar de enxergar os significados e relações retratadas em nossas narrativas tradicionais, será difícil continuar acreditando nos ensinamentos que recebi de meus pais, tios e avós.

Sobre essa forma de compreensão, retorno aqui aos Nambiquara. Segundo Anna Maria Costa (2009), esse povo conta que:

[...] um homem, ao transformar-se em urubuzinho, saiu da pedra por um pequeno orifício. Do lado de fora, avistou muitas coisas bonitas e, ao retornar, trouxe flores, demonstrando ao mesmo tempo alegria e tristeza, mas não deixou de enfatizar que o interior da pedra é feio e lá fora é bonito. Isso contagiou os demais e todos quiseram sair. Nessa ocasião, um homem bem velho falou que sair era mau, que lá fora as pessoas morrem, mas o que disse, foi desconsiderado pelos demais. Depois do pica-pau abrir a pedra, todos saíram, menos o velho. E como lá dentro ninguém morre o velho ainda hoje está lá. (COSTA, 2009, p. 237).

É possível identificar fundamentos comuns a essas narrativas indígenas. Seu início sempre retrata a destruição de um mundo para a criação de outro. Além disso, a presença de mais de um demiurgo (tema da gemelidade) é recorrente, bem como a existência de um lugar onde nada perece e o encantamento por esta terra em que vivemos. Entretanto, o ponto que mais chama a atenção é a relação de respeito entre os indígenas e os demais seres vivos, marcada por uma parceria de interdependência e de interesse mútuo.

Acima, vimos o mundo a partir da perspectiva de sua criação. Na seção seguinte, nos voltaremos a pensar ações que transformam o mundo num sentido contrário àquele da criação percebido por nós indígenas, isto é, ações que trazem desarmonia entre os humanos e os demais seres.

3.3. Os grandes empreendimentos: desenvolvimento ou destruição?

Sabemos dos inúmeros empreendimentos geradores de grandes impactos que já foram instalados pelo país e também de outros que estão em processo de instalação ou que

estão licenciados pelos órgãos responsáveis. Há, ainda, aqueles cujos projetos estão prontos, à espera dos processos administrativos no âmbito do licenciamento ambiental.

Por outro lado, sabemos também dos prejuízos que esses empreendimentos já causaram, estão causando e certamente ainda vão causar ao meio ambiente e às comunidades direta e indiretamente afetadas por eles, no que concerne aos meios biótico e abiótico. Além disso, a instalação desses projetos impacta os lugares sagrados e as agências espirituais cuidadoras desses espaços, as quais são facilmente desrespeitadas pelas construções de hidrelétricas, ferrovias, rodovias etc. No fim, o conjunto desses processos políticos, técnicos e administrativos inviabiliza a vida desses lugares e de seus residentes.

Como exemplos de eventos que transformaram, de forma drástica, os lugares e as vidas que os habitam, podemos citar a instalação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte na bacia do Xingu no Pará e os rompimentos, em Minas Gerais, da Barragem de Fundão em Mariana (2015), e mais recentemente, da Barragem de Brumadinho (2019).

O rompimento da barragem de Fundão será lembrado como o maior crime ambiental ocorrido no Brasil³⁹. Esse desastre ocasionou a morte de 19 pessoas, além de perdas e prejuízos irreversíveis e imensuráveis, como a morte do rio Doce. Nesse rio, havia 98 espécies de peixes – 13 delas não existiam em nenhum outro lugar e 11 estavam em risco de extinção –, as quais foram atingidas pelo massacre. Muitas pessoas também perderam suas moradias e familiares; aqueles que eram ribeirinhos, pescadores ou membros de comunidades tradicionais perderam também seu meio de vida, que dependia do rio Doce.

Um ano depois do rompimento da barragem de Mariana, uma reportagem de televisão mostrou que a lama tóxica provocou a morte de um considerável número de pessoas, destruiu a cidade e provocou danos irreparáveis à flora e à fauna. Ao longo de todo o curso do rio Doce, corriam resíduos químicos, que chegavam até o mar atravessando zonas protegidas Mata Atlântica. Além disso, houve um efeito imediato no abastecimento público de água da região. O mais grave é que todos esses danos poderiam e deveriam ter sido evitados.

³⁹ A barragem de Fundão está localizada no distrito de Bento Rodrigues a 35 km do centro do município de Mariana, Minas Gerais. O caso ocorreu na tarde de 05 de novembro de 2015, quando se rompeu uma barragem de rejeitos de mineração, cuja responsável era as empresas Samarco Mineração S.A., um empreendimento conjunto das maiores empresas de mineração do mundo, a brasileira Vale S.A. e a anglo-australiana BHP Billiton.



Foto 07: Rompimento da Barragem de Mariana (retirada da internet em 2019).

Hoje já se passaram três anos e a água do rio Doce jaz sem a mínima condição de ser consumida. Segundo um grupo de biólogos pesquisadores da Universidade de São Paulo (USP), o rio Doce levará no mínimo 200 anos para se recuperar⁴⁰. Além disso, 80% das famílias que seriam indenizadas como vítimas desse crime ainda não tiveram seu recurso efetivamente garantido – o que se deve à morosidade dos processos judiciais e leva algumas a viver de favores ou em situação de mendicância.

A Usina Hidrelétrica de Belo Monte – instalada no rio Xingu, município de Altamira, no Pará – é um empreendimento de grande impacto negativo sobre as comunidades locais, incluindo nove povos indígenas⁴¹. Trata-se de um projeto gigantesco, capaz de gerar energia suficiente para abastecer, sozinho, 40% de todas as

⁴⁰ Informação conferida dia 24 de janeiro de 2019 no Jornal Nacional da Rede Globo.

⁴¹ Indico alguns dos impactos que os estudos sinalizam: a Hidrelétrica vai comprometer o escoamento natural do rio, o que pode afetar gravemente a flora e a fauna local; a obra pode destruir igarapés que cortam cidades importantes do interior do Pará, como Altamira e Ambé; áreas de agricultura de pequeno porte serão inundadas e muitos produtores já perderam seu chão; o transporte fluvial pode ficar comprometido em algumas áreas, isolando totalmente centenas de comunidades ribeirinhas; o alagamento permanente de áreas deverá destruir milhões de árvores e comprometer a vida de muitas espécies de peixes; o projeto pode aumentar a pressão por desapropriação de terras indígenas, protegidas por lei. Além disso, especialistas dizem que as outras usinas hidrelétricas do Brasil são subutilizadas e que a otimização das existentes poderia dispensar a construção de uma obra tão danosa ao meio ambiente.

residências brasileiras⁴². A UHBM, empresa responsável pela construção de Belo Monte, é a quarta maior do mundo e a maior do Brasil. A instalação da Usina deu-se à despeito de inúmeras manifestações contrárias de ambientalistas e de povos indígenas, que promoveram grandes mobilizações a nível nacional e internacional, envolvendo artistas, personalidades e ONGs.

Em um desses eventos, 62 lideranças indígenas de diversas aldeias, tendo à frente o cacique Raoni Metuktire do povo Kayapó, disseram:

Já sofremos muitas invasões e ameaças. Quando os portugueses chegaram ao Brasil, nós, índios, já estávamos aqui. E muitos morreram, e perderam enormes territórios, perdemos muitos dos direitos que tínhamos, muitos perderam parte de suas culturas, e outros povos sumiram completamente. Hoje estamos aqui brigando pelo nosso povo, pelas nossas terras, mas lutamos também pelo futuro do mundo. Nosso açougue é o mato, nosso mercado é o rio. Não queremos mais que mexam nos rios do Xingu e nem ameacem mais nossas aldeias e nossas crianças, que vão crescer com nossa cultura. Não estamos pensando só no local onde querem construir a barragem, mas em toda a destruição que a barragem pode trazer no futuro⁴³.

Desde o leilão da Usina em 2010 até agora, foram atendidos apenas 15% dos compromissos de proteção territorial dos povos indígenas – fato que concede ao empreendedor (Norte Energia) o título de campeão em inadimplência socioambiental. Isso nos é revelado pela nota técnica do Instituto Socioambiental, resultado de mais de um ano de análise e investigação sobre o cumprimento das medidas de prevenção, mitigação e compensação de impactos relativos aos direitos territoriais nas 12 Terras Indígenas afetadas pela obra.

No dia 25 de janeiro de 2019, rompeu-se a barragem da empresa Vale S.A. localizada na comunidade Córrego do Feijão, em Brumadinho, Minas Gerais. Várias construções foram engolidas pela lama formada por rejeitos de minério⁴⁴. Foram centenas de mortes confirmadas e centenas de desaparecidos. Segundo relatório da ONU, a pior tragédia por rompimento de barragem dos últimos 34 anos foi na Itália, em 1985, quando 267 pessoas morreram. Em Brumadinho, esse número pode ser ultrapassado. Assim, o Brasil pode vir a se tornar a sede da pior tragédia humana

⁴² <https://www.guiadacarreira.com.br/educacao/usina-hidreletrica-belo-monte> e <https://www.socioambiental.org/pt-br/tags/belo-monte>.

⁴³ <https://www.guiadacarreira.com.br/educacao/usina-hidreletrica-belo-monte>.

⁴⁴ <https://noticias.band.uol.com.br/noticias/brumadinho-numero-de-mortos-em-rompimento-de-barragem-sobe-para-84.html>.

provocada por rompimento de barragens das últimas três décadas. Contudo, na data em que escrevo este texto ainda é cedo para tecer mais comentários a respeito desse caso.

Ao trazer esses casos emblemáticos, minha intenção é apresentar a percepção indígena sobre esse tipo de evento. É nesse sentido que encaminharei a discussão.

Logo que os veículos de comunicação noticiaram o rompimento da barragem do Córrego do Feijão em Brumadinho-MG, eu estava escrevendo este capítulo. Nesta e em outras tarefas, meu pai é meu principal interlocutor; assim, corri até sua casa e indaguei: “Pai, o senhor viu o que aconteceu em Minas Gerais?”, ao que ele respondeu prontamente:

Aquilo foi meu avô Maruky mexendo os braços, ele está com raiva de tanto ser insultado, estão colocando muitas coisas sujas em cima dele e de sua casa. Quando o cachorro tem muitas sujeiras sobre seu corpo, ele se sacode até expulsá-las, a mesma coisa acontece com os pajés. A diferença é que os pajés destroem o que eles querem com seu poder e os cachorros, não (Katãwiry, janeiro de 2019, Rio Branco-AC).

A fala de Katãwiry explicita o contraste entre a proposta de Tsuru para os Apurinã e o presente de sofrimento e extermínio das vidas que habitam *Itxupa* (Terra): enquanto o demiurgo dos Apurinã cuida e respeita sua criação, um grupo de *kariua* (não-indígenas) perdido na terra, segundo visão de nosso povo, vem fazendo o contrário.

Não apenas meu povo vê as coisas dessa forma, mas também outros povos indígenas. Vejamos, por exemplo, o que diz o povo Kisêdjê:

Os brancos estão provocando os espíritos da natureza, estão destruindo todas as florestas e a natureza. E os espíritos não estão gostando disso, e já começaram a se vingar. Nós indígenas sabemos disso há muito tempo, mas somente agora os cientistas de vocês estão descobrindo essa verdade, chamando de mudanças climáticas (AIK– Associação Indígena Kisêdjê)⁴⁵.

Durante a II Conferência da Ayahuasca sediada na capital acreana Rio Branco, entre os dias 17 a 21 de outubro de 2016, pude ouvir do líder espiritual do povo

⁴⁵ Esse é um dos trechos da carta produzida pelos Kisêdjê durante uma assembleia da Associação Indígena Kisêdjê (AIK), realizada em 27 de outubro de 2015, dirigida a ex-presidente da república, Dilma Rousseff. Naquele momento o povo Kisêdjê manifestava sua indignação contra a aprovação da Proposta de Emenda Constitucional (PEC/215), que uma vez aprovada, destrói os direitos constitucionais e originários dos povos indígenas.

Ashaninka, Benki Pyãko, algo que completa e ao mesmo tempo reitera o que foi dito pelos Kisêdjê:

Todos os seres humanos, seja ele índio ou branco, têm a responsabilidade de cuidar e zelar pela criação de Pawa [demiurgo do povo Ashaninka], principalmente da terra em que vivemos, porque é dela que retiramos o alimento, a água que bebemos, o ar e oxigênio que respiramos, sendo estes elementos vitais para nossa sobrevivência. Mas o que temos visto nas últimas décadas são pessoas querendo destruir tudo isso [...]. Mas não se enganem, porque todos aqueles que estão causando esse sofrimento e destruição à natureza também serão destruídos por ela (Benki, palestra em novembro de 2016, Rio Branco-AC)⁴⁶.

As explanações indígenas revelam uma relação com o meio bem diferente da relação dos não-indígenas. Cabe, portanto, indagar: seriam as catástrofes ambientais de fato redutíveis ao que os cientistas chamam de mudança climática, perturbação ambiental, degradação ecológica ou outro termo análogo? Não estaríamos, talvez, diante de manifestações de potências invisíveis ou espíritos guardiões contra aqueles que os agridem?

Vejamos uma narrativa a respeito da onça – animal que, para muitos povos indígenas, é um dos protetores dos ambientes – que os Kanamari contaram a Araci Maria Labiak (2007):

Um dia um índio estava procurando alimento e encontrou as onças tomando conta dos igarapés, elas falaram para o índio: “peixe é bom para comer e você pode flechar, mas somente um pouco para não estragar; deve flechar apenas os grandes e de maneira certa para não ir embora ferido e depois morrerem; além disso não pode falar pra ninguém”. O homem seguindo a ordem das onças, flechou uma pequena quantidade de peixe e levou pra casa, sua mulher preparou o pescado e convidou seu compadre para comer. No dia seguinte o compadre insistiu para o índio dizer aonde ele havia pescado os peixes, sem resposta do amigo, saiu mata adentro em busca de encontrar o local, mas de tanto caminhar, encontrou com as onças na beira do igarapé. Quando chegou lá, enganou as onças dizendo que o índio tinha contado o segredo pra ele, mesmo com raiva a onça permitiu que ele flechasse, mas não estragasse os peixes. O homem flechou por duas vezes e não conseguiu pescar os peixes, e eles foram embora doentes. Aí as onças ficaram zangadas e comeram o homem, e ele virou cigana (ave da região amazônica). Dias depois o mesmo ocorreu com o índio que supostamente tinha contado o segredo. Hoje os dois compadres andam sempre juntos comendo peixe nos lagos e igarapés (LABIAK, 2007, p. 154).

⁴⁶ Essa fala de Benki Pyãko foi colhida durante a II Conferência Internacional da Ayahuasca realizada em novembro de 2016 em Rio Branco-AC. Benki vive numa aldeia ashaninka localizada às margens do Rio Amônia, afluente do Rio Juruá, município de Marechal Thaumaturgo no Acre. Para os Ashaninka, *Pawa* é o responsável pela criação do mundo, como contam suas narrativas míticas.

Essa citação traz inúmeras reflexões e se encaixa exatamente naquilo para o que desejo chamar a atenção. O demiurgo instituiu as onças como provedoras e protetoras dos rios e igarapés, e assim fez em toda floresta. As pessoas devem ter cuidado ao usar os recursos desses ambientes; ainda que eles estejam à disposição, não se deve desperdiçá-los. As tradições indígenas nos ensinam a observar esse cuidado, assim como nos mostram as consequências de ignorá-lo.

Em depoimento colhido por Anna Maria Costa (2009, p. 133) durante sua pesquisa junto aos Nambiquara, Lourenço Kintãulhu mostrava-se indignado com a chegada de fazendas e de outros males trazidos a seus territórios pelos não-indígenas. Ao ser indagado pela pesquisadora sobre as reações dos espíritos a essa proximidade, Lourenço respondeu “que estavam muito zangados e que, pelo barulho dos carros, caminhões, motores e muitas conversas, alguns não estavam mais ali”.

Os exemplos desse modo de percepção são inumeráveis entre os povos indígenas. Para os Yanomami, de acordo com Davi Kopenawa (2015):

Os *xapiri* [ancestrais animais ou espíritos xamânicos que interagem com os xamãs de seu povo] são verdadeiramente muito numerosos. Eles não terminam nunca de vir até nós, sem número e sem fim. Eles são as imagens dos animais que habitam a floresta, com todos os seus filhotes [...], eles têm nomes de animais, mas são seres invisíveis que nunca morrem, que mesmo diante das epidemias do homem branco, que tenta devorá-los a qualquer custo, eles nunca desaparecerão (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 320).

Ao longo deste capítulo, tenho trazido exemplos do que dizem diferentes povos indígenas. A partir deles, pode-se perceber que as visões de mundo indígenas guardam semelhanças, à medida que estão permeadas por uma ética que informa as relações entre as pessoas e o meio em que vivem. Nesse sentido, suas dimensões filosóficas recusam o naturalismo e, assim, transbordam a ontologia ocidental e seu aparato conceitual.

Para os Tukano, de acordo com Francisco Sarmiento (2017a), os *wai mahsã* são espíritos das camadas cósmicas e, portanto, invisíveis para no cotidiano ou às pessoas comuns; mas visíveis, ou melhor, compreendidos pelos especialistas cerimoniais. Tais seres podem ser donos de lugares de diversos ambientes e, assim, donos dos animais que habitam esses lugares. Ao se entrar nesses locais, capturando ou predando os animais sem uma licença cerimonial prévia, cuidado ou respeito, os *wai mahsã* podem lançar doença ou morte aos humanos por meio do consumo desses animais. Porque

animais habitam esses espaços que têm elementos perigosos, eles devem ser descontaminados antes do consumo humano. Assim explica o autor:

Pode-se entender isso também pela noção indígena de que os animais devem ser descontaminados de seus elementos perigosos ou venenosos que causam doença, mas que esses mesmos elementos são deixados nos animais pelos *wai mahsã* como uma via preparada para causar doença ou vingança, tanto é que ao se fazer a assepsia xamânica (negociação, troca, pedido de licença, etc., com os *wai mahsã*) os animais e frutas comestíveis são tornados aceitáveis ou descontaminados para o consumo sem mais as qualidades malélicas (SARMENTO, 2017a, p. 10).

De modo análogo, outro antropólogo Tukano, João Paulo Barreto (2013, p. 69), ressalta que é característico aos *wai mahsã* (espíritos que habitam os locais cósmicos) promoverem a sociabilidade entre seus pares, realizando festas, encontros e cerimônias. Quando suas residências são ameaçadas ou destruídas pelos humanos, eles se revoltam, lançando doenças e seduzindo e raptando as mulheres para seus domínios. Isso tudo aponta para uma questão importante e necessária para a vida no mundo: a manutenção de boas relações que devem existir entre os humanos e não humanos. Deve haver compromisso em certos comportamentos ou boas maneiras. Conforme destaca o autor:

O espaço-terra, espaço-água, espaço-floresta e espaço-aéreo são as casas dos seres invisíveis (*Wai-mahsã*), contudo, para fazer uso e mesmo circular por esses espaços (casas), os humanos precisam pedir “licença” a eles. Caso isso não seja feito, os *Wai-mahsã* se voltam furiosos contra as pessoas podendo lhe causar doenças que podem levar à morte (BARRETO, 2013, p: 71).

Desse modo, não é difícil notar que uma parte da humanidade está arruinando o planeta e que isso traz consequências a todas as populações. Meu pai me disse uma coisa que me fez pensar muito. Falou que “quando Tsura fez a terra, ele percebeu que ela estava nua e envergonhada, por isso ele criou as árvores para vesti-la, mas os *kariu* (não-indígenas) estão tirando sua roupa e com isso, muitas vidas estão sendo destruídas, inclusive a deles” (Katãwry, novembro de 2016, Rio Branco-AC).

Muitas narrativas e manifestos dos indígenas alertam sobre as possíveis consequências de trata-se mal o meio ambiente. Relembrando mais uma vez os Kisêdjê: ao buscar chamar a atenção da sociedade nacional envolvente, eles notam que: “[...] nós indígenas sabemos disso há muito tempo, mas somente agora os cientistas de vocês estão descobrindo essa verdade, chamando de mudanças climáticas...” (AIK –

Associação Indígena Kisêdjê, 2015, p. 3). Sobre isso, Tânia Stolze Lima (2005) observa que, de acordo com a cosmologia dos Yudjá com quem trabalhou,

[a] futura destruição do cosmos é uma possibilidade que se afirma. Indício da longa história de degeneração do cosmos primordial, a escassez de céus suplementares caracteriza o cosmos atual como o último. Seu desmoronamento representaria o fim dos tempos, pois os sobreviventes hipotéticos que buscassem abrigo aos pés de rochedos não poderiam reorganizar sua vida em um mundo descoberto, que se abriria ao vazio e às trevas, um não-mundo. “Os céus estão acabando, não há mais outro céu além deste, não há senão trevas para além do céu – é disso que temos medo”, observou Kadu (LIMA, 2005, p. 58).

Mobilizo essas perspectivas porque muitos cientistas procuram explicar os fenômenos naturais por meio de suas teorias que partem de uma noção não espiritualizada de natureza – muitas das quais sequer levam em conta as ações antrópicas provocadas pela sociedade ocidental. Eles podem ter razão em muitas de suas conclusões, mas há perguntas que eles não se fazem, porque elas não cabem em sua ideia de mundo e de conhecimento. Nesse sentido, meu esforço será chamar a atenção para o que os povos indígenas dizem acerca desse assunto.

No livro *A Queda do Céu* (2015) – composto por falas do xamã yanomami Davi Kopenawa que foram transcritas e organizadas pelo antropólogo Bruce Albert –, Kopenawa nos alerta, retratando a possível destruição do meio ambiente e, conseqüentemente, da humanidade pela ganância do pensamento e das ações da sociedade ocidental. A mensagem do xamã é baseada nos ensinamentos deixados por Omama, o demiurgo do povo Yanomami, que disse aos primeiros antepassados desse povo:

Vocês viverão nesta floresta que criei. Comam os frutos de suas árvores e cacem seus animais. Abram roças para plantar bananeiras, mandioca e cana-de-açúcar. Deem grandes festas! Convidem uns aos outros, de diferentes casas, cantem e ofereçam muito alimento aos seus convidados! Não disse a eles: abandonem a floresta e entreguem-na aos brancos para que as desmatem, escavem seu solo e sujem os rios! (KOPENAWA & ALBERT, 2015:76-77).

Para Davi Kopenawa (2015), é preciso comunicar esses conhecimentos para fora, demonstrando os fundamentos do pensamento de seu povo. Ele continua dizendo:

Por isso quero mandar minhas palavras para longe. Elas vêm dos espíritos que me acompanham, não são imitações de peles de imagens que olhei. Estão bem fundo em mim. Faz muito tempo que *Omama* e nossos ancestrais as depositaram em nosso pensamento e

desde então nós a temos guardado. Elas não podem acabar. Se as escutarem com atenção, talvez os brancos parem de achar que somos estúpidos. Talvez compreendam que é seu próprio pensamento que é confuso e obscuro, pois na cidade ouvem apenas os ruídos de seus aviões, carros, rádios, televisores e máquinas. Por isso suas ideias costumam ser obstruídas e enfumaçadas. Eles dormem sem sonho, como machado largado no chão de uma casa. Enquanto isso, no silêncio da floresta, nós xamãs, bebemos o pó das árvores *yãkoana hi*, que é o alimento dos *xapiri*. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade (KOPENAWA & ALBERT, 2015: 77).

Do mesmo modo, o povo Nambiquara mantém uma relação íntima com os espíritos ou seres da natureza. Eles devem conhecer a gênese das coisas que estão no mundo, assim como manter técnicas para interpretar os sinais ou a relação com esses seres, como os modos de atuação xamânica e as interpretações de sonhos, por exemplo. Dessa forma, ainda que nos dias de hoje ninguém mais veja, de fato, o tatu (mítico) a cavoucar, muitos Nambiquara acreditam que os desmoronamentos que ele causou no passado também estão acontecendo no presente e que ele continua às margens dos rios Camararé e Doze de Outubro, território dos Nambiquara (COSTA, 2009, p. 127). Isso porque, para os Nambiquara, esses desmoronamentos não apenas têm uma origem ancestral fixada em sua cosmogonia, mas também continuam presentes nos dias de hoje.

Então, por que não pensar que esses desmoronamentos que hoje ocorrem com frequência em vários lugares do Brasil e do mundo podem ser consequências das cavoucadas do tatu da concepção nambiquara? Partindo desse pressuposto, acredito ser ingênuo falar de mudanças climáticas, aquecimento global, antropoceno ou qualquer evento dessa natureza somente pelo recorte do conhecimento científico sem antes ouvir os povos indígenas, que possuem uma lógica diferente de perceber, interagir e se ver no mundo com os demais seres.

Fica, portanto, evidente que muitos desses eventos recorrentes nas narrativas indígenas não se encontram apenas no passado; eles estão lá, mas também estão aqui, fazem parte de uma concepção de tempo não fixado e que ecoa na vida da atual humanidade. Por exemplo, os Nambiquara acreditam que até hoje existem seus familiares no interior das pedras e que os pajés, em visitas esporádicas a essas localidades, conseguem vê-los e escutar suas vozes (COSTA, 2009, p. 132).

É importante destacar a revelância dos não-humanos para as coisas que emergem na atualidade, sobretudo se levamos em conta a noção de que os seres protetores de outros seres são dotados de poderes punivos, podendo causar a morte de quem os desrespeita. Para os Kanamari, como vimos, os demiurgos Tamakore e Kerak designaram alguns animais para proteger os espaços que compreendem a terra, a floresta e a água. As onças pintadas (*peda*) ficaram responsáveis pelos ambientes aquáticos.

Quando nós Apurinã e outros povos indígenas falamos de assuntos como esse, é porque acreditamos que há uma razão especial pela qual o universo foi criado e dado aos humanos, e que ele contém tudo de que nós precisamos para viver. Apenas nos foi pedido para que utilizássemos somente o que fosse bom e necessária para nossa manutenção; isso, entretanto, não vem sendo seguido e tampouco respeitado.

Assim, nos últimos anos, temos assistido à destruição de territórios que incluem lugares entendidos pelos indígenas como guardados ou sagrados. Estão acontecendo imensas derrubadas de floresta com vistas à construção de grandes empreendimentos, os quais trazem lucro ao mundo capitalista, mas são nocivos aos ecossistemas, populações humanas e seres espirituais por eles afetados.

Essas destruições dos espaços, assim como o esquecimento dos conhecimentos, levam a mudanças ecológicas e de comportamento social que afetam a humanidade. Como acentua Francisco Sarmiento (2017a):

Quando se conversa com os mais antigos que viveram mais os tempos dentro da concepção do calendário tradicional ouve-se da parte deles que “o tempo mudou muito”, “o tempo não acontece mais como antigamente”, “agora não é mais como antes”, que os tempos/dias agora estão “muito quentes” ou que “esquentou muito” etc. Com isso apresentam que as estações não ocorrem mais nos tempos exatos, que as florações e frutificações das plantas não ocorrem mais com regularidade, nem a “piracema” (reprodução dos peixes) acontece em tempos certos, que já não tem mais os peixes, as aves e animais como antigamente, que mesmo as pessoas não vivem mais como antes pois estas estariam também mudando e que surgem doenças desconhecidas para a realidade indígena (SARMENTO, 2017a, p. 04).

De acordo com o autor, entre os anos 2015 e 2016, houve uma terrível seca no rio Negro, a qual levou ao surgimento de milhares de pragas vorazes, a exemplo de lagartas que devastaram as roças de muitas famílias. Naquele período, muitas pessoas recorreram aos conhecimentos tradicionais, como o xamanismo e os benzimentos.

Muitas dessas pessoas tiveram sonhos, em alguns dos quais xamãs e anciões viam esses bichos, que se manifestavam como gente e diziam: “Não nos matem. Nós não somos daqui. Somos gente de lugares muito distantes. É que na nossa terra estamos sofrendo muito [...]. Estamos passando fome” (SARMENTO, 2017a, p. 5).

Nos últimos anos, nós escritores e pesquisadores indígenas, de forma individual ou coletiva, passamos a verificar e refletir, com muita racionalidade, sobre as transformações do meio em que vivemos ou mesmo do planeta a partir do pensamento de nossos povos e do saber de nossas ancestralidades. Sobre isso, Alcida Rita Ramos (2015) considera que:

A presença de indígenas antropólogos muda um contexto histórico, visto que os indígenas deixam de ser apenas produtores de matéria prima etnográfica, interlocutores, informantes ou objeto de pesquisa e passam a ser os próprios analistas e pensadores, trazendo novos olhares para os diferentes assuntos, como capazes de trazer para a academia, novas maneiras de olhar o mundo e formas inovadoras de abordar fenômenos socioculturais, deixando de lado um ponto de vista anacrônico (RAMOS, 2015, p. 02).

Nesse sentido, é importante ressaltar o que diz o antropólogo Baniwa Gersen dos Santos Luciano (2015). Segundo o autor: “Nós indígenas antropólogos, no nosso tempo e espaço próprio, construiremos nosso próprio fazer antropológico que não significa fazer contra ou a favor do fazer antropológico clássico ou moderno, significa simplesmente fazer diferente” (LUCIANO, 2015, p. 5).

Assim, nota-se que, para nós indígenas, a percepção da alteridade suscita uma relação de respeito com aquilo que existe no mudo. Mesmo que certas coisas não sejam vistas, nós as percebemos e consideramos, pois não precisamos ver para acreditar; apenas precisamos sentir. Por outro lado, percebemos que, para os não-indígenas, o que existe é só uma relação dos humanos com uma natureza concebida como objeto. Cabe, pois, questionar se a parte da sociedade ocidental que vê no meio ambiente apenas oportunidades de lucro tem consciência do mal que está causando ao planeta e às vidas que o habitam.

Acredito não ser necessária uma investigação arguta para responder a esse questionamento; basta olhar para a morte ou desaparecimento dos rios, florestas, animais, lugares sagrados, espíritos e de outras vidas que, de maneira acelerada, vêm sendo suprimidas. Muitos desses insultos direcionados aos ambientes e, assim, àqueles

que guardam e protegem os outros existentes, estão atrelados à destruição de vidas e de elementos vitais para a sobrevivência e permanência da humanidade no planeta.

Por trás dessas questões, estão ideias muito diferentes das que constituem a relação dos povos indígenas com seu ambiente. Tratam-se de ideias fundamentadas na divisão entre natureza e cultura, própria ao pensamento moderno. Na seção seguinte, abordarei essa divisão a partir da ontologia ameríndia, que em muito difere da ocidental.

3.4. Cosmologias ameríndias e noção de natureza e cultura

Antes, durante e depois de cursar as disciplinas do doutorado, realizei inúmeros mergulhos em textos cujos fundamentos são, sobretudo, as obras clássicas da antropologia. Paralelamente a isso, dialoguei muito com amigos indígenas e não-indígenas – momentos que resultaram em profundas reflexões. Certamente, esses momentos aguçaram minha curiosidade e desejo pela compreensão de muitos assuntos que são abordados por praticantes dessa ciência e de outras áreas de pesquisa. Entre os assuntos que discutíamos, estavam as dualidades natureza e cultura, humanos e não-humanos, conhecimento indígena e conhecimento ocidental; nós as contestávamos e questionávamos.

Minha intenção é enfatizar a necessidade e a importância de pensar o assunto também sob uma lente indígena. Partindo dessa proposta, a ideia aqui é promover um exercício de pensamento, e não esgotar ou resolver um debate. Meu objetivo não é desconstruir o que já foi dito por muitos autores, mas, sim, promover novas reflexões a partir de um ponto de vista indígena. Assim, ainda que este texto não esteja alinhado ao debate antropológico clássico, ele apresenta pontos de vista que não devem ser desconsiderados, pois busco falar de como nós indígenas entendemos nosso próprio mundo.

Por esse caminho, abordarei o debate sobre a dicotomia natureza/cultura e seu desdobramento acerca de humanos e não humanos, com suas controvérsias e ambiguidades. O experimento consiste em justapor as teorizações de dois eminentes representantes da dita “virada ontológica” – Philippe Descola, com o animismo, e Viveiros de Castro, com o perspectivismo ameríndio – à contribuição do pensador indígena Francisco Sarmiento Tukano. Desse modo, o texto propõe-se debruçar sobre as ponderações, possíveis limites e contribuições desse debate.

Começemos por Philippe Descola, que propõe uma reflexão comparada sobre diferentes modos de conexões entre os humanos e os demais seres existentes, tendo

como noção central o animismo. Para isso, ele sugere uma revisão dos princípios da distinção entre natureza e cultura. O autor apresenta seu pensamento, sobretudo, em *Par-delà nature et culture [Além da natureza e da cultura]* (2005). Nessa obra, Philippe Descola defende que muitos povos não-ocidentais parecem indiferentes a essa divisão, porque atribuem às entidades ditas naturais certas características da vida social como a dos seres humanos, concebendo-as e tratando-as como pessoas, com atribuições, portanto, de imperativos daquilo que se chama cultura.

Para Descola, os humanos concebem o meio ambiente e suas demais relações como integrados em um mesmo e único sistema ecológico e ontológico. Essa ideia advém da constatação etnológica de que, nas sociedades indígenas sul-americanas, não é estabelecida distinção entre natureza e cultura. Partindo desse ponto de vista, os não-humanos têm experiências que formam um todo com o mundo dos humanos. Esse modo de experiência se passa dentro de uma zona de intercâmbio ontológico, na qual se constituem diferenças e semelhanças, em que estão os vínculos entre a “fisicalidade”, isto é, as formas e as materialidades do mundo, e a “interioridade”, isto é, as “características internas do ser”.

Dessa forma, muitas sociedades atribuem às plantas e animais um princípio espiritual próprio e estimam ser possível estabelecer com essas entidades relações de pessoa a pessoa. No caso de sociedades da América do Sul e de outras regiões, plantas e animais são dotados de atributos antropomórficos (intencionalidade, subjetividade, uso de palavras, etc.), características sociais com uso de status de hierarquia, leis de parentesco, códigos de ética, rituais, etc.

No animismo, humanos e não-humanos são concebidos como possuindo uma interioridade de mesma natureza. A referência compartilhada pela maioria dos seres é a humanidade *como condição* e não como espécie. Entretanto, eles têm materialidades específicas, à medida que suas essências internas idênticas encarnam em corpos diferentes (“roupas”). Ao modo do perspectivismo ameríndio, no animismo os humanos e não-humanos “[...] têm então uma visão integralmente cultural de seu ambiente por causa de uma interioridade traçada a partir dos humanos, pois o mundo que eles apreendem parece diferente por causa de suas respectivas ‘materialidades corporais’” (SARMENTO, 2018, p. 7-8).

Assim, animismo seria o tipo de pensamento encontrado entre sociedades indígenas da América do Sul, ao passo que, no Ocidente, haveria um modo de compreensão ontológica chamado naturalismo. Ao contrário da ontologia animista que

pressupõe identidade de almas e diferenças de corpos, a ontologia naturalista pressupõe descontinuidade interior e continuidade material. É concebida, aqui, a coexistência entre uma natureza única e culturas múltiplas.

O perspectivismo ameríndio, pensado por Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2004, 2006, 2015), é outra proposta antropológica acerca do conceito de natureza e cultura entre as sociedades indígenas. O autor entende que o resultado de seu método reflexivo é uma “hibridização” da aplicação dos conceitos ocidentais (multicultural e uninatural) e da imagem percebida na cosmopraxia ameríndia (unicultural e multinatural). Viveiros de Castro destaca que não se trata de um relativismo cultural, que assume a pluralidade das representações de uma única natureza. Para o perspectivismo, há uma diversidade de perspectivas, sempre relacionais, mas que não incidem sobre uma natureza única; antes, as naturezas são tão múltiplas quanto as perspectivas.

O multinaturalismo é um conceito criado a partir de análises das cosmovisões dos povos ameríndios e surge com os trabalhos desenvolvidos por Viveiros de Castro como uma tentativa de explicar as mitologias indígenas. Ele se opõe ao multiculturalismo: enquanto esse supõe a universalidade da natureza e da multiplicidade de culturas e, assim, uma espécie de unidade dos corpos e uma particularidade dos espíritos, o multinaturalismo concebe a universalidade da cultura e a multiplicidade da natureza, isto é, a existência de uma única cultura e diversidade dos corpos.

De todo modo, a etnografia da América indígena lida por Viveiros de Castro revela-se um tesouro de referências para uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, tanto humanas como não-humanas (os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos e muitas vezes também os objetos e artefatos). Assim explica o autor:

Humanos e não humanos, todos são providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma alma semelhante, incluindo um mesmo modo que poderíamos chamar de performativo, de apercepção. Os animais e outros não humanos dotados de alma se veem como pessoas, portanto, em condições e contextos determinados, são pessoas, isto é, são entidades complexas com uma estrutura ontológica de dupla face, uma visível e outra invisível (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 43-44).

Nota-se que, para o autor, os modos como os humanos veem os animais, os espíritos e outros personagens cósmicos são profundamente diferentes do modo como esses seres os veem e se veem. Os animais predadores e os espíritos, por seu lado, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou animais predadores. Viveiros de Castro completa que:

O perspectivismo raramente se aplica a todos os animais (além de quase sempre englobar outros seres – no mínimo, os mortos); ele parece focalizar mais frequentemente espécies como os grandes predadores e carniceiros, tais como o jaguar, a anaconda, o urubu ou harpia, bem como as presas típicas dos humanos, como os porcos selvagens, os macacos, os peixes, os veados ou o tapir (VIVEIROS, 2015, p.45).

A visão direcionada pelos povos ocidentais a outras sociedades humanas levou a uma assimetria dos pontos de vista. Segundo o autor, os ameríndios não seriam povos etnocêntricos, mas, sim, cosmocêntricos, visto que a natureza de humanidade não indicaria uma substância própria a este ou àquele ser natural específico, pois, a rigor, o humano é resultado da relação que estabelece em determinados contextos com os demais seres.

Nesse caso, Viveiros de Castro (1996, 2015) defende que todo o ser que possui um ponto de vista poderá ocupar a posição de sujeito, e logo poderá ser visto como pessoa. Assim surge o conceito de perspectivismo ameríndio. O autor sustenta, ainda, que a capacidade de ocupar um ponto de vista é uma questão de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie.

Francisco Sarmiento (2017c, 2018) faz um exercício de traduzir ou situar o pensamento tukano após discutir parte das teorias de Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro. Para o autor indígena, as teorias antropológicas verificam não existir o dualismo natureza/cultura em sociedades como as ameríndias. Nesse rumo, elas entendem que esse binômio, característico ao pensamento ocidental, não está bipartido nas sociedades indígenas; antes, ainda que ambas categorias estejam presentes, elas estão integradas ou em relação.

Para Sarmiento (2017c), na relação cognitiva dos Tukano, existe a consciência de semelhanças que são socializadas e das diferenças dos modos de vida específicos de cada grupo étnico ou linguístico. Essa consciência da existência dos modos de vida específicos poderia se aproximar daquilo que se chama *cultura na antropologia*, conforme explica o autor:

Assim a concepção tukano de *kahtiro kãsé nisé* que poderia ser interpretada como “vida e/ou pensamento do povo Tukano” englobaria todo o modo tukano de viver e pensar – cada grupo étnico tem seu modo de viver e pensar. Isso é sentido como coisa propriamente dos coletivos humanos, da humanidade. O que não faz parte desses coletivos humanos (humanidade), mas que estão em relação necessária com estes, são: os animais, as plantas, os objetos materiais e o meio físico. Esses poderiam ser aproximados da noção de natureza. Vê-se que as duas categorias não precisam estar manifesta e imediatamente especificadas em relação às coisas no contexto indígena, pois isso depende da própria relação da vida (SARMENTO, 2017c, p.16).

Quanto à noção de humanos e não-humanos, no que concerne especificamente aos ameríndios amazônicos, Sarmiento (2017c) entende que as teorias antropológicas estipulam que, no imaginário desses povos, o mundo está povoado de seres humanos e não-humanos engajados em constante relação de sociabilidade. Nessa medida, os não-humanos estariam também imbuídos das qualidades e características dos humanos, de modo que portariam uma alma, intencionalidade ou subjetividade idêntica ao modo humano e que viveriam com qualidades socioculturais.

Dessa forma, os não-humanos teriam as mesmas capacidades cognitivas e volitivas que os humanos, como indica Eduardo Viveiros de Castro. As plantas, animais, meteoros etc. seriam dotados de atributos antropomórficos e características sociais, sendo concebidos e tratados como pessoas – assim como disse Descola. Especialmente os animais de presa e os predadores, e os espíritos em particular, participam da mesma composição ontológica; o que varia é sua perspectiva específica, segundo a teoria perspectivista. Por seu lado, Sarmiento especifica que:

No pensamento Tukano (que poderíamos aqui dizer, dos grupos Tukano Orientais ou mesmo do noroeste amazônico indígena) os humanos e não humanos estão em evidente e constante relação. No entanto os elementos como animais, plantas, pedras, etc., não são concebidos como portadores de humanidade (SARMENTO, 2017c, p.17).

Entretanto, Sarmiento (2017c) sustenta que a categoria *gente* envolve uma questão diferente. Por exemplo, são chamados de *wai mahsã* os seres espirituais das dimensões cósmicas. Se traduzido literalmente, o termo *wai mahsã* quer dizer “gente-peixe”. Contudo, ele não faz referência direta ou exclusiva ao animal peixe; antes, o termo diz respeito aos seres que habitam camadas espirituais nas águas, nas terras, nas matas e nos ares. É por meio desses locais que esses seres estão ligados aos seus

respectivos animais. Os *wai mahsã* estão presentes desde as narrativas míticas, com agencialidades e subjetividades como as que possuem os humanos. Eles têm capacidade de metamorfose e de camuflagem, ou seja, podem assumir a forma de animais ou mesmo de humanos (ao vestir a pele ou a roupa), adquirindo suas características e habilidades físicas.

Sarmiento (2017c, 2018) afirma que os animais, vegetais e mesmo os astros, podem ser pensados como gente, mas não possuem características antropomórficas no sentido de possuírem humanidade – ao contrário do que dispõem algumas teorias. Por exemplo: Francisco Sarmiento, assim como João Paulo Barreto (2013) explicam que os peixes, nas narrativas míticas tukano, são originados através das partes descartadas e podres do corpo humano, do vômito de algum humano, de pedaços de peças de ornamentos corporais ou de pedaços de objetos. Se por acaso os peixes ou outros animais fossem humanos, eles não serviriam como alimento, diz Sarmiento (2017c; conversa pessoal, 2018). Por isso, o autor propõe que dever ser

[...] reservada a categoria de humanos somente aos humanos reais. Portanto, estes seres animados de agencialidades dividiriam em comum a genticidade (ou personalidade) e não a humanidade, ainda que em ocasiões seus representantes especiais possam assumir a vestidura (corpo, roupa) e hábitos um do outro (SARMENTO, 2018, p.14).

Os *wai mahsã* são também fonte de sabedoria e conhecimento para os especialistas rituais tukano (*yai*, *kumu* e *baya* – três especialidades que completam a ordem de xamanismo dos Tukano). É apenas a esses especialistas, em suas ações interespecíficas, que os *wai mahsã* se tornam visíveis. Às pessoas comuns, eles aparecem ou se manifestam somente em sonhos ou em momentos de sinais maléficos. Suas manifestações costumam trazer doenças e até mortes aos seres humanos – principalmente quando as pessoas desrespeitam os lugares habitados por esses seres e pelos animais dos quais eles são donos (SARMENTO, 2017c, 2018).

Entendo que esse debate ainda é pequeno e bastante recente, de modo que são necessárias investigações mais aprofundadas, tanto para alcançar um maior entendimento como para oferecer mais e melhores contribuições para a discussão sobre ontologia. Para isso, acredito ser preciso adentrarmos os conhecimentos mais particulares de nossos povos.

De todo modo, também entendo ser grande a contribuição que nós pensadores indígenas podemos dar à antropologia em debates como, por exemplo, esse sobre natureza e cultura. Afinal, o que logo chama a atenção é que, quando a antropologia se depara com essa questão, ela geralmente toma os povos indígenas como parâmetros analíticos e investigativos.

Nesse sentido, creio que nosso papel enquanto indígenas é ajudar a pensar e reformular a discussão. Mas, afinal de contas, o que está por trás da pergunta sobre natureza e cultura entre os povos indígenas? Ou, melhor, porque o não-indígena vai buscar a resposta sobre essa questão entre nós? Qual é a nossa imagem para o não-indígena dentro de tudo isso? Essas são questões que devemos levantar.

3.5. O xamanismo apurinã: o mundo dos *kusanaty*

Não é possível pensar essa discussão sem nos voltarmos aos modos de conhecimento xamânico. Assim, neste tópico, buscarei apresentar a perspectiva apurinã por meio de diversos depoimentos de alguns especialistas e de conhecedores do povo, tomando como fio condutor a figura do xamã *kusanaty* (ou *mÿÿty*), sua identidade, atuação e formação.

O *kusanaty* é entendido por nós Apurinã como dotado de faculdades que lhe permitem transitar nos quatro cantos do mundo, em seu corpo ou no corpo de outro ser vivo, sendo visto ou não, em vida ou em espírito, acordado ou em sonho. Ele possui os códigos e técnicas para se comunicar e interagir com os espíritos, com os humanos e com não-humanos. Seus poderes são ilimitados, o que faz dele a figura mais importante entre os Apurinã.

Sua autonomia singular permite ao *kusanaty* ter domínio sobre os animais, fazendo com que eles ajam sob seu comando. Em muitos casos, o xamã ordena que uma cobra ou outro ser pique/machuque uma pessoa para que, depois, ele mesmo a cure – seja para demonstrar seu poder ou simplesmente para “brincar” com as pessoas de quem não gosta. Isso ocorre de uma maneira que somente outros pajés com saberes análogos podem compreender.

No perspectivismo proposto por Eduardo Viveiros de Castro (2015), todos os seres são representados do mesmo modo e com as mesmas categorias; além disso, todos eles veem (representam) o mundo da mesma maneira – o que muda é o próprio mundo que cada um enxerga. Partindo desse pressuposto, entende-se que cada povo ou sociedade possui mundos heterogêneos e também de representações.

Assim, para nós Apurinã, quando um pássaro de nome *tykuã* emite um determinado canto, ele está nos avisando que é o momento de matar caça grande. Já quando esse mesmo pássaro emite um canto diferente, ele está “agourando” a aldeia, ou seja, alguém poderá ficar doente e até morrer. Nesse caso, o *tykuã* não é um pássaro comum: ele é dotado de agência xamânica, ou melhor, ele foi um *kusanty* quando estava neste plano, e seu canto varia de acordo com o sentimento que ele tem pelas pessoas que o escutam.

Viveiros de Castro (2015, p.46) sustenta que a capacidade de ocupar um ponto de vista é mais uma questão de grau, contexto e posição que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie, pois esse último julgamento varia entre povos e mesmo xamãs. Sobre isso, Sarmiento (2017c, p.17) afirma que, para os Tukano, apenas os *wai mahsã* ou *yaiwa* (pajés) poderosos têm capacidade de metamorfose, em momentos nos quais assumem (vestem a pele, roupa) a forma de animais ou mesmo de humanos, adquirindo suas características e habilidades físicas.

Os *kusanaty* apurinã são agentes responsáveis por transformações cíclicas do devir humano. Somente a eles, na condição de detentores de conhecimentos e poderes, é permitido transitar livremente pelos espaços do céu, da terra, da água e do ar. Nesses deslocamentos, os *kusanaty* podem se vestir ou se personificar na pele de qualquer ser existente, fazendo uso de seus conhecimentos e habilidades. Isso depende apenas de seu propósito, contexto e finalidade.

Por exemplo: muitas curas para determinadas doenças não estão aqui na terra. Em casos como esses, o *kusanaty* precisa viajar em sonhos para outras terras ou mundos. Em uma dessas viagens, ele pode ir até o mundo dos encantados, que fica debaixo d’água⁴⁷. Para alcançar seu propósito, ele pode então se transformar, tomando a pele de um ser aquático, como um *ximaky* (peixe). Da mesma forma, o *kusanaty* pode tomar a pele de um *kyãty* (cobra jiboia) para visitar o *Kymyrury*, a morada dos espíritos⁴⁸. Viveiros de Castro (2015) sugere que, no momento de alteração em que o xamã ocupa outro corpo, ele dispõe de um ponto de vista específico.

⁴⁷ Alguns esclarecimentos: o mundo dos “encantados” (seres espirituais) fica debaixo d’água ou no *Kymyrury*; o que habita esse mundo e possui o poder do “encante” (encantar) é o “encantador”. O encante ocorre por razões distintas: vingança que não conseguiu executar em vida terrena, vontade de querer estar perto de um ente querido, revolta ou punição pela invasão ou desrespeito às moradas dos animais, punição quando alguém rompe com os princípios da cultura, etc. Independente de como ocorre, o que o sofreu o encante passa ao mundo dos encantados. De forma mais genérica, os termos “encantado” ou “encante”, no português regional, referem-se ao que está relacionado ao mundo não humano.

⁴⁸ Ver o segundo capítulo deste trabalho.

Essas metamorfoses, contudo, não significam que o *kusanaty* seja um peixe ou uma cobra e tampouco implicam transformação definitiva: tão logo sua missão esteja concluída, ele deixa o corpo que assumiu, volta a ser humano e segue vivendo normalmente em sua aldeia. Quanto ao peixe e à cobra, eles continuam a ser quem sempre foram – o peixe, inclusive, permanece parte da culinária apurinã.

Segundo Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 49-63), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, coisa que os leigos dificilmente podem fazer. Apenas os xamãs, que gozam de uma dupla (ou múltipla) cidadania cósmica, podem se comunicar entre as formas e os mundos sob condições especiais e controladas.

Para os Nambiquara, muitas vezes as entidades espirituais, premeditadamente, se apresentam a eles em forma de animais. As pessoas que não têm o dom da visão são facilmente induzidas a erro, uma vez que não conseguem reconhecer quem se dissimula sob aquela imagem. (COSTA, 2009, p. 274-275).

Por sua vez, os xamãs apurinã do passado eram vislumbrados viajando pelos rios como cobras, ou pela terra como onças. Com um esturro, eles tanto apareciam como desapareciam rapidamente do terreiro da aldeia. Ao fim da tarde, o *mapÿkãuary* (mapinguari) visitava os Apurinã para conversar e fazia chover fogo quando as crianças eram desobedientes (cf. SCHIEL, 2004).

Na concepção de muitos povos indígenas, os xamãs andam pelo mundo como onças; ser onça é uma “capa” que ele veste. Entre os pajés, é comum a existência de espíritos auxiliares, dos quais a onça muitas vezes é o principal. Segundo Viveiros de Castro (2002), a transformação em onça corresponde a uma alteração de ponto de vista; por isso, quando o xamã está onça, ele pode ver seus parentes como presas. Esta fala de meu pai exemplifica a questão das perspectivas e investidura de outro corpo:

Durante ritual de iniciação, o *kusanaty* em formação tem vários encontros no mato com seu guia espiritual ou professor, geralmente nessas ocasiões seu guia está na pele de *kyãty* (cobra jiboia) ou *hãkyty* (onça) e um dos propósitos é testar a coragem do iniciante. Quando ele ultrapassa essa etapa, é presenteado com *arapany* (pedra do conhecimento), a qual vai lhe conferir poderes tanto para fazer o bem como o mal. Mas, antes de entregar a pedra, seu guia que naquele instante é onça ou cobra jiboia, se transforma novamente em humano e convida o futuro pajé para passar *awiry* (rapé) em sua mão (Katãwiry, setembro de 2016, Rio Branco-AC).

O que dizer, então, dessas trocas de peles que oscilam constantemente? Penso que, nessa ocasião, o *kusanaty* possui um ponto de vista singular. Aqui, há racionalidade e um pensamento humano. Todavia, para aguçar ainda mais esse debate, deixo a seguinte indagação: *a metamorfose dos xamãs ocorre de fato?*

Obviamente, não se pode resolver essa questão. Mas, em termos antropológicos, podemos analisar suas relações. Uma vez que, ao nos depararmos com o problema, poderá surgir uma ou muitas ambiguidades, desejo informar algo a partir do que percebo no universo apurinã. A saber: nesses processos de metamorfose, o *kusanaty* que veste a pele de outro ser será visto por outros *kusanaty* poderosos como gente ou espírito. Os leigos (aqueles que não dispõem dos conhecimentos xamânicos), por outro lado, quando encontram os *kusanaty* que se transformaram ou teoricamente faleceram, vão dizer que viram uma alma, e não gente ou espírito, associando a imagem a algo sobrenatural ou nefasto⁴⁹.

Tanto o que foi dito por Viveiros de Castro (2015) como o que foi dito por meu pai têm a ver com os aspectos ontológicos do ser *kusanaty* e sua capacidade de transformação. Não obstante, a partir dos conhecimentos apurinã, posso fazer a leitura de que ser ou estar na condição de onça cabe ao *kusanaty* em pelo menos três situações: (i) transformar-se em onça e permanecer em sua pele; (ii) transformar-se em onça para o cumprimento de um propósito apenas; e (iii) ser onça somente na visão de uma pessoa comum.

As três situações são ativadas pelo *kusanaty*, visto que apenas ele possui tal capacidade e a exerce de forma consciente. Nesse caso, é descartada qualquer ação

⁴⁹ No universo apurinã, “espírito” se chama *ÿburãny* e “alma” se diz *kamyry*. Ambos fazem parte de uma mesma pessoa, porém possuem sentidos heterogêneos. “Espírito” é o que dá vida a todos os seres vivos e é também o que se vê como gente. Dizem os *toty* que, quando a pessoa morre, seu espírito vai direto para o céu, onde está Tsurá. Eles acrescentam que o céu possui divisões para cada espírito, a depender do que causou a morte de cada pessoa. Os trovões também são parte integrante neste contexto, o nome será de acordo com o lugar que eles soam. Meu pai, quando escuta determinado trovão, logo diz que algum Apurinã morreu ou está muito doente. Em outro momento, quando tropeja diferente, ele diz que está tendo *ÿbyrykaru* (festa no céu): Tsurá e os espíritos estão fazendo festa para receber o parente que faleceu.

No caso da “alma”, trata-se daquela parte da pessoa que permanece nesta terra depois da morte, geralmente assustando ou perturbando as pessoas. Assim, é comum ouvir na aldeia: “Hoje eu escutei a alma de fulano batendo machado como ele gostava de fazer!”. De acordo com os *toty*, elas ficam por aqui na terra por um período indeterminado para pagar o que fizeram de ruim em vida; ficam até evoluir e, depois, finalmente sobem para o céu. Esse período na terra é tido como de sofrimento – inclusive, algumas almas aparecem em forma de sombras ou vultos para pedir desculpas a alguém a quem em vida ela fez algum tipo de maldade. Contudo, esse período na terra está condicionado à quantidade de coisas ruins que a pessoa fez. “As almas são temidas. Teme-se passar em cemitérios, moradias onde muitos já morreram, ou locais onde aconteceram conflitos. Para acalmá-las são realizadas *isaĩ* (festas) por dois ou três anos seguidos, ou enquanto a alma solicitar, em sonhos” (Schiel. 2005, p. 93).

inconsciente ou alteração de ponto de vista – coisa na qual as descrições ou debates etnológicos ainda não atentaram. Ou seja: nesses processos de metamorfose, o *kusanaty* opera de forma consciente e lúcida; não há perda de memória, muito menos irracionalidade.

No entanto, há ocasiões em que a onça ou qualquer outro ser age sob o comando do *kusanaty* – o que geralmente ocorre para fins particulares ou lúdicos. Quando se ordena que um macaco bata no caçador ou que uma cobra pique alguém, por exemplo, os seres que são manipulados pelos *kusanaty* apenas cumprem o que lhes foi ordenado. Em casos como esses, talvez possa haver ação inconsciente ou insatisfatória pelo lado do amal.

De acordo com Adilino Apurinã em depoimento a Schiel (2004), ser onça é uma “capa” que o pajé veste; em outras palavras, trata-se de algo exterior, sobre o que o pajé tem total controle. Ao conversar com meu pai Katãwiry sobre esse assunto, ele me disse:

Aquilo que as pessoas veem como bichos, o *kusanaty* vê como gente. Eles não morrem, apenas se transformam e vão habitar outros mundos. Quando isso acontece, eles dão instruções de como querem ser enterrados para facilitar sua saída dos buracos. Dias depois, eles eram vislumbrados entre bandos de *irary* (queixadas) e *myryty* (porquinho). Pelo menos é nessa qualidade que conversam com os pajés humanos (Katãwiry, outubro de 2016, Rio Branco-AC).

A fala do meu pai nos ajuda a entender melhor como ocorrem as metamorfoses ou as múltiplas identidades do *kusanaty*. Consideremos, portanto, o que foi dito mais acima: a transformação do *kusanaty* em outro ser ocorre pelo menos em três situações. Para exemplificar a questão, mobilizo novamente a figura da onça. A morte de um pajé não é como a de outras pessoas. Ele não morre de fato; antes, é comum que se transforme em onça. É por isso que alguns Apurinã enxergam como parentes aquilo que muitas pessoas veem como animais.

Nesses casos, o *kusanaty* como onça geralmente passa a habitar outros espaços (terras dos encantados, terras das onças, o campo de natureza e até mesmo o céu, onde mora Tsurá). Isso, entretanto, não é regra: ele também pode permanecer nesta terra, em corpo de humano ou de outro ser, a depender apenas do contexto e de sua intencionalidade. Porém, haverá casos em que o *kusanaty* – mesmo que já tenha saído deste plano físico – será onça somente para alcançar um determinado propósito. Nessas

ocasiões, quando visto como onça por pessoas comuns, a imagem será temporária e momentânea; depois disso, ele é visto como gente novamente.

Neste ou em outro plano, o *kusanaty* tem poder de se transformar no que ele quiser – inclusive nele mesmo –, e apenas outro xamã com poderes análogos pode compreender esses movimentos.

3.5.1 *Kusanaty: os diplomatas do cosmos*

As questões até aqui levantadas propõem uma discussão acerca da ontologia do xamanismo apurinã. As reflexões que seguem resultam de diferentes perspectivas: breves análises acadêmicas no campo da antropologia; a vivência nativa mediada pelo treinamento antropológico; e a vivência proporcionada por diálogos entre o autor e detentores desse e de outros conhecimentos.

Assim, visando a um melhor entendimento, será necessário conduzir a leitura por uma viagem mais profunda ao mundo dos *kusanaty* apurinã. Nela, serão descritos seu processo de iniciação e de aquisição de poderes, usados tanto para curar como para causar doenças; as transformações necessárias para habitar outras terras e mundos; os conflitos de vingança; suas dietas; a manipulação de objetos usados durante os procedimentos de cura; e também as práticas de atenção que os *kusanaty* realizam para promover a saúde e tratar as doenças, abordando, ainda, sua relação com o campo da biomedicina.

Iniciemos por esta informação: segundo nossos *kiiumanhe* (troncos velhos), há dois tipos de xamãs *kusanaty*: um trabalha somente com as plantas medicinais, encontradas na floresta e utilizadas para banhos, chá e rezas durante rituais de cura; o outro opera com poderes materializados em pedras introduzidas no próprio corpo, denominadas *arapanys*⁵⁰.

Aqui, é desse segundo tipo de *kusanaty* que tratarei. Eles são os verdadeiros *diplomatas do cosmos*: são os que detêm os conhecimentos tanto para curar como para causar doenças e até mesmo matar; os que dominam os códigos para se comunicar com os espíritos, habitantes de outras terras ou mundos; os responsáveis por acontecimentos inusitados que transcendem aquilo que nossos olhos estão habituados a enxergar; os que veem coisas que já aconteceram e preveem o que ainda pode acontecer. Esses *kusanaty*

⁵⁰ O *arapanys* é a pedra constituída de poderes adquirida pelos *kusanaty* durante sua iniciação, ela é ao mesmo tempo o que lhe permite curar e a que lhe permite causar doenças e até matar. Quando o *kusanaty* recebe uma pedra, ele a introduz em seu corpo e assim vai introduzindo todas as demais recebidas, cada uma possui um poder de e curar e de fazer o mal diferente.

atuam em cerimônias, em transe, em sonhos, em leituras dos sinais específicos, no plano físico e também plano metafísico, de um modo que somente outros pajés com saberes análogos conseguem compreender.

Em relação a isso, Katãwiry relatou que meu tataravô, que era *kusanaty*, agia da seguinte forma:

Meu bisavô Maruky sentava no terreiro da aldeia à noite e chamava seus netos para mostrar e falar da importância das estrelas para o mundo e também para os Apurinã. Ele pedia que nós focássemos nosso olhar numa estrela que estava mais distante das outras no céu, ali todos seguiam suas orientações observando bem a estrela indicada, e por meio do *myxykanu*⁵¹ meu bisavô puxava a estrela e botava em sua mão. O brilho dela era tão ofuscante que não conseguíamos olhar fixamente para ela. Minutos depois, ele soprava devolvendo-a para o seu lugar novamente. (Katãwiry, novembro de 2014, Rio Branco).

Para compreendermos melhor o universo em que atuam os *kusanaty*, faz-se necessário olharmos mais atentamente a cosmologia do povo apurinã. Aqui, o *kusanaty* é sem dúvida a pessoa mais importante para o bem-estar coletivo, pois é detentor de conhecimentos fundamentais que lhe permitem curar os doentes e proteger as pessoas de sua e de outras aldeias contra os ataques de outros *kusanaty*. Isso em diversos planos: os *kusanaty* atuam tanto acordados como em sonhos, em forma de humano e de não-humano e ainda protegem seu grupo contra os ataques de seus inimigos visíveis ou não.

Segundo relato de Valdimiro Apurinã (em SCHIEL 2004, p. 99), os antigos *kusanaty* poderosos controlavam o tempo. Nos temporais, podiam lançar doenças. Pois a pedra *arapany* do pajé podia acompanhar os fenômenos, como a chuva com sol, o *tempo vermelho*. Muitas epidemias eram atribuídas a essas pedras e alguns pajés eram responsabilizados pela morte de aldeias inteiras. Pajés habilidosos, acordados ou em sonho, aparavam com seu *myxykanu* (cano de aplicar rapé) as pedras de doença que vinham às suas aldeias.

Eles atuam interagindo em suas mais variadas ações nos quatro cantos do mundo: céu, terra, água e ar. Fazem isso sendo vistos ou não, em corpo humano ou não, com som ou simplesmente em silêncio. Por isso, os pajés são vistos por nós como os

⁵¹ *Myxykanu* ou *katukanu* é um objeto feito, sobretudo, de osso da asa ou da canela de *kukui* (gavião real), mas que também de outras aves como o *kābukyry* (jacu), *ytsamānery* (jaburu) ou mesmo do braço do *tykoty* (macaco prego). É usado para tomar *awiry* (rapé). Em tempos anteriores era somente usado pelos *kusanaty*, principalmente para retirar as pedras que causam enfermidades nas pessoas. Durante o ritual de cura, além de mostrar o tipo de doença, eles explicam quem a causou. Em seguida, a pedra é introduzida no corpo do próprio pajé para adquirir mais poder, ou é jogada no *kusanaty* que casou a doença.

“maiores de todos”: aqueles que orientam, que curam, que defendem ou protegem, que representam, que ressignificam e que se personificam em outros corpos existentes. Por essas e outras razões, talvez a expressão *diplomatas do cosmos* seja a designação que mais se aproxima de sua identidade representacional, mística e ontológica⁵².

Como é afirmado em narrativas míticas indígenas e confirmado por muitos pesquisadores em suas investigações, nos primórdios da humanidade, os animais falavam. Contudo, devo dizer que muitos deles continuam falando – se é que posso chamá-los de animais, uma vez que tanto eles como os *kusanaty* vivem em plena metamorfose, trocando de pele e ocupando o corpo de outro.

Os *kusanaty*, assim, oscilam entre a forma *kãkyty* (gente) e as formas *hãkyty* (onça), *kyãty* (cobra jiboia) e assim por diante. Quando é concluída sua missão neste plano físico, alguns deles permanecem aqui, enquanto outros passam a habitar o mundo dos espíritos no *Kymyrury*, em corpo de *kãkyty* ou não. Há, ainda, um grupo que vai morar em *ykerexitxi* (céu) ou “terra alta” com Tsurá, mantendo a mesma relação de cuidado e proteção com suas aldeias.

Isso, a meu ver, aproxima-se da perspectiva yanomami apresentada por Davi Kopenawa, quando ensina que:

Mas [os *xapiri*] não são imagens dos animais que conhecemos agora. São imagens dos pais destes animais, são imagens dos nossos antepassados. No primeiro tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados eram humanos com nomes de animais e acabaram virando caça. São eles que flechamos e comemos hoje. Viraram caça há muito tempo, mas seus fantasmas permanecem aqui. Têm nomes de animais, mas são seres invisíveis que nunca morrem (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 2).

O universo místico que envolve os *kunasaty* é amplo e pessoal. Contam os *kiiumanhe* que os *kusanaty* são detentores de poderes capazes de cegar, mutilar ou até matar pessoas apenas com seu olhar. De um tempo para cá, a forte pressão colonizadora atrelada aos inúmeros impactos sociais, ambientais e culturais têm causado sérias transformações no modo de vida do povo Apurinã, implicando inclusive o enfraquecimento de práticas xânicas. Isso abriu discussões com afirmações, sobretudo no âmbito acadêmico, de que os *kusanaty* desapareceram.

⁵² A ideia de diplomacia ou de tradução no xamanismo e, assim, de *diplomata do cosmo* que tem o pajé, é recorrente nas abordagens etnológicas que versam sobre o aspecto ontológico. Parece-nos ter sido Carneiro da Cunha (1998) quem primeiro formulou a aplicação do termo quando tratou do xamanismo e tradução entre as perspectivas indígenas amazônicas.

De acordo com Schiel (2004), é comum nas comunidades apurinã a alegação da inexistência de *kusanaty* fortes nos dias atuais, em contraste com os relatos dos mais idosos de que eles eram abundantes no passado, quando passavam por um processo de iniciação duro, longo e de muitas restrições. Isso porque, hoje, são cada vez mais raros os que desejam ser pajés, e muitos dos que atualmente praticam curas não passaram pelo processo de iniciação completo.

Diante disso, a primeira pergunta que eu quis fazer diretamente aos *kiiumanhe* durante minha pesquisa colaborativa era se, de fato, não existem mais *kusanaty* como antigamente. Mas pensei que seria muito ingênuo da minha parte fazer tal indagação, pois estaria desconsiderando sua existência ou sua continuidade depois que eles viajam para outras terras e mundos, quando saem desse plano físico. Com isso, quero dizer que, como propõe Roque Laraia (2006), a cultura é dinâmica, não estática.

Para entendermos essa noção, devemos tomar uma perspectiva temporal. À época dos primeiros contatos com os não-indígenas, a partir do século XVI, certamente nossos costumes ou aspectos socioculturais tinham características específicas e originais – e cada povo se diferenciava exatamente em razão dessas especificidades. Já no século XVII (época das intensas entradas das agências coloniais), podemos perceber fortes transformações nos modos, aspectos e características dos povos; foi quando fomos obrigados a deixar de ser quem éramos para sermos aceitos em outra sociedade, extremamente egoísta e etnocêntrica. Entre os séculos XX e XXI, ocorreu a corrida do liberalismo político, da globalização capitalista e tecnológica, as ameaças e tragédias dos fenômenos climáticos, assim como o avanço de grandes empreendimentos sobre os territórios indígenas.

Hoje, presenciamos inclusive “cursos para formação de pajés”, tendo à frente pessoas com vistas a benefícios financeiros. Atualmente, sem dúvida as transformações se dão de maneira ainda mais intensa e violenta sobre a cultura dos povos originários, fazendo que muitos desconheçam a própria identidade e não saibam mais quem são. Alguns povos passam também a ressignificar sua cultura com elementos adotados de fora.

À frente, partilho alguns ensinamentos que pude recolher sobre a arte dos *kusanaty*; pois, sem diálogo com esses saberes, nenhuma política pública de licenciamento ambiental – tema que será discutido no quarto capítulo – será capaz de entender a necessidade da licença dos entes que vivem nesses ambientes.

3.5.2. Rito de iniciação do *kusanaty*

Apesar do raso conhecimento que tenho sobre o assunto, uma enorme curiosidade e muitos diálogos me possibilitaram fazer diversos mergulhos na busca pelo conhecimento desse ser central em nossas vidas. Aprendi que ele não se faz *kusanaty*; ele nasce com a dádiva de se tornar um deles. Como me disse Katãwiry:

A indicação de um novo *kusanaty* fica sob a responsabilidade de um forte pajé, quando o escolhido ainda é criança, pois a pessoa já nasce com o dom de se tornar um. A criança nasce com um sinal em seu corpo que somente um *kusanaty* consegue enxergar. Quem indica será também o “guia espiritual” do iniciante, que vai conferir poderes a este. A primeira prova que o iniciante deve enfrentar é passar um longo período na mata, jejuando, comendo muito pouco, passando *awiry* [rapé] e mascando *katsupary* [esp. ervas⁵³] (Katãwiry, agosto de 2015, Rio Branco).

Nota-se, nas palavras do meu pai, que ser *kusanaty* não é uma questão de escolha aleatória ou uma indicação política, tampouco a criação de uma categoria para responder a interesses particulares de uma pessoa ou família. Pelo contrário, deve atender a alguns princípios culturais apurinã. Como explicou meu pai:

Eu fui escolhido para ser *kusanaty* desde a barriga da minha mãe. Quando nasci, eles foram me visitar e disseram para meus pais: “esse vai ser pajé”. Aos quatro anos de idade, fui batizado no ritual do *kamatxisa*⁵⁴; naquele dia mataram muitas caças para os convidados comer, vieram parentes de outras aldeias distantes. Antes do meu batismo, os *kusanaty* cortaram meus cabelos com dente de *uma* [piranha], me vestiram com a pele da *hãkity* [onça pintada], meu cinturão foi uma *kentxokyry* [cobra jararaca] viva. Depois do meu batismo eu precisava esperar mais dez [dias] para eu começar receber os ensinamentos para ser um deles, porque eu ainda era uma criança, mas quando completei a idade, eles já tinham ido embora, já tinham se transformados, porque eles não morrem, eles se encantam e vão morar no mundo dos encantados (Katãwiry, outubro de 2016, Rio Branco-AC).

⁵³ O *katsupary* é uma erva responsável por conferir conhecimento relacionado à natureza. Além disso, ela retira a fome e proporciona força, principalmente para o espírito; é bastante usada pelo *kusanaty* durante o processo de iniciação e também pelo seu guia espiritual. Contudo, o seu uso não se restringe apenas a essas circunstâncias, a folha também é bastante usada no ritual de cura.

⁵⁴ Trata-se de uma cerimônia levada muito a sério pelos Apurinã, porque é nessa ocasião que se reúnem os mestres possuidores do saber ancestral e os verdadeiros responsáveis pelo batismo dos futuros pajés. Também é sobre eles que recai a atribuição de trazer para o local do batismo, os espíritos de outros pajés que não estão mais entre eles. Durante todo o cerimonial é proibida a participação ou a presença de mulheres. Elas não podem sequer ouvir os cantos e, caso esses princípios não sejam seguidos, imediatamente serão engravidadas pelos espíritos do *kamatxi*, que também é um deles. Este cantará dentro da barriga dela, confirmando sua gravidez.

Na sequência, podemos conferir o que disse o *kusanaty* Makaputenyky Meetymanete (Jaime), residente na aldeia Kamikuã, na Terra Indígena de mesmo nome, durante nosso diálogo ocorrido em julho de 2018. Como forma de valorizar esse momento, segue a conversa completa:



Foto 08: Diálogo com o *kusanaty* Makaputenyky Apurinã, Aldeia Kamikuã.

Francisco Apurinã – Meu parente Makaputenyky, como você se tornou um *kusanaty*?

Makaputenyky – Meu pai contava que, aos cinco anos de idade, fui batizado pelos espíritos do *kamatxy* e, quando completei 15 anos, meu pai me levou para o mato e me deu dois *arapany*. Ele também era pajé, foi ele mesmo que me ensinou. Ele tirou aquelas duas pedras de suas costas e colocou em mim, uma em cada braço. Ele fez uma casinha de palha para eu ficar lá quatro meses. Antes dele ir embora para a aldeia, ele marcava uma data para voltar. Quando chega naquela data marcada, ele me levava de novo para mata, desta vez ele me dava *katx̃ary* para comer, era uma folha muito amargosa, mas servia para eu aguentar fome e não reclamar. Depois de passar mais quatro meses, ele se virava em cobra e ia perto de mim para me assustar, eu tinha que aguentar sem medo e deixar ela me lambar, quando era cobra, ele fazia a mesma coisa comigo. No final, ele se virava nele de novo, botava *awiry* na mão dele e me chamava para tomar, quando eu terminava, ele me dava o *arapany* primeiro da cobra, depois o da onça, com uma pedra eu curava umas doenças e com a outra eu curava outras doenças diferentes. Na primeira vez que fui curar, meu pai virou cobra e mordeu meu irmão, sem eu saber, porque eu ainda estava na mata, ele foi onde eu estava e disse: “Vamos ver se tu já presta para ser pajé. Cobra mordeu teu irmão, vai lá e cura ele!” Eu fui e curei.

Francisco Apurinã – Makaputenyky, conta mais um pouco sobre como os *kusanaty* fazem para ganhar o *arapany*?

Makaputenyky – Para ser *kusanaty* forte, precisa ficar muitos dias na mata, sem comer bem, sem beber muito bem, sozinho. Sua companhia é apenas um *kusanaty* já formado e os bichos. A pessoa que quer ser

kusanaty dorme sozinho na mata. Durante a noite, esses bichos grandes e perigosos vêm falar com ele, vem dá o *arapany* para ele. Mas, primeiramente, a onça pergunta para quê que ele quer o *arapany*. Depois que ele responde, ela explica para que tipo de doença aquela pedra vai servir. Cada pedra serve para um tipo de doença. A onça tira a pedra de suas costas para dá para aquela pessoa que está aprendendo, depois enfia em seu corpo. Quatro dias depois ela volta e dá outra pedra. Ela não perde a hora, sempre chega no horário combinado. O mesmo acontece com o *mapykawary* (mapinguari) e a *yakurenyry* (cobra grande). Depois disso, a onça manda ele ir na aldeia procurar um doente para curar. Se ele conseguir curar, é porque já está pronto para ser um pajé. Mas isso não significa que acabou, não, ele ainda precisa passar por outras provas. O tempo de estudo na mata é de 08 meses a 01 ano. Somente depois desse tempo que a pessoa se torna um pajé forte com poderes para curar, mas também para causar doenças. Tem *kusanaty* muito ruim, ele adoce as pessoas somente para brincar e também dizer que ele sabe. Quando a cobra grande dá o *arapany*, o pajé tem que engolir, assim a pedra conhece tudo que tem dentro dele e não vai deixar nenhum tipo de alimento fazer mal para ele. Durante esse tempo, o pajé faz o tibungozinho⁵⁵ dele de barro, pega folha de *katxÿary*, ele espreme, tira aquele sumo para beber e também para tomar banho. Ele não toma banho com essa água, não. Quando o *kusanaty* volta da mata, ele começa curar as crianças primeiramente, somente depois de alguns meses que ele passa a curar os as pessoas adultas (Makaputenyky/Jaime, aldeia Kamikuã, TI Kamikuã, julho de 2018).

Nota-se que a floresta é o cenário escolhido para a realização das provas destinadas aos futuros *kusanaty*, as quais, dentre outras finalidades, servem para aprender a controlar o medo. Isso lhes permitirá a aquisição do *arapany*, pequenas pedras xamânicas responsáveis pela atribuição de poderes sobrenaturais, posteriormente utilizadas para curar, causar doença e até mesmo matar. Tais pedras são dadas ao xamã por *kiãty* (cobra jiboia), *hãkyty* (onça pintada) e também pelo seu guia espiritual; nesse momento, são estabelecidas relações de reciprocidade entre o iniciante e esses seres.

No retorno da mata para casa, o futuro pajé deve manter-se recluso numa casinha distante das demais e abdicar de tudo o que é praticado pelas outras pessoas no dia-a-dia da aldeia, principalmente de relações sexuais. Ele deve continuar passando *awiry*, mascando *katsupary* e tomando sumo *katxÿary*. Durante esse período, ele não pode comer carne e nenhuma espécie de peixe. Sua única companhia é seu guia espiritual, e sua comida é preparada e servida por uma senhora bem idosa, preferencialmente do seu próprio clã para não lhe despertar nenhum desejo sexual, descontração ou contato com outras coisas.

⁵⁵ Tibungozinho é o mesmo que um vaso, recipiente ou ainda pote.

Sob esse prisma, acredito ser importante apresentar o que disse o *kusanaty* Kukuasã (Luiz Carlos Apurinã) em entrevista cedida à pesquisadora Pirjo Kristina⁵⁶, em fevereiro de 2017, na Aldeia Mucuim, município de Lábrea-Am:

Pirjo – Quem deu esse nome para você?

Kukuasã – Ganhei dos troncos velhos o nome de Kukuasã desde que nasci, era o nome de um pajé já falecido.

Pirjo – Como você ficou sabendo que tinha o dom para ser pajé?

Kukuasã – Assim, então vou te explicar... Eu, na minha época, o pajé era meu avô, chamado Zé Inácio, o nome dele... Aí eu, quando eu estava no leite do peito da minha mãe, ainda estava mamando, ele colocou uma pedra em mim. E falou para minha mãe: “Minha filha, quando ele crescer, ele vai ser um pajé.” Aí, daquela turma nossa, ele escolheu foi eu. Aí eu fiquei crescendo, dentro de mim, até que cresci né... A minha mãe sempre falava para mim, você precisa estudar para aprender. Ela procurou um pajé imediatamente. O meu avô morreu, né, aí ficou. Não tinha mais pajé lá. Não tinha. Aí eu pensava, um dia vou estudar para ser um pajé. Aí eu fui. Trabalhei, um pajé foi lá, viu fez um trabalho e tirou a pedra. Uma pedra miudinha, ele colocou no meu corpo e eu fiquei com duas pedras. Aí ele disse: “Olha! é seis meses de resguardo na mata direto”. Aí, eu voltei para a minha aldeia. Comecei a trabalhar. Trabalhando, trabalhando... O que é que a gente faz? Como a gente está trabalhando para ser pajé, o cara não pode fazer outra coisa. Não pode ficar atirando, não pode jogar bola, não pode comer muito. Não podia comer sal, nem açúcar. Nada. Nada, nada, durante seis meses você não está com nada. Esse período fiquei no mato. Fiz um *tapirizinhos*⁵⁷. Aí o meu pai ajeitou tudo lá, fiquei. Sempre na semana o meu pai ia me visitar lá. Eu só tinha um pedacinho de peixe desse tamanhinho assim, nome dele é *purupu*. Aí dava para mim, eu comia só aquele pedacinho. Têm umas folhas na mata, desse tamanho, ela é amarga, amarga, amarga, *katsawaly*. É daquele que é original. Aí eu fazia daquele para mim. A gente machuca ela, coloca na água, e você toma aquele sumo margoso. Pois é, isso era meu primeiro café. Passei seis meses tomando ele. Aí eu fiquei, fiquei, fiquei, até que inteirou seis meses. Quando deu seis meses, disse que está na hora. Aí ia voltando para minha aldeia, quando de repente apareceu para mim uma onça pintada, fiquei com muito medo e corri. Tive medo e perdi a primeira chance de ser pajé. Aí quando cheguei em casa, o professor brigou comigo né, e disse, tem mais não. Aí fiquei triste, até fiquei doente. Daí fui ao rio Pumua, lá outro pajé me entregou a pedra novamente, aí eu voltei de novo. Eu passei mais seis meses de novo na mata, comecei tudo novamente. Fiz outro *tapiri*, passava o dia todinho na mata. Eu só chegava às seis horas. Demorou seis meses, mas até que deu seis meses. Quando completou era 5:30 horas, eu estava mastigando a folha, mastigando... Aí, até que eu estava tomando sumo dela. Aí, eu pensei..., rapaz, eu vou embora para casa hoje. Aí joguei a minha blusona e saí, quando

⁵⁶ O texto com o depoimento de Kukuasã (Luiz Carlos Apurinã) é de Pirjo Kristina, professora da Universidade de Helsinque (Finlândia), amiga do autor e quem cedeu sua escrita.

⁵⁷ Tapiri é um termo utilizado para se referir a pequenas casas construídas na floresta, mas principalmente nas margens dos rios para proteção do sol, por isso é feita de maneira improvisada e não carece de estrutura sólida, geralmente usada para permanecer um curto período.

eu levantei a vista foi bem direto num caminho bem grande e reto, reto mesmo. Aí quando eu olhei para frente, lá vinha ela, uma onça muito grande pintada, ela era o próprio pajé, é ele que faz isso com a gente para testar nossa coragem. Lá vem ela de lá para cá, pensei, rapaz será que esse vai querer me comer? Eu queria correr né, mas dessa vez fiquei esperando ela chegar perto para ver o que ela ia fazer comigo. Ela veio, veio, veio..., até que ela chegou, quando chegou bem perto, eu peguei e ataquei ela. Aí, ele tentou me derrubar, começamos lutar, lutemos, lutemos, até que ela cansou... Quando cansou, peguei meu aruá⁸⁸, enchi a mão bem cheinha de *awiry* e soprei no nariz dela, soprei de novo..., até que ela parou. Depois que ela parou, não era onça não, era gente mesmo, virou gente. Pajé virou gente, era o meu professor, ele mesmo. Aí ele conversou comigo né... Aí ele botou rapé para mim, rapé dele. Soprou no meu nariz. Aí depois que termina de passar, ela vira onça de novo e lambe a gente todinho, todinho, todinho..., tudo mesmo. Aí depois que ela vira gente, passa mão todinha na gente, fazendo o desenho dela no nosso corpo todinho. Já transformada em gente, ela vai tirar pedra dela. Tira primeira pedra dessa cor aqui, preta (*isuryky*). Se você pegar aquela pedra preta, você é pajé formado, formado, formado, só que não é pajé bom. É pajé do mal. Você aprendeu, mas só que é do mal, só serve para botar doença e matar gente. Aí outra pedra é meio roxiada um pouco. Aquela só para judiar das pessoas. Para fazer bem é da cor branca, ele traz da terra dele. Serve para fazer favor para todos, é branco e bem brilhoso. Aí quando ele tirou essa branca eu olhei né, era bem limpinho, aí eu falei, essa eu quero, é essa que eu ando atrás. Aí aquela ele botou no meu peito. Tirou de outra, aí foi muito..., ele botou muita pedra em mim até que caiu remédio dele, que é rapé. Depois que ele fez isso tudinho para mim, ele disse: “Pronto, agora você já é formado, chegou o dia de você ser pajé”. Eu fiquei duvidoso. Falei: “Tu tem certeza que eu sou formado?”. Ele respondeu: “É certo, é formado”. Tá bom. Eu fui para a aldeia, quando cheguei lá tinha um doente me esperando já, de outra aldeia, eu fui lá e curei. Ele tinha feitiço, tirei no chão e coloquei na mesa. Aquilo ia transformar tudinho em cabelo. Dentro dele tinha um negócio que parecia uma lagarta, desse tamanhinho dentro dele. Tirei ela fora. Ela estava assim comendo todo o peito dele. Tirei né e mostrei para ele. Disse: “Rapaz tu ia morrer!”. Mas, depois disso, o cara voltou com saúde para sua aldeia. Agora não, graças a Deus, hoje a gente é formado. A gente ensina pessoa também que corre atrás da gente. Eu tiro pedra de qualquer lugar do corpo e boto na minha mão. Não é fácil isso. Antigamente o pajé era deus, no tempo do meu bisavô, ele que não conhecia o Deus do branco, era o pajé que era o deus para ele. Não tinha médico do povo branco, não tinha... Era difícil gente adoecer, era difícil, quando adoecia, iria logo para o pajé. Pajé resolve o problema dele. Tudo isso era no tempo passado, foi quando pensei..., nós estamos perdendo toda a nossa cultura, mas eu vou aprender como meu avô. Aí estudei, trouxe-a de volta. Aqui eu sou professor da cultura, tem onze pessoas querendo aprender. Aí eu estou ensinando, levo eles para o mato, faço com eles o mesmo que fizeram comigo, do mesmo jeitinho. O pajé conhece muitas coisas. Muitas coisas... (Entrevista de Kukuasã/Luiz Carlos Apurinã à Pirjo Kristina, aldeia Mucuí, Lábrea-Am, fevereiro de 2017)

⁸⁸ Aruá é recipiente para colocar *awiry*, mas chamado de *mekaru* em apurinã.

Quando estive na aldeia Cajueiro em 2014, fazendo estudos para a identificação e delimitação da TI Lourdes/Cajueiro, município de Boca do Acre-AM, pude ter uma conversa com meu tio Kÿbuku (Raimundo Pequeno Apurinã, de apelido “Pirata”) sobre o momento do contato entre o futuro *kusanaty* e a onça, bem como sobre o rito de iniciação do pajé. Ele me relatou o seguinte:

Meu tio Manoel Pequeno disse que queria ser pajé e, depois de muitas insistências o pajé Jarina, resolveu aceitar ser o seu professor. Logo depois de ter aceitado, Jarina introduziu uma pedra no corpo do meu tio e pediu que ele fosse pra mata dormir na beira do igarapé Preto. Manoel ficou assustado, mas logo foi orientado pelo seu guia de que as demais pedras que ele precisava adquirir para se tornar de fato um pajé seriam conferidas pelos bichos da mata e que não seria nada fácil conseguir, por isso deveria ter bastante coragem e seguisse suas orientações. O pajé falou: “Hoje exatamente meia-noite você vai chupar na testa da *hãkyty* (onça)”. Dito isso, Manoel com muito medo seguiu mata adentro, e a pedra que o pajé havia introduzido em seu corpo veio até a aldeia contar para Jarina que seu aluno caminhava chorando e reclamava que estava com fome. O pajé foi até a casa da mãe de Manoel contou o que estava acontecendo e perguntou para ela se gostaria que o trouxesse seu filho de volta, mas a resposta foi negativa. Já se aproximava da meia noite quando a pedra que estava dentro de seu corpo lhe avisou que a onça caminhava em sua direção e pediu que ele fizesse o que o pajé tinha orientado, imediatamente se preparou e quando a onça chegou bem perto, Manoel chupou, chupou várias vezes em sua testa até a onça dizer “já chega!” E em seguida entregou seu *aparany*, mas antes de ir embora a onça disse: “Ainda não acabou, mas agora você pode curar..., ainda não pode curar todo tipo de doença”, e disse para ele retornar para sua casa. Quando chegou em sua casa havia uma rede preparada para ele na cumeeira já quase encostando ao teto. O pajé Jarina veio lhe visitar e disse pra ele continuar passando *awiry* e mascando *katsupary*. Fora isso sua alimentação seria apenas *ÿnharyã* (vinho de macaxeira) e *kumery* (beju) com caldo *pune* (jiju). Ainda faltava encarar a *kamyry* (alma) e por último a *ymeny kyãty* (cobra jiboia), isso para se tornar um pajé forte, mas quando foi ter o encontro com a *kamyry* não suportou o medo, ela chegou acompanhada de um forte vento, nessa ocasião seus cabelos ficaram em pé e as árvores balançaram muito, quebrando inclusive alguns galhos. Manoel não pensou duas vezes e retornou para casa correndo em alta velocidade. Naquele momento o pajé Jarina já sabia o que se passava. Nisso ele tinha feito um vinho de *kytyty* (patauá) e botou numa panela de barro coberto com palha de *txipary* (banana). Tomado pelo susto Manoel bateu no vaso e derramou o vinho, que fazia parte do ensinamento de formação. Isso deixou o pajé bastante irritado e não pensou muito para castigar o estudante, ordenando que uma cobra *kentxokyry* (cobra jararaca) mordesse ele. Manoel chegou em casa, muito triste, o pajé Jarina perguntou: “Por que você correu? Aquele vento forte que estava chegando era eu para lhe dar sua pedra, agora vai ser punido pela sua desobediência e principalmente pelo seu medo. Daqui em diante a cobra sempre vai lhe morder no mesmo lugar até os últimos dias de

sua vida e, segundo narrador dessa história, isso de fato ocorreu” (Kÿbuku/Raimundo Pequeno Apurinã, aldeia Cajueiro, TI Lourdes/Cajueiro, 2014).

As palavras de Makaputenyky, Kukuasã e Kÿbuku permitem nos aproximarmos de seus pontos de vista e nos mostram que a atuação de um *kusanaty* não se restringe apenas a causar (“jogar”) doenças e a curar pessoas. Seus conhecimentos lhes possibilitam transitar em todas as vertentes nas quais se move nosso povo e, além disso, seus poderes transcendentais permitem o diálogo com animais, plantas, rochas e seres que habitam outros mundos.

Foram descritos os procedimentos aos quais as pessoas são submetidas para que se tornem um *kusanaty*. Também se ensinou que os pajés se personificam como onça, cobra e outros seres, que comumente são os responsáveis pelo fornecimento do conhecimento, traduzido em pedra (*arapany*). Contudo, segundo explicação do pajé Kukuasã, esse mesmo conhecimento também poderá vir de árvores e peixes:

As árvores também têm os chefes deles, eles têm as pedras deles né. Tucumã tem o chefe deles também... Murumuru, buritirana, taboca também, todos tem chefe. Tudo tem. Peixe também tem... quando eles querem eles também ensina a gente ser pajé. Quem pode conversar com eles, só o pajé. Qualquer que não é aprendido, não conversa com eles. Só o pajé conversa. Por acaso hoje, a pessoa vai num buritirana e fica enjoando ela. Buritirana é uma árvore, essa não gosta de ser enjoada. Se o cara continuar, a árvore flecha ele. O cara vem doente, falta morrer. O pajé vai lá e tira a doença e depois vai lá conversar com a árvore. Ele diz: “Porque que tu fez isso?” Ela vai explicar qual que foi o motivo. O pajé volta para atrás, conversa com aquele que tava doente, e diz para ele que não pode ficar enjoando as coisas que ele não conhece, né (Entrevista de Kukuasã/Luiz Carlos Apurinã a Pirjo Kristina, aldeia Mucuim, TI Mucuim, Lábrea-Am, fevereiro de 2017).

Kukuasã também chama à atenção que todos aqueles mencionados por ele são chefes com poderes de jogar doenças nas pessoas por meio de flechadas. Vejamos o que ele ensina sobre o peixe elétrico:

Quando a pessoa pega choque do peixe elétrico, também pega espírito dele, o cara pegou do chefe dele. O pajé vai lá no chefe dele e pega a pedra dele. Aquele vai recair em você. Aí quando pajé joga a pedra em você, você solta ela. Aí dá choque, ela queima, as pedras do outro pajé. Quebra tudo, quando o pajé vai reparar a dele, não acha. Quebra tudo. Vai dar um bom choque. Quebra tudo. Aí ele não acha a pedra. É assim, ele sopra e parece que jogou as pedras. Então por isso quando a gente se forma é assim. Nós hoje, para nós chegar na situação que nós estamos, eu precisei sofrer muito. Não é pouca coisa

que o cara recebeu não. Vai sofrer. Sofre bastante... Aí passou todos esses recursos. Aprendeu de verdade aí ninguém pode tirar, só Tsura pode tirar. Então por isso a minha vida é isso. Quem já me conhece, já conhece isso também (Entrevista de Kukuasã/Luiz Carlos Apurinã à Pirjo Kristina, aldeia Mucuim, TI Mucuim, Lábrea-Am, fevereiro de 2017).

Nota-se que, para se tornar de fato um *kusanaty* com conhecimentos e poderes ilimitados, faz-se necessário passar por um processo lento, sofrido e, sobretudo, de respeito e obediência às orientações do guia espiritual ou mestre. Essas são partes determinantes do processo de aprendizagem, o qual possui uma interface estritamente linear multidimensional de diálogos com os seres da terra, céu, água e ar.

Desse modo, atualmente poucas pessoas se submetem a esse rito de formação, por se tratar de um processo bastante árduo, ainda que compensador – conforme acentua Kukuasã:

Minha concentração e a minha recuperação é na aldeia, assim que chego da cidade vou direto para o mato fazer meu trabalho de limpeza e quando eu saio de lá, volto forte de novo. É assim a nossa vida de pajé [...]. Eu digo para as pessoas que querem aprender, que elas precisam passar um bom tempo no mato também, do mesmo jeito que eu passei. Digo para elas: “rapaz em casa você nunca aprende, a gente só se forma pajé na mata, porque é ela e a natureza que dá nosso conhecimento” (Entrevista de Kukuasã/Luiz Carlos Apurinã à Pirjo Kristina, aldeia Mucuim, Lábrea-Am, fevereiro de 2017).

Do mesmo modo, meu pai ressaltou que o *kusanaty* deve enfrentar inúmeras restrições, devendo ter controle e coragem para adquirir a pedra *arapany* e, assim, o conhecimento sobre curas e outros. Em suas palavras:

O caminho percorrido para se tornar de fato um *kusanaty* é muito longo e cheio de restrições, por isso que não pode ser qualquer pessoa; quem indica é o *kusanaty* mais forte da aldeia e é ele quem ensina e fornece poderes aos outros. A cada etapa superada pelo pajé em formação, ele absorve pedras [*arapany*], que são inseridas no seu corpo. Com elas estão os conhecimentos do bem e do mal. O *kusanaty*, em uma de suas provas, deve controlar o medo do iniciante, permitindo que a onça e a cobra jiboia durmam ao seu lado para que esta lamba seu corpo. Ao final, um desses animais se transforma em gente e o convida para tomar *awiry* e lhe dá a sua pedra. Essas pedras também podem ser dadas por outro *kusanaty* (Katãwiry, outubro de 2012, Rio Branco).

3.5.3. Procedimento de cura do *kusanaty*

Como vimos, meu pai não chegou a ser *kusanaty*. Mesmo assim, ele possui conhecimentos fundamentais que enriquecem nossa caminhada pelo universo da cultura apurinã, inclusive no que diz respeito à vida ritual, seus deveres e etiquetas. Assim, apesar de sua iniciação como xamã não ter sido concretizada, meu pai é conhecedor de muitos princípios e preza pelos saberes ancestrais, estabelecendo um diálogo singular entre os princípios da sua cultura e o saber dos *kusanaty*. Nesse sentido, inicio esta seção apresentando algo que ouvi dele próprio:

Sou curado pelos *kusanaty*, eles cumpriram quando me disseram no ritual do *kamatxi* que jamais me abandonariam e mesmo em sonho recebo sua visita quando estou doente. Há mais ou menos uns cinco anos, fiquei muito adoentado, achei até que ia morrer, estava sem força e sem coragem para fazer qualquer coisa. Essa doença já durava alguns dias, e até o momento não havia recebido nenhuma visita dos pajés. Isso me deixava inquieto, pois nunca havia acontecido isso. Certo dia, eu dormi profundamente e finalmente recebi a primeira visita, mas um grande “buraco” em forma de “abismo” me separava dele. Isso impossibilitou que chegasse onde eu estava, mesmo assim, ele e outros que vieram em dias diferentes, tentavam me curar de longe, mas não conseguiam; enquanto isso, eu continuava muito doente. Depois de alguns dias, finalmente apareceu Maruky, meu avô, também do outro lado do abismo, mas antes que eu percebesse como havia feito para ultrapassar o grande buraco, ele surgiu do meu lado e me curou. Antes de partir, afirmou que eu havia descumprido algo de seus ensinamentos por isso demorou a vir. Do mesmo jeito que apareceu, também foi embora. Passei algum tempo pensando no que meu avô tinha me falado, mas somente anos mais tarde consegui compreender que o descumprimento a que ele se referiu tinha sido os diversos medicamentos de farmácia que eu havia tomado. (Katãwiry, Rio Branco-AC, maio de 2014).

Na ocasião de minha última pesquisa de campo para composição deste trabalho, estive em Kamikuã e pude conversar a respeito do xamanismo com o *kusanaty* Makaputenyky. Entre muitas questões, ele me falou sobre os procedimentos de cura utilizados por eles. Contou-me da seguinte forma:

Primeiramente passamos muito *awiry*, depois chupa no local da dor ou da enfermidade. Quando o pajé é forte, ele chupa somente uma vez e já tira a doença, mas quando ele não aprendeu tudo, precisa chupar várias vezes para poder tirar a doença, tem vez que não consegue no mesmo dia. No momento que tira a doença, ele mostra para o doente, naquele mesmo instante, ele introduz a doença no seu corpo, aquela doença vira um *arapany* pequeno. Meu pai estava andando na mata e encontrou aquele tal mapinguari, desse tamanho..., dessa grossura (fez gestos indicando o tamanho), o bicho se aproximou dele, mesmo no momento em que meu pai estava comendo

a folha de *katx̄yary*. O mapinguari perguntou porque ele estava comendo aquela folha. Ele respondeu que era para ele ser pajé. Naquele momento o mapinguari botou a mão nas costas e tirou dois *arapany*, um macho e uma fêmea, em seguida introduziu no corpo dele e disse: “Daqui dez dias eu volto de novo”. Quando fez dez dias certinhos o mapinguari estava no local combinado, sentou perto do meu pai, puxou o *mekaru* dele, encheu sua mão de *awiry*, ficou bem alto (risos) era muito... Pegou o *myxykanu* dele e puxou de uma vez só, porque ele era muito grande. Depois encheu a mão novamente e convidou meu pai para passar, mas meu pai não conseguiu passar só de uma vez não, quem disse que ele aguentou (risos). Quando finado do papai morreu, ele ainda levou o *awiry* do mapinguari. Antes dele morrer nunca mais faltou *awiry* para ele. Quando aquele *mekaru* dele estava cheinho, ele ia tomando, aí o *mekaru* ia diminuindo. Quando estava perto de acabar, o finado do meu pai batia com o dedo no *mekaru* e no mesmo instante enchia novamente. Quando ele morreu, ele levou aquele aruazinho cheio de *awiry*, nunca acaba (Makaputenyky, aldeia Kamikuã, TI Kamikuã, julho de 2018).

Diante de sua maneira muito prazerosa de falar a respeito desses conhecimentos, senti-me bem, pois o clima do diálogo e a leveza da floresta eram favoráveis – tanto é que lhe perguntei o que acontece ao *arapany* que é retirado da pessoa doente. Ele respondeu dizendo que:

Quando o *kusanaty* joga doença ou *arapany* [...] outro *kusanaty* é logo chamado para curar ou tirar a pedra, quando ele tira, logo pergunta para o adoentado: “Você quer eu jogue de volta em quem jogou em você”? Se a pessoa responder que sim o *arapany* volta com mais força, inclusive com capacidade de matar. Se o *arapany* devolvido pegar na testa a pessoa não escapa, pode começar cavar a sepultura. Quando isso acontece, as pessoas da aldeia ficam se perguntando: “Mas fulano estava bonzinho ontem e hoje está tão doente e vai morrer!” O *kusanaty* que tirou a pedra também pode colocar ela em seu próprio corpo, se fizer isso aquela pedra fica ainda mais forte (Makaputenyky, aldeia Kamikuã, TI Kamikuã, julho de 2018).

Por sua vez, o *kusanaty* Kukuasã ensinou que seu procedimento de cura é realizado somente no mato; é lá que ele recebe o poder da natureza. Em suas palavras:

A natureza fala com a gente, então por isso a gente tem contato com ela. A gente conversa com seus filhos, falamos com as plantas, falamos com todos os animais, pedimos licença para o chefe da água quando vamos pescar ou tomar banho. Sou formado em duas coisas: trabalho de pajé e trabalho espiritual da mata. Se por acaso o doente está muito ruim, já foi para o hospital e o médico não deu jeito. Quando ele chega à minha aldeia eu faço um caminho bem grande na mata, espero dá seis horas para levar o paciente para esse lugar, eu prefiro curar à noite. Lá eu ato a rede, mas eu não vou ficar junto com ele não. Eu vou ficar no final do caminho, só o paciente mesmo fica no meio do caminho, eu faço isso. Deixo o paciente lá e vou chamar o

espíritozinho do pajé do mato, esse é o chefe do mato. Ele vai lá e cura só uma vez. Se ele disser que vai ficar bom, no outro dia o doente já está bonzinho. Agora, se dizer que não tem jeito, aí pode cavar um buraco que não tem jeito mesmo. Nessa região o pessoal tem medo que eu desengane a pessoa, porque pode ter certeza que vai morrer, mas se eu não desenganar, então tem certeza que fica bom. Na minha aldeia, é difícil a gente ir ao médico, muitos se tratam comigo.

Esse que falei é o trabalho de pajé, mas como disse, eu também trabalho com o espírito da mata. Quando é assim, eu fico lá no final do caminho. Lá no final é um campo limpo. Eu sopro três vezes para chamar os espíritos da mata, sai um som bem comprido. A gente escuta estremecer igual trovão. Se a pessoa tem coragem para participar, ele participa, mas se não tiver ele corre. Quando o espírito do mato vem, vem com vento muito forte, quem não conhece pensa que vai acabar com tudo. Mas não, é ele mesmo chegando. Ainda fica mais assustador quando é o chefão que vem do meio da mata (mas isso acontece quando o doente está quase morrendo), aí o negócio vem mais pesado. Pesado, pesado, pesado mesmo. Se o pajé que está fazendo a cura não for forte, ele não aguenta, corre e vai se embora. O certo é deixar o paciente lá. Só vem lá e olha o paciente e deixa ele com o espírito da mata. O doente não vê o espírito da mata não, só vê a sombra dele. É um homem, mas ele só vê a sombra. O espírito pega na mão do doente, ele sente que está segurando a sua mão, o espírito da mata vê os outros, ele conversa com o doente, mas esse não vê ele, somente outro pajé consegue vê ele. Do lugar que eu fico, eu não escuto a conversa dele, eu só vejo a pedra iluminar o lugar todinho. Quando eu estou conduzindo um trabalho assim, eu tenho que ficar sozinho, não pode ter outra pessoa junto não. Quando ele termina ele vai chegar e falar para mim, - “olha, paciente, ficou bom”, ele não mente não, ele fica bom mesmo. É assim. Eu sei também trabalhar com o espírito da mata (Entrevista de Kukuasã/Luiz Carlos Apurinã a Pirjo Kristina, aldeia Mucuim, Lábrea-Am, fevereiro de 2017).

Durante o trabalho de cura, os *kusanaty* são sempre sérios, fechados, nunca sorriem e são muito observadores. Quando vão curar alguém, primeiramente mascam o *katsupary* e, em seguida, fazem várias sessões de aspiração de *awiry*, a fim de localizar as pedras no corpo do doente, as quais são retiradas por sucção, por meio do *myxykanu*. A seguir, já com a pedra em suas mãos, eles mostram o tipo de doença e quem a jogou. Os *kusanaty* podem também curar chupando no local da enfermidade (CÂNDIDO, 2016).

O conhecimento desses xamãs percorre um plano enigmático, que somente eles conseguem dominar – o que os faz detentores do poder de curar ou causar doenças somente com sua “sombra”. Quando a cura para determinada doença não é encontrada aqui na terra, seu “espírito” (*ÿburãny*) viaja em sonhos, visita outras terras, habitadas por outros *kusanaty*.

Sobre isso, Katãwiry acrescentou que “quanto mais ‘forte’ é o *kusanaty*, menos limites há para seu espírito”. E, se assim for em vida, também será na morte. Segundo Schiel (2004), esse movimento é perigoso: caso o pajé seja fraco, ele poderá ficar preso num buraco de peixe e morrer ou ser pego por outro pajé já transformado em “bicho”, mas que em vida era seu inimigo.

Meu pai me disse mais. O contato dele com os *kusanaty* espirituais, em muitos momentos, manifesta-se em sonhos:

Eles me curam em sonho, mas não é um sonho como os outros, é um tipo de sonho real, que eu vejo e falo com eles. Um dia eu estava muito doente, e nada deles aparecerem para me curar. Eu pensei: “Será que eles me abandonaram?” [...] No dia seguinte um *kusanaty* chamado Jarina, meu tio, apareceu. Eu estava sobre um local bem alto, ele não conseguiu me alcançar, tinha pouco poder e acabou desistindo. Depois disso, vieram outros, mas também não conseguiram. Finalmente, veio o Maruky, esse é bem baixinho, para ele não houve dificuldade para soprar na minha cabeça, logo fiquei bom. Minha vida é assim, e eles estão aqui pertinho de mim, da minha casa, eles me defendem. Mesmo eu não seguindo o que era para ter feito, eles me deram um pouco de sabedoria, que me permite saber de coisas que ainda vão acontecer e também de curar doenças mansas (Katãwiry, Rio Branco-AC, julho de 2018).

Considerando e respeitando as palavras do meu pai, perguntei o que ele conseguia, então, fazer com a companhia daqueles seres, com os ensinamentos que lhe são transmitidos e, enfim, com essa sabedoria, uma vez que ele não é *kusanaty*. Assim ele me respondeu:

Aqueles que me protegem também permite que eu proteja vocês de doenças, das pessoas ruins e de ataque dos flechadores, mas é só isso, agora se eu tivesse passado por todo ensinamento dos pajés aí sim, agora eu seria um deles com bastante poder, bem forte, mas eles foram embora antes de me ensinarem. Depois disso, eu logo me casei com sua mãe e não pude mais ser pajé porque eu já não era puro, o meu carpo já estava reimoso devido o contato com outras coisas ruins (Katãwiry, Rio Branco-AC, julho de 2018).

3.5.4. *Kusanaty e suas múltiplas identidades*

O *kusanaty* forte tem poder de virar num que ele quiser. Ele vira peixe, vira cobra, vira onça, vira pássaro, vira gente, vira até outro dele mesmo, ninguém pode com ele. Se ele quiser virar outra pessoa para ninguém reconhecer, ele chega aqui no corpo de outra pessoa, conversa com nós, brinca, acha graça e vai embora sem ninguém saber que é ele. Quando ele diz “já vou!” ninguém mais vê ele (Makaputenyty, aldeia Kamikuã, TI Kamikuã, julho de 2018).

Nota-se, na fala do *kusanaty* Makaputenyty, que o poder de se metamorfosear em qualquer outro ser vivo é ilimitado, o que faz do xamã a figura mais emblemática e essencial do povo Apurinã. Diante de tanta sabedoria, posso dizer que sou um privilegiado de ter tido a oportunidade de dialogar com Makaputenyty; por isso mesmo, aproveitei ao máximo aquele momento de aprendizagem. Assim sendo, lhe fiz a seguinte pergunta: “Os *kusanaty* morrem?”. Prontamente ele respondeu:

O espírito dele não morre, ele vai embora no corpo dele mesmo. Ele só faz que morre, que é para as pessoas pensarem que ele morreu mesmo..., aí aqueles que não são pajés enterra ele. Logo a gente escuta aquele estrondo⁵⁹ grande naquela sepultura dele, chega balançar a casa. Depois disso, ele vai embora, ele morreu apenas para tirar aquela doença que ele estava sentindo, depois ele vai embora no corpo dele mesmo, corpo de gente normal. Às vezes a gente topa com ele, conversa com ele, eu mesmo já encontrei muito deles, é assim, meu filho... Mas não é qualquer pessoa que conversa com eles, não, tem que ser uma pessoa que também tem poderes igual a eles. Ele aparece todo normal mesmo, ele só morre para tirar aquela doença do corpo, *kusanaty* não morre, não, é assim (Makaputenyty, aldeia Kamikuã, TI Kamikuã, julho de 2018).

A imortalidade dos *kusanaty*, o uso de diferentes corpos e a troca de pele dos xamãs estão presentes com variações em diversas etnografias de outros povos – como, por exemplo, naquilo que nos conta Tânia Stolze (2005) acerca dos Yudjá, em seu livro *O Peixe Olhou para Mim*:

Senã’ã e sua esposa têm quatro peles, de quatro idades. A pele superior situa-o na velhice extrema, obrigando-o a andar apoiado num bastão; as intermediárias situam-no na maturidade, e a inferior, na juventude. Tãku viu o casal despir-se de suas peles para o banho e surpreendeu-se com o progressivo rejuvenescimento que iam manifestando ao retirá-las, puxando-as desde o couro cabeludo, na risca de seus cabelos longos. Após tirar três peles, Senã’ã tornou-se um jovem, de pele sem manchas, belo, ostentando uma pena vermelha de cauda de arara nas orelhas, o mesmo aconteceu com sua esposa (LIMA, 2005, p. 31).

Assim, ainda junto a Makaputenyky e entusiasmado com tudo que ouvia, não perdi tempo em perguntar como havia sido a morte de seu pai, visto que ele também era pajé. O *kusanaty* respondeu assim:

⁵⁹ Barulho forte no céu.

Meu pai era pajé forte, ele já estava sentindo muita dor por causa de uma pedra jogada por outro pajé. Certo dia ele disse para mim: “Meu filho, hoje eu vou embora!” Eu respondi: “É, como o senhor vai embora?” Ele respondeu: “Hoje eu vou deixar vocês, nunca mais vocês vão me ver”. Quando ele falou isso, ele estava bonzinho de saúde, o sol estava em cima da nossa casa, quando por ele mesmo começou a ficar doente, naquele momento o sol estava desaparecendo no meio das árvores, foi aí que ele morreu. Nessa hora, o kariu que morava num seringal perto da nossa aldeia chegou dizendo: “Vamos fazer caixão para enterrar ele”. Eu disse: “Não vamos fazer caixão não”. Tirei paxiúba⁶⁰, escorei com umas varas e fizemos uma cama que mais parecia um jirau⁶¹, antigamente era assim que fazia quando alguém morria. Em seguida botamos o corpo dele em cima e também botamos umas varas de árvores e paxiúbas em cima dele. Naquele tempo não tinha tábuas né! Aí jogamos barro em cima, não passou nem dez minutos, o velho estrondou lá, vimos apenas alguma coisa subindo, ele já havia ido embora, olhamos para o jirau, não tinha nada em cima, vimos somente aquelas paxiúbas e varas que nós tinha botado ali. Aquela doença que ele tinha, já jogou fora, depois disso, ele passou a morar bem aqui nessa baixada (apontou para a mata próximo de onde estávamos). Eu converso com ele sempre. As vezes ele vai para o rumo do Purus, as vezes para o Acre. Quando ele sai assim, ele demora voltar, nesse período a gente escuta as pessoas dizerem: “A cobra mordeu e matou fulano de tal!” Nisso, eu já sei que foi ele. Geralmente ele faz com pessoas que ele não gostava porque tinha feito alguma coisa de ruim com ele. Muitas vezes os *kusanaty* quando matam as pessoas, eles comem. Depois eles vêm embora para o lugar em que mora, todos eles tem um lugar para morar, mas isso não impede deles andarem por todos os cantos do mundo, hoje eles podem estar aqui, mas se eles quiserem amanhã eles podem aparecer em São Paulo ou mesmo noutro país. Esses que são fortes, eles tem muito poder para fazer tudo que tem vontade, assim, eles fazem tanto o bem como o mal. Às vezes tem alguém doente, aí o pajé vai lá, quando ele não gosta da pessoa ele mata a alma dele. As pessoas que não entendem e que não enxergam dizem: “Rapaz, fulano não estava tão doente e morreu de repente!”. Só quem fica sabendo é outro pajé como ele. É assim que eles fazem, que eu sei (Makaputenyty, aldeia Kamikuã, TI Kamikuã, julho de 2018).

Nessa mesma época na Aldeia Kamikuã, pude também conversar sobre o assunto com o *tuxau* da nossa aldeia, Umanary Apurinã. Comecei dizendo a ele que alguns pesquisadores afirmavam, em suas pesquisas, que no povo apurinã não existia mais *kusanaty*. Naquele momento, lembrei que, para nós, os pajés não morrem e, assim, ficamos algum tempo discutindo. Então, perguntei o que ele achava de algumas afirmativas que dão conta da inexistência dos *kusanaty*. Entre outras coisas, ele respondeu:

⁶⁰ Espécie de palmeira, serve para parede e assoalho de casa.

⁶¹ Jirau é uma espécie de balcão ou mesa feita de madeira rústica, que serve, dentre outras coisas, para cortar alimento e lavar material de cozinha. Esse termo é bastante usado por nós indígenas, mas também pelos ribeirinhos e seringueiros da região do rio Purus.

Os nossos *kusanaty* não morrem, aliás, eles morrem apenas para os nossos olhos, o que de fato acontece, é que quando eles sofrem essa transformação, eles viajam para outros mundos, outros lugares, são exatamente esses lugares que nós acabamos de falar, muitos deles vão morar lá no *Kymyrury*, outros retornam para perto de Tsura de onde nós Apurinã viemos e para onde iremos voltar. Então eles estão lá, estão bem, mas precisam que nós humanos cuidem de seus lugares, eles estão vendo nós, de lá eles cuidam de nós aqui e com os mesmos poderes de quando eles moravam em suas aldeias (Umanary, aldeia Kamikuã, TI Kamikuã, julho de 2018).

Além dos *kusanaty*, que operam para fazer tanto o bem como o mal, existem os espíritos flechadores. Como me falou anteriormente Maria Cachimbo Apurinã:

[...] tem também os bichos que flecham. Meu irmão estava pescando no *mãne* (lago) e, de repente, quando ele subiu em cima de um pau para ter uma visão melhor para flechar, ele sentiu uma dor nas costas. Naquele instante, ele não aguentou mais pescar e retornou para casa. Meu pai, que era *kusanaty*, curou ele imediatamente, além disso, ele falou que foi o chefe do *mãne* [um tipo de *kusanaty*] que tinha flechado ele. Se meu pai não tivesse visto logo, certamente, ele tinha morrido, porque ninguém ia saber do que ele estava doente (Maria Cachimbo Apurinã, TI Kamikuã, setembro de 2015).

Vimos que o princípio das doenças e da cura do *kusanaty* são as pedras *arapany*. Elas são recebidas pelo xamã e introduzidas em seu corpo. Cada uma possui poder e efeito distintos; além disso, estão relacionadas também às agências espirituais, aos animais e insetos, grandes ou pequenos, como o *sãny* (marimbondo), ou a *patxiri* (uma espécie de rã). De acordo com Katãwry, os *kusanaty* fortes usam o espírito do *ipyde* (macaco de cheiro) e da *kãmãry* (arara vermelha) para bater nas pessoas de quem não gostam; em algumas ocasiões, a vítima pode não suportar a dor e acabar morrendo.

Como defendi alhures, sobretudo com base no que escutei dos meus parentes interlocutores, a troca de pele dos *kusanaty* não é restrita aos animais de grande porte. Os xamãs possuem saberes e autonomia para se vestirem com a pele de quem eles desejarem, e isso depende apenas do contexto e de suas intencionalidades. Todavia, alguns *kiumanhe* defendem que os *kusanaty* fortes geralmente vestem a pele dos animais maiores. Sobre isso, é importante ouvirmos o que disse meu pai:

[...] muitos deles continuam no seu corpo mesmo de *kãkyte* (gente), mas somente em espírito; já outros viram *wamãnhary* (cobras sucuri, e jiboia), onças, mapinguari, pássaros, vai depender de como eles eram aqui na terra, o poder que eles tinham aqui; quanto mais forte eles eram aqui, mas forte eles serão noutros mundos. Quando um *kusanaty* é muito forte, ele certamente vai ser uma cobra grande ou

uma onça; quando ele tem pouco poder, ele vai ser um porquinho ou pode ser também um tipo de pássaro (Katãwiry, julho de 2018, Rio Branco-AC).

Nas palavras do meu pai, é possível perceber a liberdade de metamorfose dos *kusanaty*. Quanto a isso, continuemos ouvindo seus ensinamentos:

Os *ytiry* (tesoureiro)⁶² também são pajés. Quando eles aparecem perto de nossa casa, eles estão vindo do céu. Os chefes deles manda eles vem olhar aqueles parentes Apurinã que estão aqui. Isso também acontece com os *utsamanery* (jaburu). Todos eles são índios Apurinã que já morreram. Eles querem saber como estão seus parentes aqui na terra. Sobre o *utsamanery*, meu avô contava que, quando ele visita os Apurinã, é para levar notícias de nós para Tsura, desse modo, quando eles passam voando baixo, significa que os moradores daquela aldeia ainda terão muitos anos de vida, mas se eles passam voando alto é por que alguém daquela aldeia vai morrer e já está fedendo. (Katãwiry, Rio Branco-AC, julho de 2018).

Assim, quando meu pai presencia a passagem dos *utsamanery*, ele rapidamente chama todos que estão em casa para ver esses pássaros voando. Eles voam em forma de um colar, dando a impressão que todos estão anexados uns aos outros. Por trás desses diálogos, estão ideias ou elementos vitais, sustentáveis e epistêmicos da cosmologia apurinã, os quais revelam uma relação entre o céu e a terra que só pode ser compreendida ou interpretada por alguém que ainda preserva sua identidade cultural.

3.5.5. *Kusanaty e o xamanismo apurinã contemporâneo*

Até os dias de hoje, ainda que numa proporção bem menor que a de períodos anteriores, os *kusanaty* praticam cerimônias de curas e diversos ritos. Além disso, fazem feitiços – o que é um dos fatores geradores de conflitos e brigas violentas entre as aldeias apurinã. Nessas disputas, os *kusanaty* defendem a sua e outras aldeias contra as pedras de pajés inimigos, protegendo contra os ataques de seres da mata e remediando seus efeitos. Segundo o *kusanaty* Kukuasã:

Quem matou a minha avô foi pajé do povo Deni. Mataram o meu avô jogando *arapany* nele. Quando eles souberam que eu me formei pajé, eles vinham me matar também. Lutamos muito, eles não conseguiram me matar, me acertaram, acertaram aqui, acertaram bem aqui. Quase morria também, fui procurar ajuda com outro pajé lá em Tapauá, ele tirou tudinho à pedra. Tirou tudo para mim e eu fiquei bom. Voltei de novo, eles me acertaram de novo. Voltei de novamente para me tratar numa aldeia perto de Tapauá. Aí lá me preparei mais. Aí quando eu voltei, até hoje, lutaram, lutaram, não conseguiram mais

⁶² Espécie de ave que possui calda com penas semelhantes a uma tesoura.

me acertar não (Entrevista de Kukuasã/Luiz Carlos Apurinã a Pirjo Kristina, aldeia Mucuim, Lábrea-AM, fevereiro de 2017).

É importante sublinhar que esses conflitos continuam mesmo depois que o *kusanaty* vai embora e passa a habitar outros lugares: embaixo d'água, onde residem os encantados; no *kymyrury*, onde moram os *kusanaty* com poderes de se transformar em gente e também em outro ser qualquer; ou no céu, onde está Tsura.

O *kymyrury* é sempre um sítio natural entendido como lugar sagrado, habitado pelos *kusanaty* e morada dos encantados e, sobretudo, dos pajés que deixaram de morar na terra como *kãkyte* (gente). Tudo ali é diferente dos outros lugares: a paisagem desse lugar é composta quase em sua totalidade por um grande *mãnẽ* (lago) coberto de vegetação chamada pasta. Em seus arredores, há inúmeras árvores de *kĩnhary* (buriti), mas desse buriti do qual podemos tomar o vinho. A essas agências (espíritos e encantados), é dada a responsabilidade de serem guardiãs desses “ecossistemas”. Nesses locais, não pode entrar qualquer pessoa e nem de qualquer jeito, pois corre-se o risco de se tornar encantado e permanecer lá para sempre. No entanto, se o *kusanaty* for um pajé forte e se ele não conseguiu se vingar durante a vida, ele faz isso de onde está, do *Kymyrury* ou outro lugar.

Meu tio Moacir Apurinã conheceu muitos pajés de nosso povo, mas considera dois deles como os mais poderosos: João Sãpa e Antônio Jarina. Em épocas anteriores, os pajés considerados fortes não suportavam saber da existência de outro pajé com poderes iguais ou superiores aos seus. Certo dia o pajé Antônio Jarina insultou o pajé João Sãpa e fez isso em sonho, como bem narrou meu tio:

Jarina passou *awiry* com a intenção de assustar o pajé João e logo em seguida foi dormir. Naquela noite João Sãpa sonhou com Antônio Jarina e, na sua visão, ele estava com o rosto enorme, parecido com uma lua cheia. João Sãpa ficou irritado ao saber que o pajé estava lhe provocando. Na noite seguinte, resolveu também passar *awiry* e mascar *katsupary* para devolver a provocação. João Sãpa também em sonho apareceu para Antônio Jarina, dependurado com seu corpo cortado ao meio e pingando sangue, da cintura para baixo ele não tinha carne no corpo, tinha somente osso. Além disso, Antônio Jarina via o coração do outro pajé todo ensanguentado, batendo muito forte. Quando Jarina se acordou, percebeu que Sãpa era mais forte que ele e resolveu não o desafiar mais (Moacir Apurinã, TI Kamikuã, setembro de 2015).

Segundo tio Moacir, o *kusanaty* João Sãpa tinha *arapany* do *matatary* (chefe das queixadas), do chefe do *mamury* (matrinxã) e da *waymãnhary* (cobra sucuriçu). Segundo ele:

Ele costumava dizer para os demais moradores de sua aldeia quando tinha xingané (festa cultural): “Olha pessoal, hoje vocês não vão sair de casa para caçar, o bando de *irary* (queixada) vai passar aqui no terreiro, vocês não precisam ir para mata”. Depois que ele falava isso, não demorava muito... , quando as pessoas olhavam para o acero da mata vinha pretinho de *irary* estrondando, todos pegavam suas flechas e espingardas e matava o suficiente para comer somente naquele dia. Logo em seguida, ele pedia alguém para tirar urucum bravo, ele sentava com um pedaço de pau na mão, numa ponta ele desenhava uma escama de *mamury* e na outra fazia cabeça de *ymene* (cobra), ficava fazendo isso à noite toda. Três dias depois aquele pedaço de pau virava cobra. Uma semana depois ele pedia para as pessoas irem pescar *mamury*, quando eles retornavam trazia os *kutary* (paneiros) cheios de peixe, ele deixava as *mamury* bem fácil de ser pescada (Moacir Apurinã, setembro de 2016, TI Kamikuã).

Tio Moacir seguiu falando do *kusanaty* João Sãpa. Veja o que esse *kiiumanhe* falou a respeito do *Kymyrury*:

Minha vó Joana contava que uma vez seu filho adoeceu. Ela mandou chamar o pajé Manduca Apurinã para curar ele. Esse pajé não era muito forte, mesmo assim, ele curava. Manduca veio e curou o filho da vovó, mas naquela noite em sonho ele viu o *kusanaty* João Sãpa no *kymyrury*. Ele estava em pé, de lado, bem na porta sem se mexer, mas para chegar até ele, tinha uma escada que parecia uma cobra, que ficava o tempo todo mexendo, exatamente para ninguém ir onde ele estava, porque só chega lá quem é pajé forte como ele é. No caso do Manduca, ele disse que não ia lá com medo de morrer. No dia seguinte, ele falou para Joana sua esposa: “O Sãpa está tomando conta do *kymyrury*, ele não morreu, ele continua vivo e com todo seu poder. Agora devemos alertar as pessoas para não passar por lá com pessoas doentes, gemendo ou crianças chorando, pois caso isso aconteça, ele vai encantar a pessoa adulta e levar o espírito da criança. Se isso acontecer, quem vai buscar”? Somente um pajé como ele, poderá buscar alguém. Se por acaso um pajé fraco vai tentar andar na escada do *kymyrury* vai cair e por lá mesmo ficará encantado. Por outro lado, se for um pajé forte como João Sãpa, pode chegar até lá e ainda conversar com ele para saber de coisas que ainda vão acontecer na terra (Moacir Apurinã, TI Kamikuã, setembro de 2016).

Apresentamos, neste trabalho, o mundo dos *kusanaty*, sua formação, suas atividades de cura, de desafios e feitiços, assim como memórias a respeito da atuação de alguns pajés. Voltemo-nos agora às formas de mudança no xamanismo e como ele se encontra nos dias de hoje entre os Apurinã.

Kukuasã, por exemplo, é um jovem *kusanaty* que faz parte de um grupo de pajés apurinã da nova geração. Ele é um dos que vêm realizando procedimentos de cura em sua região e fora dela. No diálogo transcrito abaixo, ele conta os motivos pelos quais decidiu ser pajé, como foi sua preparação e como é sua atuação. Seu depoimento foi concedido a Pirjo Kristina, que é pesquisadora junto aos Apurinã.

Kukuasã – E aqui os pajés mais velho está tudo indo embora né. Cadê, aldeia fica sem nada. Minha aldeia ficou bom tempo sem pajé. Depois quando a pessoa adolescía, ia procurar um pajé bem longe. Ia atrás para se curar. Quando eu me adoeci, gastei onze dias para chegar na ladeia do pajé. Para baixo do rio Purus, é longe. Onze dias, foi direto. Nós chegamos, até um pajé. Eu pensei na minha cabeça, não dá para nós viver sem pajé. Eu vou ver se eu aprendo. Então foi assim mesmo. Aí eu fiquei, até que me formei. Agora estou pronto para trabalhar. Ele me levou para o mato, me ensinou como é que podia fazer e como é que não podia. Ele dizia: “Isso aqui você vai fazer em sua aldeia”. Eu volto de novo para minha aldeia. Fui para a minha aldeia. Lá me formei, só eu sozinho mesmo..., mas também tive ajuda dos bichos.

Pirjo – Ele ficou contigo todo tempo lá no mato, naquela vez?

Kukuasã – Só me visitava na visão. Ele me visitava lá e conversava comigo, mas não era gente. Eu conversei com ele. Ele falava: “Tú pode fazer assim, assim, assim..., me ensinava tudo que eu precisava, mas não aparecia como gente”. Lá nós mastigava folha amargosa para receber as pedras, ele tirava e mostrava e depois botava de novo no corpo. Nós fazia isso. Até que quando eu me formei, ele deixou eu ir para aldeia. Eu me formei, ele falou: “Agora você está por conta própria”. Aí hoje eu estou aqui. O nome dele é Kuamã⁶³.

Tem pessoa que vem de Rio Branco, atrás de mim, lá na aldeia mesmo. Muito deles querem um milagre. Aí foi bater lá onde eu tava. “Rapaz, cadê o cara, cadê?” Me apresentaram. Aí eles falaram: “Rapaz, o nosso filho novinho está precisando de milagre”. Eu para eles: “Rapaz, quem faz milagre só é Deus.” Não é assim... Aqui na terra sou eu, mas não faço milagres. Teve uma vez que eu fui para Rio Branco lá no centro. Cheguei lá. Aí, souberam que a gente trabalhava né. Aí eles mandaram para cuidar. Peguei avião de Pauini, fui para Rio Branco. De lá peguei o carro, fui lá no centro. Cheguei no centro tinha muito carro, carro, carro e moto tudo encostado lá quando eu cheguei. Mas quando eu cheguei no corredor era gente, gente, gente... Muito gente doente, e fui até lá. Eu cheguei, eles perguntaram: “Cadê o cara, cadê o cara?” Eu levantei. Aí falaram para mim assim: “Por que não me falaram que era uma criança”. Pensaram que era um velho, eles pensava nisso. Mas só que a gente aprendeu desde criança. Me formei quando era rapaz, já estou grande. Quando eu me formei foi no verão, porque no verão é tempo da onça, mas se fosse no inverno, ia ser da cobra. Podia se formar também com essa cobra sucuri (*maka*) (Entrevista de Kukuasã/Luiz Carlos Apurinã à Pirjo Kristina, aldeia Mucuí, TI Mucuí, Lábrea-Am, fevereiro de 2017).

⁶³ Kuamã é um dos *kusanaty* que ensinou Kukuasã.

Em dado momento da conversa, Pirjo Kristina indagou sobre as pedras que são adquiridas pelos *kusanaty* durante o processo de iniciação. Nesse momento, segundo a pesquisadora, aconteceu algo, no mínimo, inusitado: Kukuasã retirou as pedras que estão inscritas em seu corpo, colocou-as em sua mão e explicou a função de cada uma delas. Segue esse trecho do diálogo:

Kukuasã – Vou tirar essa pedra daqui. Agora vou colocar na minha (antes ele cheira e mostra a pedra que saiu da boca).

Pirjo – Nossa, é brilhosa!

Kukuasã – É. Essa aqui é dessa aqui. Agora dessa aqui é daqui também. Também essa aqui pedra é do bem. Essas aqui são as pedras do bem. Essa aqui não é mal. Quando o pajé está aprendendo, tem muitos pajés que são do mal para matar gente. A vida mais perseguida é a vida do pajé por outro pajé. Eu passei por uma vida difícil também. Já tinha três pajé para mim matar já.

Kukuasã – A gente tem pedras de onça, no caminho eu viro uma onça também... Assim eu consigo de brincar com as pessoas da aldeia, consigo brincar com isso. Um menino vem as vezes cantado xingané né. Eu fico lá na minha rede balançando... Chega uma hora que eu falo: “Eu também vou brincar com você, daqui a pouco eu chego lá”. Eles falam: “Ah, tú vai lá”, “eu vou, eu chego lá”. Acontecia, corria todo mundo. Aí quando foi correndo todo mundo, eu ficava lá em cima do banco, eu fico transformado em onça. Eles ficavam com medo e corria, corria tudinho. Eu dizia: “Porque vocês estão correndo, para quê? É eu! Eu faço isso. Eu consigo brincar com o povo assim. A gente faz isso, o pajé vira em muita coisa, a pedra que a gente recebe deles faz isso (Entrevista de Kukuasã/Luiz Carlos Apurinã à Pirjo Kristina, aldeia Mucuim, TI Mucuim, Lábrea-Am, fevereiro de 2017).

O preconceito e a discriminação vêm de todos os lados e formas ao longo do histórico processo de colonização. A entrada das igrejas nas aldeias – num primeiro momento, a católica e, mais recentemente, as evangélicas –, e a chegada da medicina ocidental, por exemplo, são fatores que contribuem largamente para que as pessoas duvidem e desacreditem esses feitos e preceitos que somente um *kusanaty* é capaz de oferecer. Vejamos o que narrou Kukuasã:

Então, o pessoal estava em dúvida comigo aqui. Dessa aldeia. Eu disse: “Vou levar vocês para mata”. Eu levei eles para mata. Eles estão lá. Veio uma cobra jararaca. Todos quiseram matar cobra, dizendo: “Bora matar!”. O cacique falou: “mata não! Bora conversar com o professor, senão pode matar!”. Aí me chamaram. “Pode matar essa cobra?”. “Mas cadê?” Eu vim, estava lá a jararaca. Falei: “Não mato não”. Eu peguei ela puxei e disse que ela não ia mais morde não. Eu puxei o veneno dela todinho, ó. Tirei veneno tudinho, soprei na cara dela para ficar lesa. Soltei ela. Aquela não faz mais nada. Ela só pica gente quando ela tem veneno, depois pode morder mais não faz

nada, nada, nada (Entrevista de Kukuasã/Luiz Carlos Apurinã à Pirjo Kristina, aldeia Mucuim, TI Mucuim, Lábrea-Am, fevereiro de 2017).

A discriminação e a desvalorização dos *kusanaty* se disseminaram de tal forma que é fácil notar na fala de Kuakuasã a contaminação impregnada em sua própria aldeia e familiares. Por isso, vejamos mais uma vez o que ele diz:

Meu tio Valdecir Apurinã estava com dúvida de mim, ele era evangélico né. Ele me falou comigo: “Esse cara está usando outra doutrina”. Verdade tio, respondi para ele. Disse: “mas é do tempo dos estudos do meu avô, e eu tenho que cumprir essa doutrina que Deus me deu”. Um dia até que veio uma jararaca, picou ele. Muito sangue descendo. Pensei, como é que eu vou fazer? Pensei fazer o caminho para a cidade. Aí meu primo disse: “Cara porque tu não cura logo ele, sei que sabe curar”. Estava na mente, tu consegue curar. Eu peguei aí apartei no lugar da mordida, o veneno da cobra saiu tudinho. Disse para meu tio: “Isso daí não vai inchar, não vai sentir um pouco de dor, mas não vai mexer”. Ele não ficou inchado e nem sentiu mais dor de nada. Eu faço isso também na picada de cobra. Porque que a gente faz isso? Porque nós pajés já tem o veneno tem veneno, tem o espírito dela, da cobra em nosso corpo. Tinha saído isso daí da cobra também. Toda coisa que tem nessa natureza, a gente recebe o espírito deles. De cada um a gente recebe (Entrevista de Kukuasã/Luiz Carlos Apurinã à Pirjo Kristina, aldeia Mucuim, TI Mucuim, Lábrea-Am, fevereiro de 2017).

Como eu disse anteriormente, muitas foram as razões que me levaram à construção deste trabalho, incluindo algumas de caráter pessoal. Dentre meus motivos, destaco a percepção, disseminada por alguns pesquisadores, do enfraquecimento das atuações xamânicas ou do desaparecimento dos *kusanaty* nas aldeias apurinã. Pois, se isso fosse verdade, como poderíamos continuar conectados à dimensão espiritual de nossas terras?

De fato, como percebemos a partir das histórias e depoimentos de muitos indígenas Apurinã, *kusanaty* ou não, é difícil encontrar alguém disposto a se tornar pajé, visto que se trata de um procedimento árduo, longo e doloroso, hoje disputado pelo fácil acesso às práticas do mundo ocidental. No caso dos Apurinã, o enfraquecimento das práticas culturais em muitas aldeias, que atinge diretamente a figura do pajé, deu-se principalmente em decorrência da proximidade à sede do município de Boca do Acre. A esse fator, somam-se ainda a chegada da medicina ocidental e os diversos impactos causados pela construção da Rodovia Federal BR-317

Por falar em medicina, vejamos o que disse Schiel (2004) a respeito do assunto:

Os pajés evitam vacinas e remédios fortes, que, segundo eles, apagam a força de suas pedras. Seu Artur, pajé morador do Sãkoã, contava que perdera a “força de pajé” porque tomara muitos antibióticos - e também porque estivera na “lei dos crentes”. A maneira de recuperar é mascar *katsowaru*, folha amargosa, folha que o pajé utiliza desde a sua iniciação (SCHIEL, 2004, p.86).

Mesmo diante dessa triste realidade – na qual a atuação e a ciência dos *kusanaty* são postas em dúvida sob a ótica da ciência e dos preconceitos ocidentais (que preferem nomeá-las feitiçaria ou bruxaria) –, eu continuo a acreditar ser um erro a afirmação da inexistência ou desaparecimento dos *kusanaty* nas aldeias apurinã. Isso porque levo em conta, antes que qualquer coisa, a forma, a qualidade e, principalmente, a honestidade de tudo que me disseram meus interlocutores.

Talvez este trabalho não alcance o resultado que pretendo e apenas dificulte ainda mais a compreensão sobre o assunto. Mesmo que seja assim, me sentirei satisfeito, pois certamente daremos início a uma discussão que demandará mais investigações – muito mais minuciosas e profundas – sobre o xamanismo apurinã e sobre sua figura principal, o *kusanaty*.

Cabe notar, ainda, que, por transitar entre diferentes mundos como um tradutor e ser guardião de inúmeros conhecimentos tradicionais, o xamã tem seu papel ampliado, e não restringido, pelo contato – o que certamente leva ao fortalecimento do xamanismo em vários grupos indígenas (CARNEIRO, 1999; SCHIEL, 2005). Nesse mesmo sentido, considero importante o relato do *toty* Moacir Apurinã⁶⁴:

[...] o *kusanaty* apurinã, na sua essência, tem junto de si um grande conhecimento do seu mundo misterioso, que os une por meio da nossa cultura, permitindo conversar com seres de outras terras que não podem ser conhecidas por qualquer pessoa, mas que significam um elo entre o passado, presente e futuro, estabelecendo uma relação infinita entre o céu e a terra (Moacir Apurinã, aldeia Mari, TI Kamikuã, 16 de julho de 2014).

Depois de ter ouvido esse ensinamento de um verdadeiro detentor do saber apurinã e diante de tudo que já foi dito neste trabalho – em especial do fato de que os *kusanaty* são imortais –, pude repensar tudo que já lera e ouvira sobre os *kusanaty* e sua arte. Os relatos dos especialistas apurinã informam que seus poderes lhes possibilitam

⁶⁴ Tio Moacir é um dos *kywmãne* do nosso povo Apurinã que ainda guardam em suas memórias os saberes herdados de seus ancestrais. Ele mora na aldeia Mari, TI Kamikuã, município de Boca do Acre/AM.

ocupar o corpo de qualquer ser existente para habitar outras terras, outros mundos – onde serão tão poderosos quanto antes. Assim, os pajés não dependem das coisas desta terra para que continuem a ser quem são, isto é, a existir.

Como forma de complementar e fortalecer o que foi dito pelo tio Moacir, vejamos o que disse Katãwiry quando fiz a seguinte indagação:

Francisco Apurinã – Pai, os *kusanaty* têm poder para atingir alguém mesmo essa pessoa estando em outra aldeia?

Katãwiry – Eles matam facilmente, mas primeiro tomam *awiry*. Nesse momento, começa a trovejar bastante. Basta um sábio desses pegar nos seus preparos que o tempo começa a mudar. Tudo pode estar parado e em silêncio, mas quando ele passa *awiry*, logo começa a ventar forte, trovejar e muitas vezes até chover muito. Eles aproveitam esse momento para fazer seus trabalhos. Eles tiram o *arapany* do encontro dos ossos (joelhos, cotovelos e dos ombros). Ele coloca a pedra em sua mão e aponta para o rumo que as pessoas estão, pode estar longe que o efeito é o mesmo. Elas estão boazinhas, mas de repente adoecem e morrem em poucos dias, ninguém sabe o que aconteceu... Meu filho, você está vendo essas novidades que estão surgindo no mundo? Um dia todas elas vão sumir, as cidades vão todas sumir, esses *kariuas* que tomam e destroem nossas terras que Tsurá deixou, todos eles vão se dá mal. Eles pensam que nós perdemos o controle, mas eles estão enganados, porque eles se acabam com suas doenças e com os males que eles mesmos criam, mas os nossos *kusanaty* nunca se acabam. Eles são muitos que ninguém consegue contar. Ninguém pode com eles, porque também são invisíveis, por isso ninguém acerta eles (Katãwiry, julho de 2018, Rio Branco-AC).

Não me restam dúvidas da presença dos *kusanaty* nas aldeias apurinã. De fato, não é possível apontar, com precisão, onde eles estão, tampouco mensurar quantos são ou medir seu grau de conhecimento e sua capacidade de atuação. Entretanto, este trabalho e os depoimentos nele contidos deixaram clara sua existência, tanto neste como em outros mundos: porque, sem eles, é o próprio mundo que já não existiria.

Muitos Apurinã afirmam que os *kusanaty* não morrem, mas sim se transformam para habitar outras terras e mundos⁶⁵ e lá continuam a ter os mesmos poderes e autonomia, inclusive para defender os seus aqui nesta terra. Como já dito, os xamãs trocam de pele em diferentes contextos, a depender apenas de sua vontade e intenção. Um desses contextos é quando eles decidem deixar esta terra para ir habitar outras – o que pode acontecer por diversas razões, como insatisfação com a maldade

⁶⁵ Acima falamos do *Kymyrury* e outros lugares habitados pelos *kusanaty* quando eles vão embora desta terra.

deste mundo, uma vez que hoje o diálogo na floresta não é mais o mesmo; saudades de entes queridos que já se foram e assiduamente o chamam para ir embora também; porque escolhem continuar a viver na pele de outro ser; ou, ainda, simplesmente porque estão cansados daqui.

Quando os *kusanaty* trocam de pele, é possível que permaneçam para sempre em seu novo corpo, mas também podem oscilar entre o corpo de humano e de não-humano – reitero, mais uma vez: isso depende apenas de suas vontades e das necessidades do contexto. Desse modo, a melhor maneira de se relacionar com os *kusanaty* é sob a perspectiva da imprevisibilidade. Eles são fundamentalmente imprevisíveis. Como bem destacou Schiel (2004):

Os pajés defendem a sua comunidade contra pedras de inimigos humanos. Protegem e remediam os ataques de seres da mata. São eles poderosos “guerreiros”, uma vez que podem causar a morte maciça de seus inimigos. Eles são sempre alguém a se temer, porque não se sabe exatamente o que eles sabem e o que fazem. Eles têm ciência, mas é essa ciência que pode fazer deles ameaças potenciais, ou pessoas incompreendidas (...). O pajé está sempre em conflito ou em situações engraçadas com a família, que não compreende suas relações com os mundos encantados (Schiel, 2004, p.92).

De acordo com Otávio Apurinã (em SCHIEL, 2004)⁶⁶, os chefes das espécies animais são pajés, ou, pelo menos, é nessa qualidade que conversam com os pajés humanos. Uma das funções do pajé é dominar, controlar esses seres: fazer, por exemplo, com que parem de *assombrar* ou que as cobras parem de picar. Se as cobras estão mordendo, o pajé vai à terra debaixo desta terra e quebra o arco e a flecha da pessoa que lá encontra. Segundo Otávio, embaixo desta terra fica a *terra dos chefes*. Sobre ela, Adilino Apurinã diz que é *a terra das onças, elas mesmas são pajés, que lá vivem como gente*. “De qualquer forma, cabe ao pajé andar por mundos que só ele conhece, e utilizar da sua intimidade com este universo em favor dos seus parentes; em favor de controlar o que é ameaçador” (SCHIEL, 2004, p. 89).

Um evento que mostra a dualidade entre humano e não-humano é as festas do *kamatxi*, nas quais os principais convidados são os pajés que moram em outras terras e também os chefes dos buritizais, tabocais e de outros seres. Sua capacidade de metamorfose faz deles, potencialmente, uma ameaça constante. De acordo com Schiel (2004:89), as picadas de cobra e os ataques de onça são, por vezes, atribuídos aos pajés;

⁶⁶ O depoimento de Otávio e Adilino Apurinã foi dado à Juliana Schiel (2004).

assim, eles têm uma natureza ambígua, já que transitam livremente entre animais e pessoas, e entre fazer o bem e fazer o mal.

Meu pai conta que, uma vez, quando criança, ouvia meu bisavô Yakama, que é *kusanaty*, contar entusiasticamente histórias do nosso povo. Então, por alguns instantes, apenas em seu pensamento, duvidou do que o pajé falava. Em poucos minutos, a raiz da árvore em que meu pai estava sentado começou a se mexer. Assustado, ele olhou para seu assento, e já não viu uma raiz, mas, sim, uma enorme cobra. Em questão de segundos, tudo voltou ao normal.

Nesse relato, percebo mais um componente digno de atenção: realmente não há limites para os *kusanaty* fortes. Assim, eles podem muito bem fazer com que as pessoas vejam coisas sobrenaturais. De acordo com Overing (1990), entre os Piaroa o pajé é sempre um herói que, devido às suas ambiguidade e ciência, percebe tudo um pouco além do que seus parentes conseguem. Isso porque têm em mãos trunfos que sabem ser poderosos, mas os quais os outros não percebem.

Não podemos entender a troca de pele do *kusanaty* como estritamente relacionada à sua migração para outro lugar. Isso não é uma regra. O *kusanaty* poderá simular sua morte, apenas para as pessoas leigas, e continuar em seu próprio corpo como gente ou em espírito. Como disse Makaputeniky, o pajé pode morrer somente para tirar a doença de seu corpo. Mas, nesse caso, apenas pessoas que tenham conhecimentos análogos poderão enxergar seu espírito como gente, inclusive conversar normalmente com ele, conforme afirmou o pajé Makaputenyky:

Depois que meu pai morreu, ele foi morar bem aqui pertinho da minha casa. Lá naquele brejo ali. Todo dia a gente conversa, ele vai me contar como é a vida na terra que ele está morando agora e também pergunta: como está aqui? Quando ele custa aparecer, eu já sei que ele está visitando outros parentes, noutros lugares. Assim que ele chega, vem logo me contar (Makaputenyky, aldeia Kamikuã, TI Kamikuã, julho de 2018).

Há, ainda, outros fatores que corroboram a existência dos *kusanaty* nos dias de hoje. Segundo Kukuasã, os conhecimentos para a formação de um pajé também são adquiridos por meio da floresta e dos seres que a habitam, os quais nem sempre são tão espetaculares quanto os predadores que estamos acostumados a ver nesse contexto. Nos casos mais ordinários, o conhecimento vem dos chefes de plantas, como o buriti, tucumã ou taboca; mas também pode vir das pedras ou do peixe elétrico. Todos eles são

detentores de conhecimentos capazes de formar um *kusanaty* com poderes para curar e causar doenças aos outros.

Quanto aos procedimentos de cura adotados pelos *kusanaty*: alguns pajés apurinã trabalham assoprando a enfermidade exposta ou o local que dói. Outros inalam o *awiry* para sonhar e, então, encontrar a cura para determinadas doenças ou saber onde estão os espíritos das pessoas (comumente crianças), levados pelos *bichos flechadores* ou por outro *kusanaty*.

Paralelamente, há aquelas pessoas⁶⁷ que não são reconhecidas como *kusanaty*, mas que realizam atividades de cura utilizando técnicas de benzimentos e rezas. Quando atuam, eles cantam, pois as palavras funcionam para curar doenças e também para proteger. Segundo Schiel (2004, p.88), fuma-se *kawamary*, uma folha da mata, para tratar a ressaca; usa-se também *awiry* e *katsupary*, mas, nesse caso, não se tira a pedra, só se canta e assopra⁶⁸.

Ao longo de nossa existência, muitas coisas mudam e, com elas, muitos elementos da cultura. O mesmo ocorre aos aspectos da existência dos *kusanaty*. Possivelmente, os *kusanaty* de hoje não têm as características que tinham há alguns anos atrás – afinal, falamos de pessoas vulneráveis às transformações, que dependem das condições do meio, do tempo e dos acontecimentos em que vivem. Muitas vezes, surgem mudanças – inclusive para que eles se reiventem e, assim, continuem a existir. Por isso, vejamos o que sugere Vanessa Watts-Powless (2017):

Como pessoas indígenas, a comunicação com Lugar-Pensamento (cerimônias com a terra, território, as quatro direções etc.) não é apenas uma obrigação, ela assegura nossa capacidade contínua de agir e pensar de acordo com nossas cosmologias. Evitar estas práticas nos ensurdece. Não é que o mundo não humano deixe de falar, mas nós passamos a compreendê-lo cada vez menos. É por isso que, apesar de quinhentos anos de colonialismo, nós ainda não estamos completamente colonizados e nós ainda continuamos a lutar; nós temos dentro de nós a capacidade de nos comunicarmos com a terra, mas a nossa agência como povos indígenas foi corrompida no interior da estrutura colonial (WATTS-POWLESS, 2017, p.19).

Entretanto, acredito ser extremamente equivocada ou, no mínimo, arriscada a afirmação da extinção ou do desaparecimento dos *kusanaty*. É certo que nossa tradição foi duramente castigada e abalada e, assim, o modo de ser Apurinã passou por várias transformações. Por isso, acredito que os povos indígenas (exceto, talvez, aqueles que

⁶⁷ Acredito que meu pai se encaixa nessa categoria.

⁶⁸ Interlocutores: Amadeu Apurinã (Seruini) e Artur Apurinã (Sâkuã).

vivem em isolamento voluntário) e suas culturas atravessam processos de reformulação dos nossos costumes e valores. Isso não significa, entretanto, que esses aspectos socioculturais foram suprimidos.

Tudo isso posto, entendemos que, de onde quer que atuem os *kusanaty* – desta ou de outras terras ou mundos –, eles têm o controle sobre o que acontece aqui e, de lá – perto ou distante – mandarão chuva, peixe e protegerão os seus. Assim como mandarão coisas ruins, doenças, terremotos e cobras para picar e matar pessoas. Quem tem ouvido deve ouvir o que os indígenas estão dizendo – o que não vem acontecendo nos processos de licenciamento ambiental...

3.6. Entre as teorias e o pensamento apurinã

Frente a tudo que foi apresentado e discutido, e consciente de que ainda há muito a ser entendido, arrisco-me a dizer que, na visão indígena, não há uma distinção ontológica entre humanos e demais seres que povoam o cosmos. Tampouco são estabelecidas as divisões, próprias ao pensamento ocidental, entre natureza e cultura, ambiente e sociedade, natural e sobrenatural. Todas as espécies, incluindo a humana, estão interligadas por um vasto conhecimento e governadas pelo princípio da sociabilidade, no qual a identidade dos humanos, das plantas, dos animais e dos espíritos é completamente relacional e, portanto, sujeita a mutações.

Este trabalho propõe-se analisar os diversos impactos causados por grandes empreendimentos sobre os lugares que nós Apurinã entendemos como sagrados. Assim, pensar essas diferenças ontológicas é necessário, uma vez que nossos conhecimentos de que esses lugares – assim como outros territórios indígenas – têm donos e regras são invisibilizadas nos processos administrativos de licenciamento ambiental. Aqui, o ponto a ser analisado é o de que, costumeiramente, os órgãos responsáveis pela emissão das licenças para a instalação de empreendimentos operam sem levar em conta a relevância desses espaços e de seus habitantes.

Não é confiável o conjunto de documentos que tem como propósito, entre outros, analisar a viabilidade da instalação dos empreendimentos, bem como ponderar e levantar os impactos advindos de suas obras para, posteriormente, elaborar planos (programas e projetos) com medidas preventivas, mitigatórias e compensatórias às famílias e comunidades prejudicadas em seus aspectos social, econômico, ambiental e cultural. Na prática, o licenciamento ambiental é feito de forma danosa e desrespeitosa,

sem qualquer preocupação com a licença dos espíritos e de outros seres não-humanos também afetados pelo empreendimento.

Muitos pensam que os espaços se destinam somente ao uso e moradias dos humanos; entretanto, nós temos apenas a responsabilidade de zelar por eles, por meio de uma linguagem também compreensível à sociedade ocidental. Seus verdadeiros donos e responsáveis são agências ou seres – os quais entendo como potências invisíveis – que são guardiões de outros seres e são chamados pelos nomes de *kusanaty* para os Apurinã, *xapiri* para os Yanomami ou *wai mahsã* para os Tukano. Ainda que isso não seja uma regra, essas potências invisíveis costumam atuar num plano transcendental pouco percebido ou reconhecido pelos ocidentais e sua ciência.

Além da humanidade, há outros seres neste mundo. Eles habitam não apenas a terra, mas também o mar e suas veias (rios, igarapés, lagos etc.), a terra alta (céu) e o espaço do meio, que fica entre o céu e a terra. Tais seres se organizam em sociedade assim como os humanos, com regras, responsabilidades, direitos e deveres. Como em toda sociedade, lá também há um chefe, líder ou algo similar, que é dono desses lugares e responsável por seus habitantes.

Esses donos são revestidos de conhecimento, poder e autonomia para agir e atuam em formas humanas, não-humanas e em espírito. Além disso, eles podem fazer com que outros seres operem sob seu comando. Isso os torna verdadeiros especialistas na promoção da sociabilidade entre os habitantes dos lugares em que vivem, bem como excelentes diplomatas na condução das relações entre as diferentes espécies. Os donos são gentis e generosos no fornecimento dos mais variados alimentos para os humanos, e ainda promovem a manutenção do planeta e da sustentabilidade dos espaços.

Entretanto, eles também são essencialmente capazes de agir contra aqueles que fazem mal e desrespeitam suas moradias e habitantes. Esses seres reagem efetivamente contra os ataques prejudiciais, sobretudo os decorrentes de ações “antrópicas” – e o fazem sendo vistos ou não, de maneira prevista ou imprevisível. As múltiplas identidades inerentes à sua capacidade sobrenatural lhes permitem agir como, onde e quando quiserem, a depender apenas de suas intenções e contextos.

Como discutimos anteriormente (cf. seção 3.4), há um entrelaçamento na relação entre humanos e não-humanos; nele, as vidas se conectam, interagem e se respeitam por meio da alteridade que ciclicamente envolve todos os seres do ambiente. Ou, pelo menos, é nessa perspectiva que nós Apurinã e outros povos indígenas percebemos a vida. Nesse contexto, surgem figuras de seres e agências espirituais – os quais, na

verdade, não deixam de ser “gente” – que são responsáveis pela proteção do cosmos, da terra ou de seus respectivos lugares.

Nesses espaços habitados por diferentes residentes, há normas e procedimentos: de seus visitantes ou invasores, é exigida a solicitação de licença para entrar, ou que sigam uma etiqueta básica com vistas à boa convivência. Isso, contudo, não vem acontecendo e, quando os preceitos locais não são observados, essas agências são provocadas a reações de grande impacto e muito prejudiciais às vidas do planeta.

É possível enumerar uma extensa lista dessas reações: doenças, que vitimam e causam sofrimento e dor às pessoas; alagamentos em alguns lugares, secas em outros; deslizamentos de terra e rompimentos de barragem – recorrentes nos últimos anos –, que causam a destruição de famílias inteiras e deixam outras desabrigadas e sem perspectiva de vida.

Desde a infância, nós indígenas aprendemos com nossos ascendentes a lidar e respeitar a natureza. Se não ouvirmos as histórias e ensinamentos de nossos pais e avós, certamente iremos reproduzir o mesmo que muitos não-indígenas fazem com o meio ambiente. Muito possivelmente, entraríamos de qualquer forma nesses lugares que exigem respeito, e também contribuiríamos para a morte e o desaparecimento dos seres que ali habitam. Ademais, seríamos responsáveis pelo afastamento dos guardiões desses espaços. Os verdadeiros donos são os primeiros a ir embora e, consigo, vão-se os seres comestíveis, as frutas e outros naturais; vêm a escassez e a fome. Não haverá mais relação mútua entre os seres humanos e não-humanos, tampouco as ações dos xamãs.

Aos desobedientes restam – além dos eventos danosos já mencionados – aquilo que os cientistas ocidentais denominam mudanças climáticas, aquecimento global ou, termo mais recente, antropoceno. Segundo a ciência moderna, o antropoceno diz respeito aos efeitos das ações humanas, em escala geo-ecológica e planetária.

Portanto, deve-se chamar à atenção a necessidade e o dever dos humanos de respeitar a natureza, que é composta por todos esses espaços habitados por diferentes seres. Pois, quando não há uma relação pacífica com esses seres, tem início uma briga entre os não-humanos e a humanidade. Tudo isso tem uma lógica real, porque nós, povos indígenas, não vivemos de ilusões.

Essa lógica existe desde os primórdios da humanidade, de modo que para toda ação sempre existirá uma reação – como diz a própria ciência ocidental. Como já relatei, quando comentei com meu pai sobre o rompimento da Barragem de rejeito situada em Brumadinho, ele disse enfaticamente: “Aquilo foi meu avô se mexendo”. A partir dessa

perspectiva, acredito que todos esses eventos catastróficos são ou, ao menos, deveriam ser traduzidos como relação ou reação dessas potências invisíveis que protegem o cosmos.

Para finalizar esta parte, cito o que diz Vanessa Watts-Powless (2017) em seu artigo intitulado *Lugar-pensamento indígena e agência de humanos e não humanos*. Em suas palavras:

Nós povos indígenas somos extensões da própria terra sobre a qual caminhamos, então nós temos a obrigação de manter a comunicação com ela. Um alerta familiar é ecoado em muitas comunidades, dizendo que se não cuidarmos da terra corremos o risco de perder quem nós somos como povos indígenas. Quando esse aviso é examinado sob os termos do Lugar-Pensamento original, não nos arriscamos apenas aos perigos de uma perda de identidade ou deslocamento físico, mas também a nossa capacidade de pensar, agir e governar se torna comprometida, porque essa relação é continuamente corrompida por imposições externas de como a agência é organizada. A colonização cessou nossa capacidade de comunicação com o lugar e pôs em perigo a agência entre as populações indígenas. A mente pré-colonial foi confrontada com uma agência diminutiva e o processo pelo qual garantimos nossa própria habilidade de interagir e conversar com não humanos e outros humanos ficou comprometido. A interrupção desse processo original vai além da perda de uma forma de identidade ou visão de mundo indígena e como elas são praticadas (WATTS-POWLESS, 2017, p. 6).

CAPÍTULO IV – DO LICENCIAMENTO AMBIENTAL À LICENÇA DOS ESPÍRITOS: TERRITÓRIOS SAGRADOS APURINÃ E A BR-317



Foto 09 e 10: pavimentação da BR 317 (RIMA/DNIT, 2008)

O *Kymyrury* também conhecido por nós apurinã como “campo de natureza”, é um lugar muito respeitado, lá ninguém pode mexer ou mesmo chegar perto, se teimar pode ser encantado, somente os *kusanaty* pode entrar nesse lugar. É lá que moram nossos *kiiumanhe* (troncos velhos, sábios, *toty*, *myyty*). Quando os *kusanaty* tiram essa pele de *kãkyty* (gente) e vestem as peles de *hãkyty* (onça), *ymeny* (cobra) ou mesmo de outro bicho, momento em que muitos pensam que eles morreram, é para lá que eles vão, por isso esse lugar é conhecido como o coração da nossa terra e casa dos espíritos. De lá eles protegem nossas aldeias, eles são muitos..., tantos que não conseguem ser contados, são os seres mais poderosos da terra, ninguém pode com eles. (Katãwiry, julho de 2018, Rio Branco-AC).

Prólogo

Posso dizer que a principal fonte de meus conhecimentos – como se pode perceber no decorrer deste trabalho – é a relação de amizade e companheirismo existente entre eu e meu pai Katãwiry, meu principal interlocutor. Ele nunca me repassa os ensinamentos de uma só vez; nossos diálogos são sempre recheados de novos conhecimentos. Quando, equivocadamente, penso que sua biblioteca de memórias está fechando, ele logo me surpreende com novas reflexões e aprendizagens.

Em julho de 2018, período em que realizava a última parte da investigação para a composição deste trabalho, sentava ao lado de meu pai, quando ele me surpreende narrando a seguinte história:

Werëdy (Cassimiro Apurinã) era um *kusanaty* novo, não tinha muito poder. Um dia ele foi flechar na beira do *mãnê* (lago), lá a cobra o encantou e levou para o mundo dos encantados, que fica no *kymyrury*, lá debaixo d'água. Seus pais ficaram muito preocupados sem saber o que tinha acontecido com seu filho. Os irmãos Maruky (este é muito forte) e Rarery também são *kusanaty*. Eles disseram para sua mãe: “Mãe, a senhora está tão triste mais o papai. Não se preocupa que nós vamos passar *awiry* e vamos ver o que aconteceu com nosso irmão”. No dia seguinte eles viram onde seu irmão estava e logo disseram para sua mãe: “O Cassimiro foi encantado, mas ele está bem. Não fique triste, que traremos ele de volta para casa”. Durante seis meses ficaram se preparando para buscar seu irmão. Nesse período deixaram de comer carne, de fazer sexo. Eles ficavam o dia todo mascando folha de *katsupary* e passando *awiry*, com isso foram ficando cada dia mais diferente e ficando cada vez mais isolados das outras pessoas. Quando completaram exatamente os seis meses eles disseram: “Mãe, hoje à noite nós vamos trazer nosso irmão para casa”. Naquela noite choveu bastante e trovejou muito, eram os espíritos daqueles outros *kusanaty* que chegavam trazendo mais forças para eles. O evento era tão forte que derrubou aquelas casas menores, ele vinha em forma de tempestade, mas tudo aquilo era a força dos pajés que estava chegando. Esses espíritos foram recebidos pelos irmãos Maruky e Rarery, que imediatamente lhes ofereceram bastante *awiry*. Naquele momento os irmãos passavam *awiry* nos espíritos e também recebiam deles, mas somente eles conseguiam enxergar os espíritos como *kãkyte* (gente). Naquela noite ainda não conseguiram trazer Cassimiro de volta, por isso se prepararam para a noite seguinte. Quando começou escurecer os dois irmãos fizeram nova tentativa e desta vez, conseguiram arrancar seu irmão de onde ele estava morando. Cassimiro não falava nada, somente esturrava como cobra. Ele tinha malha... dormia enrolado como cobra. Ele ficou mais seis meses no canto da parede da casa sem falar nada. Depois desse período seus irmãos e seus pais chamavam: “Cassimiro, Cassimiro!” Ele respondia apenas com estrondo como fazem as cobras grandes. Seus irmãos ficaram ainda algumas noites passando *awiry* e mascando *katsupary* para que Cassimiro voltasse a falar. Certo dia ele finalmente respondeu sua mãe com sua voz normal. Isso foi motivo de muitas alegrias para seus familiares. Para comemorar o retorno de Cassimiro, seus familiares fizeram um Xingané. Dias depois ele contou para seus pais e irmãos como tinha sido lá no mundo dos encantados. Ele vivia no corpo de uma grande cobra e com os mesmos poderes de quando morava aqui na terra. Foi recebido lá embaixo por pessoas acolhedoras, muito dessas eram seus parentes, outros eram não indígenas conhecidas, que também tinham virado encantados. Ele disse que a vida lá embaixo é muito parecida com a vida aqui na terra... tudo que tem aqui, tem lá também. Mas mesmo diante de tanta semelhança ele percebeu algo que permitiu seu retorno para esta terra novamente. Assim que ele chegou à terra dos encantados lhe ofereceram diversos tipos de vinhos para beber, entre eles, vinho de

banana, abacaxi, mandioca e caju. Werëdy aceitou beber todos, só não aceitou este último, pois de acordo com seu guia espiritual, se ele aceitasse tomar o vinho de caju certamente não conseguiria ser gente novamente. Seu professor foi quem acompanhou quando ele morava nesta terra quando estava aprendendo para ser pajé. Werëdy ainda viveu bastante tempo depois que voltou. Casou e teve filhos (Katãwiry, julho de 2018, Rio Branco-AC).

Além da história narrada por meu pai, já tinha ouvido outros relatos de pessoas que haviam sido encantadas quando estavam pescando, andando de canoa, ou de pessoas que desapareceram por transitarem em lugares proibidos. No geral, essas pessoas que sumiram nunca mais reapareceram. No entanto, conhecer a história de alguém que viveu por seis meses na terra dos encantados e que tornou a viver normalmente com seus familiares e outras pessoas aqui na terra é um tanto inusitado e incomum – mas também traz uma reflexão que pode contribuir imensamente para a antropologia.

Para muitas pessoas, essas questões da vida indígena podem parecer apenas imaginárias e mitológicas, sem base ou efeito científicos. Mas, para mim e para muitos outros indígenas com vivências análogas, elas não são apenas críveis, como também essenciais. Assim como muitos acreditam fielmente em suas doutrinas religiosas, nós acreditamos que Tsura é o nosso demiurgo, o criador de todas as coisas; e acreditamos, além disso, na existência de outros mundos (como o *kymyrury*) e nas viagens entre esses. Dessa forma, alguns pontos parecem-me relevantes para o entendimento desta relação entre a vida nesta terra e nos outros mundos.

Os *kymyrury* são também locais ambíguos: ao mesmo tempo em que são vistos por nós como lugares sagrados – lugares peculiares e intocáveis, que não podem jamais serem mexidos ou transformados –, são também fontes que alimentam e nutrem os corpos, mentes e espíritos dos Apurinã. Segundo os mais velhos, os moradores dos *kymyrury* são exigentes.

Lá também é uma aldeia, onde há tudo que existe aqui. Mas lá, tudo é diferente: somente os pajés podem transitar por esses lugares, pois são os únicos que podem compreender a língua que se fala neles – ainda que os moradores do *kymyrury* sejam apurinã – devido à sua preparação para o papel que exercem dentro de suas próprias aldeias de origem.

A partir disso, gostaria de abrir um parêntese para apresentar uma experiência que muito me ensinou sobre isso⁶⁹. Trata-se do ritual da *takaja* ou tocaia⁷⁰, que tive oportunidade de presenciar quanto estive junto aos Awá-Guajá⁷¹, no qual pude observar coisas análogas ao que venho discutindo.

O ritual, entre tantos valores, acontece para que haja uma conexão de alteridade e diálogos de interesses comuns entre os Awá-Guajá e os *karawara*⁷². Foi assim desde a criação do mundo e se perpetua até os dias atuais, sobretudo depois da subida de muitos Awá-Guajá ao céu, em virtude de suas insatisfações com esta terra. Esse evento acontece apenas à noite e a participação das mulheres é fundamental.

O rito é movido por muitos cantos e danças ao redor da tocaia, e é exatamente nesse espaço que os cantos atingem seus momentos maiores e transcendentais. Na medida em que o canto evolui, algumas pessoas, de maneira alternada, entram na tocaia. É exatamente a partir dessa ocasião que ocorre o momento mais emblemático e simbólico do evento: naquele instante, o espírito da pessoa que está dentro da tocaia deixa seu corpo e vai para o céu. Concomitantemente, o espírito do *karawara* desce para terra e ocupa aquele corpo vazio. O espírito que subiu só desce quando o *karawara* retorna ao céu.

Há uma relação inter-subjetiva, intrínseca e necessária de alguns humanos com os *karawara*. Um Awá-Guajá se relaciona com poucos ou apenas com um *karawara*. Quando um humano que tem uma boa e extensa relação com um deles morre, leva consigo todo conhecimento que possivelmente só ele tinha, e esse conhecimento dificilmente é repassado.

Neste ritual, as esposas atuam, através dos cantos, como uma espécie de “corda”. E é por meio das inúmeras cantorias que seus respectivos esposos voltam à terra e também ao seio familiar.

⁶⁹ Quando coordenava uma oficina de registro audiovisual realizada pela organização não governamental Vídeo nas Aldeias (VnA), na aldeia Tiracambú (TI Caru), ocupada pelas etnias Guajajara e Awá-Guajá, no estado do Maranhão em 2017, prestando serviço ao ISPN. Depois de três dias na aldeia, fui convidado pelo cineasta Pakê Awá-Guajá para participar do ritual da *takaja*. De imediato aceitei o convite.

⁷⁰ *Takaja* ou tocaia é um pequeno espaço feito de madeira roliça e palha de coco babaçu, construído exclusivamente para o ritual. Um elemento imprescindível neste contexto.

⁷¹ Os Awá-Guajá são considerados de recente contato pelo órgão da FUNAI. Pertencem ao tronco linguístico Tupi, possuindo a economia da caça e coleta, com uma população de aproximadamente 500 pessoas, distribuídas nas Terras Indígenas Caru, Alto Turiaçú e Awá, situadas nos municípios de Bom Jardim e Zé Doca, no estado do Maranhão. Duas dessas Terras são compartilhadas com os povos Guajajara e Ka'apor.

⁷² Os *karawara* são, antes de tudo, seres celestes criadores dos Awá-Guajá, mas também são xamãs curadores, psicólogos, conselheiros e também excelentes caçadores. Não podem comer qualquer coisa e de qualquer jeito, possuindo uma dieta exclusiva e rigorosa (GARCIA, 2010).

Sob a perspectiva Awá-Guajá, lá em cima existem vários céus e muitos *karawara*, que tentam de toda maneira ludibriar o espírito daquele que deixou seu corpo aqui na terra. Fazem isso por meio de convites ao espírito para conhecer outros lugares (ou outros céus) mais distantes. Portanto, na medida em que o espírito for aceitando conhecer tais lugares, ele automaticamente vai se afastando da terra, até o momento em que não consegue mais ouvir o canto de sua esposa. Caso isso aconteça, por lá mesmo ele fica.

Além de levá-los para esses lugares distantes, os *karawara* os apresentam a outras mulheres – mulheres essas, habitantes do céu, que passam a cantar como suas esposas que ficaram na Terra. Alguns espíritos dos humanos caem nessas armadilhas e acabam ficando para sempre por lá, enquanto seu corpo, que ficou na Terra, morre aos poucos. Os *karawara* fazem isso para ficar com as esposas desses espíritos.

Os *karawara* vêm à terra por meio do chamado dos Awá-Guajá, geralmente para curar pessoas que estão doentes nas aldeias. Enquanto estão aqui, aproveitam também para ensinar os Awá-Guajá a cantar, curar e caçar.

Segundo Uirá Garcia (2010), a circulação dos *karawara* entre o céu e a terra existe para que haja o equilíbrio entre os seres vivos, humanos ou não. Os Awá-Guajá e os *karawara* vivem em constante negociação para a manutenção das vidas terrestres e celestes, sendo que ambos dependem desses espaços para viver de forma plena. Os Awá-Guajá precisam do céu para se manterem na terra e os *karawara* precisam da terra para se manterem no céu. A relação é de interdependência e, se caso uma das partes faltar na negociação, ambas podem não sobreviver.

Foi dito por Tatuxa'a e Irakatakoa⁷³ que os *karawara* descem do céu para caçar aqui na Terra, que eles fazem isso desde o começo do mundo como forma de reafirmar sua relação com os Awá-Guajá. Com isso, conseguem juntos manter o equilíbrio e a sustentabilidade da terra. Nota-se que o rompimento dessa relação pode causar sérios prejuízos para os Awá-Guajá, inclusive uma fome generalizada.

Aqui é importante perceber que estamos falando de algo muito possível, sobretudo se a depredação ambiental continuar com a velocidade que vem acontecendo. Em minha modesta interpretação diante do que dizem os Awá-Guajá, se a pouca floresta onde habita esse povo for extinta, obviamente não haverá mais caça – e não havendo

⁷³ Na oficina destinada aos técnicos do ISPN, no âmbito do Plano Básico Ambiental Componente Indígena, realizada em julho de 2017, município de Santa Inês-MA.

mais caça, possivelmente não haverá mais a relação entre eles e os *karawara*, tendo em vista que essa relação é pautada na caça.

É sob essa perspectiva que abordo, neste capítulo, a disjunção entre o licenciamento ambiental e a licença dos espíritos – que são ligados aos ambientes físicos e metafísicos, carregados de agencialidades e relações com a humanidade –, a qual auxilia no pensar sobre a responsabilidade humana com o cosmos e o equilíbrio saudável de toda espécie de vida.

Para tanto, falo do licenciamento ambiental, da história de instalação da BR-317, dos territórios apurinã, dos locais sagrados e de nossas relações com eles, da arte dos *kusanaty* em sua diplomacia cósmica e, por fim, do respeito aos ambientes e a quem habita esses mundos. Tais abordagens sintetizam a mensagem desta tese.

4.1. O licenciamento ambiental: aspectos normativos, jurídicos e administrativos

A Constituição Federal de 1988, no artigo 231, reconhece a organização social, os costumes, as línguas, as crenças e as tradições dos Povos Indígenas como patrimônio de todos – portanto, dignas de proteção. Também reconhece o nosso direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupamos. Consta também, na Constituição, mais especificamente no artigo 232, que quando tivermos problemas com não-indígenas, temos que procurar resolução na Justiça, e que o Ministério Público Federal e seus procuradores atuarão como nossos advogados de defesa.

Há regras de proteção ao meio ambiente que também abarcam a nós, povos indígenas, como é o caso da Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981, válida para todos no Brasil, que determina como deve ser a Política Nacional do Meio Ambiente. Essa lei prevê que todo empreendimento, antes de ser instalado, deve passar pelo processo de Licenciamento Ambiental. E quando há um empreendimento que impacta Povos e Terras Indígenas, a Lei nº 5.371, de 05 de dezembro de 1967, diz que a Fundação Nacional do Índio deve proteger os interesses das comunidades indígenas e suas terras. O Decreto nº 7.778, de 27 de julho de 2012, diz ainda que, na FUNAI, é responsabilidade da Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável (DPDS) monitorar os impactos ambientais causados por interferências vindas de fora das terras indígenas, além do acompanhamento do Licenciamento Ambiental. Também há uma equipe especializada para isso, que trabalha na Coordenação Geral de Licenciamento Ambiental – CGLIC.

O Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, prevê que quando algum empreendimento ameaça qualquer povo ou Terra Indígena, o Estado Brasileiro deve se orientar pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, e consultar as comunidades indígenas antes de qualquer implementação de obras, informando e esclarecendo as tais acerca do que pode afetá-las e, além disso, de que devem participar das decisões tomadas, com poder de aceitar ou não qualquer proposta⁷⁴.

Todos que desejam interferir no meio ambiente dentro do território brasileiro precisam seguir essas regras. A nossa lei maior é a Constituição Federal, e ela diz que os princípios fundamentais do Brasil são: a soberania, a cidadania e a dignidade da pessoa humana (CF, artigo 01). A CF diz também que os objetivos fundamentais do Brasil são: construir uma sociedade livre, justa e solidária; promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (CF, artigo 03). Isso é importante para os povos indígenas, pois garante que todos respeitem suas terras – e os que fugirem à lei devem ser processados e julgados pelo Poder Judiciário. A mesma Constituição também diz que qualquer atividade econômica deve garantir a existência digna dos trabalhadores, dos empreendedores e dos afetados pelos empreendimentos econômicos – o meio ambiente incluso: por sua vez, ele deve receber um tratamento diferenciado de acordo com o impacto ambiental que for causado (CF, artigo 170).

Sendo assim, todos no Brasil têm direito ao meio ambiente em equilíbrio ecológico, pois as florestas, os rios, as montanhas e tudo o que o compreende são de uso comum do povo e essenciais para manutenção da saúde e da vida de qualidade. Por isso, cabe ao Poder Público e a todos nós o dever de defender o meio ambiente e preservá-lo para nós mesmos, além de para as futuras gerações (CF, artigo 225). Mas, quando qualquer pessoa quiser instalar uma obra, ou fazer uma atividade causadora de degradação do meio ambiente, o que se deve fazer?

Nesses casos, o Poder Público é obrigado a cumprir as leis e exigir que seja feito o Estudo de Impacto Ambiental, do qual todas as informações deverão ser

⁷⁴ Além destas Leis e Decretos, existem ainda normativas como a Portaria Interministerial nº 60, de 24 de março de 2015, que dita as regras de como a FUNAI deve participar do Licenciamento, como previstos pelo Conselho Nacional de Meio Ambiente (CONAMA) nas Resoluções nº 001 de 23 de janeiro de 1986 e nº 237 de 19 de dezembro de 1997.

liberadas ao público, para que esse acompanhe cada etapa do processo que chamamos de Licenciamento Ambiental.

Quando alguém planeja um empreendimento que possa causar impacto, é obrigado a seguir o procedimento legal que é administrado pelo órgão ambiental competente para licenciamento. Se for um empreendimento de grande impacto, como hidrelétricas, rodovias e ferrovias, o órgão que monitora é o IBAMA. Se for algo de menor impacto, cabe às instâncias estaduais e municipais a fiscalização do procedimento. No entanto, quando se trata de impacto em qualquer terra indígena (demarcada ou não) o órgão que trata desses procedimentos é obrigatoriamente o IBAMA, que analisa e, depois, pode chegar a repassar para o órgão estadual (se for o caso).

O Licenciamento Ambiental averigua a localização do empreendimento, as formas de instalação, como ele funcionará caso esta seja autorizada, quais atividades serão desenvolvidas e quanto de recursos ambientais se vai utilizar. E, ainda, analisa se está de acordo com as leis, regulamentos e normas técnicas. O Licenciamento Ambiental no Brasil é dividido em três fases: Licença Prévia (LP), Licença de Instalação (LI) e Licença de Operação (LO) (NUNES, 2015, p.10).

a) *Licença Prévia* – Para receber esta licença, o interessado (empreendedor) deverá encaminhar solicitação para o órgão ambiental competente, ainda na fase inicial de planejamento. O órgão ambiental, por sua vez, vai apresentar um documento (Termo de Referência) com as regras a serem seguidas para elaboração dos Estudos Ambientais, além de consultar outros órgãos, como a FUNAI, para saber se existem Terras e Povos indígenas próximos do empreendimento (NUNES, 2015. p.11).

Por Terras Indígenas entende-se: áreas territoriais identificadas e delimitadas pela FUNAI; aquelas que aguardam estudos de Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) devem passar pela posição da mesma instituição. A Portaria Interministerial 60/2015, citada anteriormente, diz quais as distâncias do empreendimento das Terras que deverão participar dos Estudos. Há diferenças para a região da Amazônia e para as demais regiões do Brasil, conforme tabela abaixo:

Distâncias do empreendimento das Terras que deverão participar dos Estudos

Tipo de empreendimento	Distância das Terras e Povos Indígenas	
	Amazônia	Demais Regiões
Ferrovia	10 km	5 km
Dutos (gás, óleo, etc)	5 km	5 km

Linhas de transmissão de energia	8 km	5 km
Rodovias	40 km	10 km
Portos, mineração, termoelétricas	10 km	8 km
UHEs e PCHs	40 km ou reservatório acrescido de 20 km à jusante	15 km ou reservatório acrescido de 20 km à jusante

Se existirem Terras e Povos indígenas dentro das distâncias estipuladas, a FUNAI diz que será necessário realizar o Componente Indígena do Licenciamento Ambiental. Quando a comunidade indígena está próxima ao empreendimento, mas ainda não tiver sua área identificada (como prevê a Portaria Interministerial 60/2015), a FUNAI analisa de acordo com a Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973, conhecida como Estatuto do Índio. O artigo 25 dessa lei diz que o reconhecimento do direito indígena à posse permanente das terras habitadas independe de sua demarcação, e será assegurado pelo órgão federal indigenista.

Estando o Povo e a Terra Indígena dentro destas regras, a FUNAI apresenta um Termo de Referência ao órgão licenciador dizendo, então, que é necessário realizar um estudo específico para as comunidades afetadas, o chamado Estudo do Componente Indígena do Licenciamento Ambiental. O empreendedor terá de contratar uma equipe com no mínimo um antropólogo(a) e um ambientalista que serão responsáveis pela elaboração do Estudo do Componente Indígena (ECI).

A primeira coisa a ser feita por essa equipe é o planejamento do estudo; depois, deve apresentá-lo ao empreendedor, que encaminhará para a FUNAI o seu Plano de Trabalho. Após análise do Plano (que deve estar de acordo com o Termo de Referência), a FUNAI se direciona às comunidades afetadas para apresentar o Plano de Trabalho, o empreendimento e a equipe.

O indigenista da FUNAI não irá por bondade, mas, sim, por estar cumprindo o Decreto 5.051/04, que exige que as comunidades sejam consultadas de forma livre, prévia e informada. As comunidades, após ouvirem a apresentação, podem aceitar que seja feito o Estudo e que a equipe seja aquela indicada pelo empreendedor. No entanto, a comunidade pode também negar a equipe e solicitar outra – para que isso aconteça e seja válido, é necessário apresentar argumentos. Para a negar a realização do Estudo, a comunidade deve argumentar contra tal; para apoiá-lo, deve recorrer ao Ministério

Público Federal que auxiliará, nesse caso, nos procedimentos relacionados ao Poder Judiciário contra o processo de licenciamento.

Uma vez acordado que seja feito o estudo pela equipe indicada, a atividade de campo tem início. Ela se dá com a equipe permanecendo nas aldeias, perguntando e percorrendo as áreas em busca de informações, que serão analisadas de acordo com os impactos que o empreendimento pode causar nas Terras e Povos Indígenas. Todas as informações coletadas constarão no Estudo do Componente Indígena, que identificará os possíveis impactos e apontará quais medidas devem ser tomadas para a redução destes – aqueles que não têm possibilidade de serem reduzidos, serão compensados para evitar que as comunidades sejam obrigadas a mudar seu estilo de vida. O Estudo, então, chega à FUNAI para análise.

Depois de analisado pelo indigenista da FUNAI, que ainda pode solicitar um complemento ao ECI, o estudo deverá ser apresentado para as comunidades. Essa apresentação faz parte também da consulta livre, prévia e informada como previsto no Decreto 5.051/04 (C169/OIT). Qualquer alteração ou complementação no ECI deverá ser solicitada no momento da consulta. Uma vez aprovado o Estudo do Componente Indígena, o indigenista da instituição fará uma Informação Técnica sobre essa etapa do processo (que será encaminhada ao órgão licenciador), no qual deve a posição da FUNAI, que consultou as comunidades indígenas sobre a Licença Prévia do empreendimento. O órgão licenciador, assim, poderá ou não lançar a Licença e seguir o processo de licenciamento (CÂNDIDO, 2012, p.65).

b) *Licença de Instalação* – Se o empreendedor conseguir a Licença Prévia, a FUNAI é avisada e leva a informação até as comunidades indígenas afetadas. A partir daí, o empreendedor tem o projeto de sua obra aprovado e pode solicitar uma licença para iniciar a instalação do seu empreendimento. Para isso, o órgão licenciador avisa a FUNAI sobre o começo da etapa da Licença de Instalação, e o órgão lança outro Termo de Referência específico para que sejam detalhadas as medidas de diminuição ou compensação dos impactos apontadas no ECI. Estas medidas devem ser organizadas em Projetos indicando: a equipe contratada para a execução, o alcance dos Projetos, a duração e demais detalhes.

Mais uma vez, a FUNAI apresenta às comunidades o Plano de Trabalho da equipe responsável pelo detalhamento das medidas e produz o Componente Indígena do Projeto Básico Ambiental (CI-PBA). Depois de elaborado, este deve ser analisado pela

FUNAI que, mais uma vez, deve voltar a apresentar o resultado para as comunidades e consultá-las conforme o Decreto 5.051/04 (C169/OIT).

O material pode ser alterado se for necessário e, se aprovado, é encaminhado ao órgão licenciador uma Informação Técnica com a posição da FUNAI. O órgão licenciador, assim, poderá ou não lançar a Licença e seguir o processo de licenciamento.

c) *Licença de Operação* – Se o empreendedor conseguir a Licença de Instalação, o Componente Indígena do Projeto Básico Ambiental deve ser executado evitando que os impactos cheguem às Terras e Povos Indígenas. Uma equipe deve ser contratada pelo empreendedor para a execução e as comunidades devem ser consultadas quanto a equipe e seu Plano de Trabalho. A FUNAI monitora a execução juntamente com as comunidades indígenas, e um Comitê Gestor pode ser formado para que o acompanhamento seja realmente um sucesso. Diante de qualquer medida que não seja respeitada pelo empreendedor, o Comitê deve analisar e ajustar a execução – ou ainda, o órgão licenciador pode ser acionado e a Licença de Instalação suspensa, com apoio do Ministério Público Federal. Tudo ocorrendo conforme o planejado, o empreendedor deve solicitar a Licença de Operação, o que permite que, após instalado o empreendimento, ele passe a funcionar. Para o sucesso dessa etapa, o Projeto Básico Ambiental deve estar concluído ou em andamento, e todos os impactos controlados (CÂNDIDO, 2012, p.66).

Assim, é encaminhado ao órgão licenciador uma Informação Técnica com a posição da FUNAI, após sua consulta às comunidades sobre a Licença de Operação do empreendimento. O órgão licenciador, então, pode ou não lançar a Licença e seguir o processo de licenciamento com o monitoramento. A Licença de Operação tem um período de validade e, de tempos em tempos, o empreendedor deve solicitar sua renovação. A FUNAI é mais uma vez acionada pelo órgão licenciador e deve consultar as comunidades indígenas. Caso tudo esteja certo, é encaminhada ao licenciador a Informação Técnica, para emissão da Renovação da Licença de Operação; mas, caso algo esteja correndo de forma indevida, o problema deve ser resolvido antes da emissão da renovação.

Em meio a essas licenças surge o Comitê Gestor – instrumento fundamentalmente relevante que, dentre outras atribuições, avalia e sugere mudanças durante a execução do PBACI –, que deve ser composto por representantes das comunidades indígenas, representantes da FUNAI e representantes do empreendedor, podendo ser convidado, também, o Ministério Público Federal.

4.2. Terras Indígenas Apurinã e Jamamadi impactadas pela Rodovia Federal 317

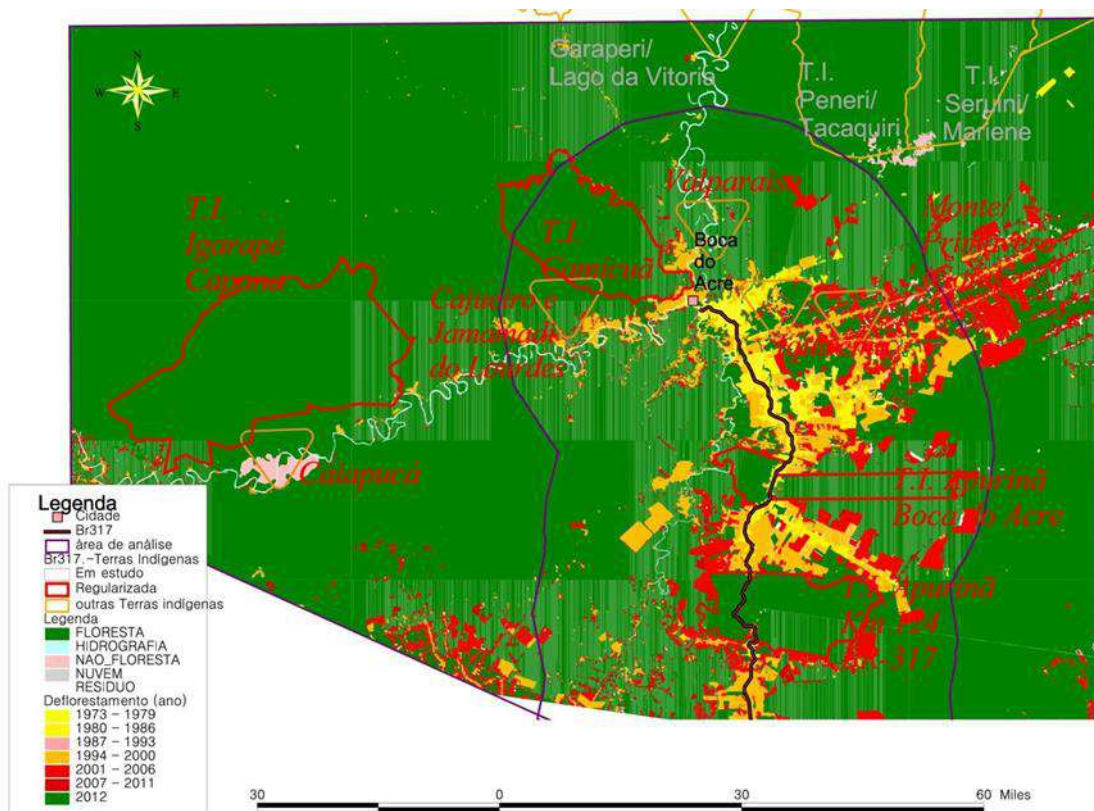


Foto 11: Mapa das Terras Indígenas afetadas pela BR 317 (Conécnica/Laghi, 2016).

É sabido que um empreendimento de grande porte, como é o caso da rodovia em questão, traz sérios impactos ambientais, sociais e culturais sobre as terras e aldeias que estão direta e indiretamente ligadas à área de sua influência. Muitos desses impactos afetam socioculturalmente as famílias que nela vivem. Não há como programas ou medidas devolverem os valores e a identidade de um povo, nem mesmo reparar danos causados aos ecossistemas da fauna e flora – considerados pelos povos indígenas como residências de agências espirituais e xamânicas e, portanto, sagrados e dignos de uma relação recíproca de alteridade e respeito, conceitos levados à prática por esses povos. Esses seres são desrespeitados e deixados de lado pelos empreendimentos e, além disso, o modo de relação nativa com o ambiente acaba por não aparecer no bojo dos processos de licenciamento ambiental.

Para além dos impactos, o empreendimento instiga a fragmentação da paisagem em decorrência do desmatamento (em prol de políticas de desenvolvimento regional, através de investimentos em infraestrutura de transporte e com abertura de estradas, que favorecem a especulação fundiária) levando à perda em escala ampliada de funções da floresta. No município de Boca do Acre, no Amazonas, os impactos

foram causados pelo aumento dos fluxos migratórios e o acelerado crescimento da cidade; exploração madeireira e caça ilegal; expansão de atividades pecuaristas (ao baratear custos de produção) que incorporam sempre novas áreas no entorno das TIs e ocupações dos Apurinã e dos Jamamadi. Situações como essas também podem ser observadas em diversas outras regiões indígenas do país.

No total, foram 10 Terras Indígenas impactadas pela rodovia federal BR-317. Dessas, 4 estão devidamente regularizadas, 2 em estudo e 4 ocupadas, em processo de regularização.

4.2.1. Terra Indígena Apurinã do km 124

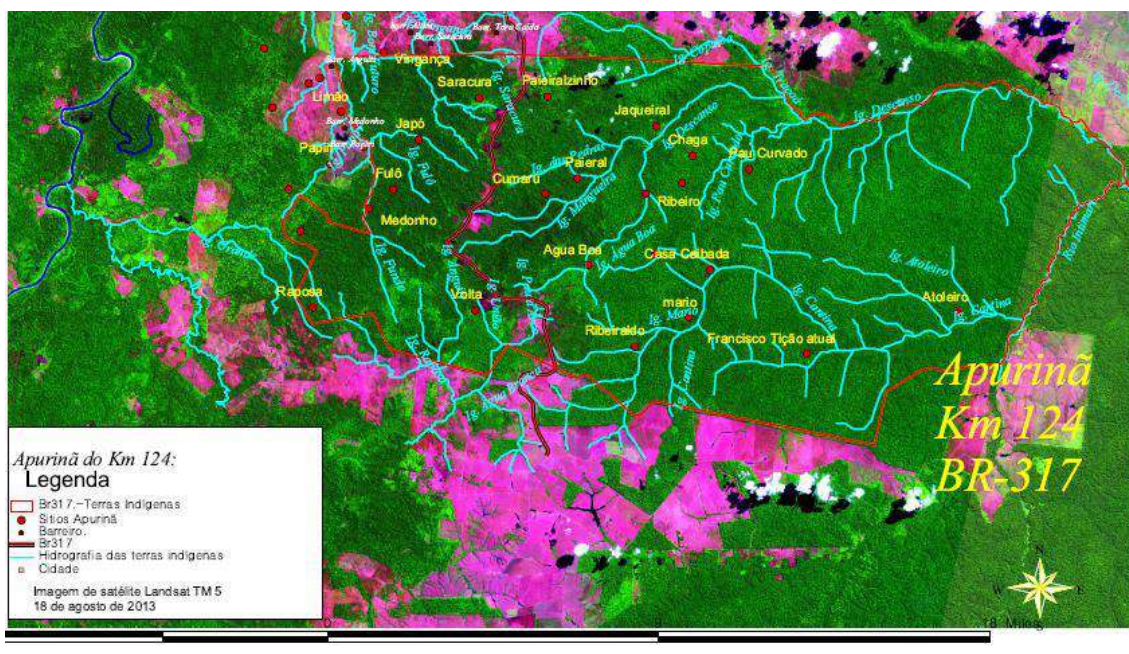


Foto 12: Mapa da TI Apurinã do Km 124 (Conécnica/Laghi, 2016).

Esta Terra Indígena pertence ao povo Apurinã. Possui uma extensão territorial de 42.198 hectares devidamente registrada (Decreto nº 251 de outubro de 1991), com uma população de 312 pessoas, totalizando em 54 famílias ligadas às aldeias Manhê e Kamapã e espalhadas nas margens direita e esquerda da rodovia federal BR-317.

Por conta dessa realidade, a cultura do local está bastante fragmentada – apenas os velhos mantêm suas línguas, histórias e costumes tradicionais. Além da estrada cortar suas duas aldeias, o entorno dessa TI está cercado por fazendeiros e assentamentos do INCRA. Esse fato estimula diversos casamentos com não-indígenas, descaracterizando, assim, princípios culturais das antigas uniões tradicionais e os laços entre as famílias.

A destruição da vegetação florestal que vem se perpetuando ao longo dos anos (e se agravando a cada dia que passa) chega a níveis alarmantes e acontece, sobretudo, em razão da pressão da pecuária (construção de grandes fazendas para criação de gado) e dos impactos decorrentes da instalação da BR, que levam ao assoreamento e seca dos rios e igarapés; afastamento da caça; escassez de peixes; falta de frutos da mata e de outros recursos naturais que fazem parte da alimentação e uso da vida apurinã. Vale ressaltar que este mesmo cenário se repete na TI seguinte.

4.2.2. Terra Indígena Boca do Acre do km 45

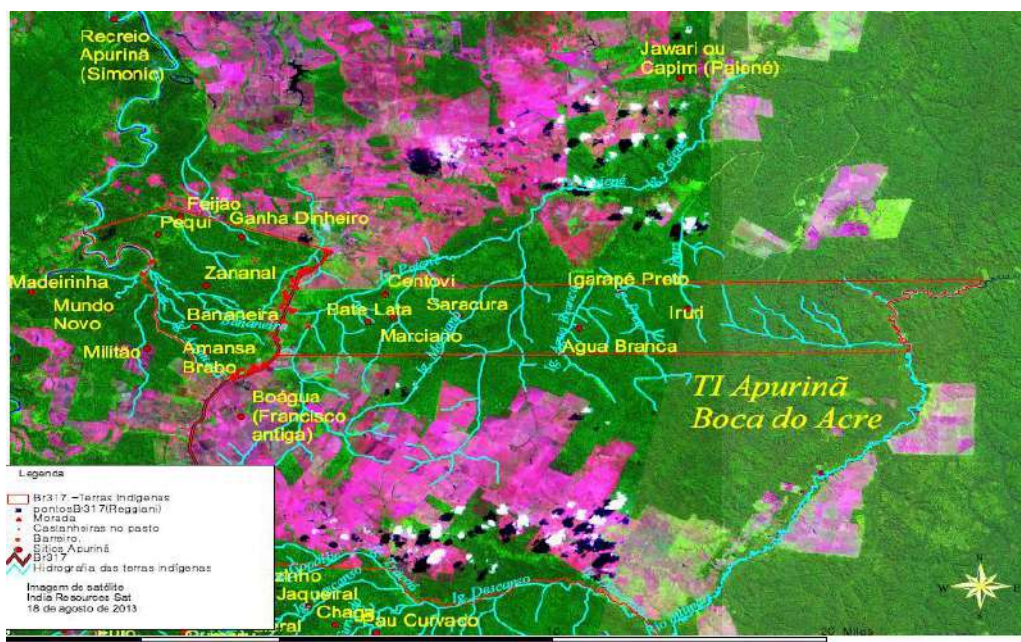


Foto 13: Mapa da TI Apurinã de Boca do Acre (Conécnica/Laghi, 2016).

A Terra Indígena Boca do Acre (km 45) pertence ao povo Apurinã. Tem uma extensão territorial de 26.240 hectares, devidamente registrada (Decreto nº 263 de 29 de outubro de 1991). Possui uma população estimada em 204 pessoas, situadas nas aldeias Aripuanã e Chaparral. A primeira é uma pequena comunidade, distante da estrada, localizada na beira do rio Acre com apenas 05 famílias. A segunda situa-se às margens direita e esquerda da BR-317, com 42 famílias. É importante salientar que as informações seguintes sobre esta terra também remetem à TI anterior, já que ambas apresentam praticamente os mesmos impactos e modos de vida.

De acordo com as entrevistas realizadas em ambas TIs, há uma área de floresta ainda não manejada pelos indígenas situada nas áreas mais afastadas da estrada, nos fundos das TIs, a leste. Há áreas florestais que são manejadas pelos indígenas, com o

fim de extração de alguns produtos não-madeireiros que são usados para construção de utensílios domésticos, para a alimentação e venda no mercado, além daqueles destinados a fins medicinais; e também há extração de produtos madeireiros, usados na construção de habitações.

A floresta secundária corresponde às áreas de capoeiras. Atualmente, a maior parte da área das TIs Apurinã do Km 124 e do Km 45 é composta por capoeiras, denotando, além da sucessão de áreas utilizadas para roçado, o processo de dilapidação da floresta a partir da abertura da estrada. As áreas de capoeira são usadas para lenha, provimento de alimentos, remédio, corantes e materiais de construção sendo, portanto, área de uso indígena. Algumas partes estão sendo enriquecidas com espécies frutíferas, sinalizando o manejo das áreas de capoeira pelos indígenas; não entanto, essa não é uma prática generalizada.

Com relação à área agrícola, os roçados são disseminados em ambas TIs, sendo caso raro uma família indígena que não tenha essa prática – na maioria das casas entrevistadas há roçados, situados em suas cercanias. A prática cultural ali utilizada é da roça de toco, com queimadas para aberturas de parcelas que, após três anos, são postas em repouso para abertura de futuras roças. Ali são feitas culturas temporárias de melancia, jerimum, feijão, milho, abacaxi, arroz e, predominantemente, mandioca e macaxeira (em roçados de tamanho médio a grande).

As poucas casas que não tinham seu próprio roçado pretendiam abri-lo em breve. Além dos cultivos supracitados, há também pequenas culturas permanentes, situadas nos quintais das casas, que abarcam o cultivo de cupuaçu, mamão, acerola, urucum, manga, café e abacate – tudo para autoconsumo das famílias. A TI Apurinã do Km 45 possui uma grande diferença no modo de vida com relação a quem vive no Novo Aripuanã (no rio Acre) e na beira da estrada. No primeiro caso observou-se que o grupo familiar ali residente vive exclusivamente dos roçados e da venda de produtos agrícolas (melancia, cupuaçu, feijão-de-praia, milho e produtos extrativistas como o açaí e a castanha), assim como da caça e da pesca. No segundo, foi observada uma maior dependência na compra de alimentos da cidade, principalmente a carne.

Os indígenas destas duas terras têm moradas diferentes uma da outra. Na TI Apurinã do Km 124 as moradias são esparsas (porém pouco distantes) e são situadas na beira da estrada ou imediatamente nas cercanias da BR, muitas concentradas entre os pastos. No caso da TI Apurinã do Km 45, grande parte das moradias são mais distantes da estrada. Em ambos os casos, os moradores mais próximos da estrada são insatisfeitos

com este fato – alguns moravam “mais prá dentro”, mas se mudaram por razões práticas.

Sobre os cursos d’água, os igarapés que atravessam ambas as TIs sofrem intensa pressão das fazendas e da estrada e, por conta disso, seus recursos sofrem grandes impactos – muitos igarapés, antes perenes, secam no verão. Os indígenas utilizam as águas desses para consumo e para realizar seus afazeres domésticos. No entanto, a água é um recurso complicado: no verão os poços secam, trazendo dificuldades às famílias mais afastadas da mata e das capoeiras. Muitas vezes as mulheres precisam se deslocar para casas de vizinhos (cujos igarapés ainda têm água) em busca deste recurso.

4.2.3. Terra Indígena Kamikuã



Foto 14: Mapa da TI Kamikuã (Conécnica/Laghi, 2016).

A Terra Indígena Kamikuã pertence ao povo Apurinã. Possui 89 famílias e uma população total de 459 pessoas, distribuídas nas aldeias Katispero, Centrin, Praia Nova e Kamikuã. A maior parte da população está concentrada em Kamikuã, que funciona como sede de toda a área por ter melhor estrutura para atendimentos e eventos públicos. A Terra Indígena tem extensão territorial de 58.520 hectares (Decreto nº 381 de dezembro de 1991).

Em Kamikuã predomina a família Gonçalves, em Katispero a família Pequeno e, em Centrinho, a família Oliveira. A família dos Manduca, que veio de Pauini (AM) há 23 anos, concentra-se mais na baixada da aldeia Kamikuã, na margem do rio Purus. Os Vieira e os Grande, parentelas importantes, estão dispersos por várias aldeias.

Nesta TI ocorre casamentos somente entre casais Apurinã. O uso da terra é agrícola, extrativista e pesqueiro. As famílias possuem roçados com mandioca e macaxeira, para o próprio consumo e também para comercialização do excedente. Além desses produtos, também se planta melancia, cará, biribá, banana, jerimum, feijão e milho, o que ajuda a atrair animais de caça. Nos roçados de praia de vazante, planta-se milho, batata, cará, melancia jerimum, inhame e feijão-miúdo.

As mulheres são determinantes nos roçados e nos Sistemas Agroflorestais (SAF's). A grande maioria das famílias possui áreas para este sistema, que perfazem cerca de 20 hectares do entorno da aldeia Kamikuã. Há uma área de floresta ainda não manejada em áreas mais afastadas da beira do Purus. Existem também áreas manejadas para extração de alguns produtos florestais de uso medicinal, para obtenção de recursos com fins de artesanatos, construção de habitações, etc.

4.2.4. Iquirema/Goiaba⁷⁵ (área reivindicada)

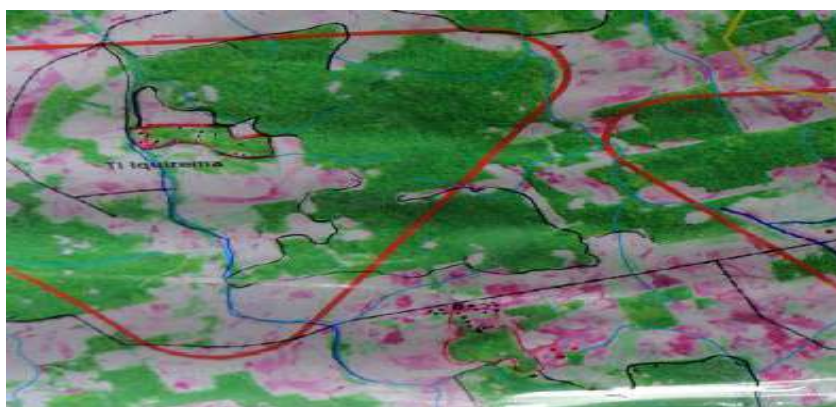


Foto 15: Área reivindicada Iquirema (Conécnica/Laghi, 2016).

A Terra Indígena Iquirema/Goiaba pertence ao povo Jamamadi. Ela conta com uma população de 145 pessoas e 32 famílias, sob a liderança do cacique Pedro Jamamadi. Faz parte de um conjunto de áreas que se encontram em processo de reivindicação para realização de estudos de identificação e delimitação.

Na década de 1980⁷⁶, um seringueiro de apelido “Bebezinho” convidou meu pai para cortar seringa nessa localidade atualmente denominada de Iquirema. Naquela

⁷⁵ As áreas de Iquirema/Goiaba, Assentamento do Monte, Valparaíso e Maracajú ainda não tiveram os estudos de identificação e delimitação iniciados. São chamadas pela AMTROPICA, empresa responsável pela elaboração do PBACI, de “ocupações de áreas reivindicadas”.

época, só existia a família desse seringueiro. Aproximadamente um ano depois, instalaram-se no local as famílias dos irmãos José e Pedro Jamamadi, que migraram do igarapé Capana, afluente do rio Purus (atualmente TI Capana). Logo depois, chegaram as famílias da matriarca Maria Jamamadi, mãe de Francisco Jamamadi (o “Sinuca”, hoje morador da TI Capana) e a família do senhor Manoel (o “Manelão”, não indígena, negro alto e valente). Anos depois, instalaram-se outras famílias, entre elas as famílias de Luiz Jamamadi e de Augustinho Jamamadi e sua esposa Edite Jamamadi, também vindos do igarapé Capana. Segundo meu pai, esses últimos sempre vinham e voltavam, inclusive meus pais são padrinhos de Edmundo, um dos filhos desse casal. Sobre esse período, meu pai Katãwiry conta:

Assim nós fomos cortar seringa a convite do Bebezinho. Quando chegamos lá no Iquirema, só era mato, era muito farto de caça e de peixe, os igarapés dava todo tipo de *ximaky* (peixe), peixe bom mesmo..., a gente ia caçar e logo voltava com *myryty* (porquinho), *manyty* (veado capoeira), *soty* (veado roxo), *kaywana* (tatu), *kayaté* (paca), *tycoty* (macaco prego), *kynha* (capelão), *kãbukyry* (jacu), *yrenka* (mutum).

Ele ainda relata que, quando chegou à Iquirema, as famílias de Paixão Jamamadi e de Nascimento Jamamadi moravam no seringal Goiaba (bem próximo à colocação Água Taldada), de propriedade do seringalista José Rodrigues (o “Zé Crente”). Essas famílias de Jamamadi, assim como outras, cortavam seringa e faziam outros serviços para esse patrão. Quatro anos depois, meu pai convidou mais duas famílias para Iquirema: as famílias do tio Martins Apurinã e sua esposa Humbertina Apurinã e do tio Sebastião Marcos Apurinã (“Tião Moco”) e esposa, a minha tia Santa Apurinã. Esse último casal pertence à parentela dos Vieira e, além disso, são pais de Sabá Apurinã (atual servidor do Polo Base de Saúde Indígena/SESAI, em Boca do Acre).

Eu tinha nove anos de idade naquela época. Me recordo de ajudar meu pai a abrir caminho de estrada, cortar e colher o leite de seringa, fazer as pranchas de

⁷⁶ O grupo do igarapé “Água Taldada” ou “Toldado” permaneceu por ali até o início dos anos 1980, quando, em uma briga numa festa indígena (tataburá), um índio (“Paixão”, Jamamadi morador do Piquiá) matou outro (Francisco Sicuri), e o grupo então se deslocou para as proximidades da casa do senhor Manoel Goiaba, capataz à época do senhor Antero, “comprador” do seringal Recreio Santo Antônio. Não existia, nesse tempo, o “ramal” que, cinco ou seis anos depois (1986/87), o INCRA abria para localizar os lotes do Projeto de Assentamento Monte. Para mais informações ver AMTROPICA (2006), PBACI da BR-317.

borracha para finalmente vender e comprar o que a floresta não dava. Além disso, caçei e pesquei para dar de comer a meus pais enquanto eles se dedicavam a outras atividades.

A maioria das famílias apurinã permaneceu nessa localidade até o início da década de 1990. Atualmente, os moradores possuem pequenos roçados abertos em áreas de capoeira, por conta das agudas restrições territoriais a que estão sujeitos. Plantam macaxeira, milho, cará, batata-doce, feijão, abóbora e banana; os moradores mais antigos têm em seu quintal muitas espécies frutíferas (pupunha, manga, caju, limão, laranja, cupuaçu, entre outras). Alguns moradores das aldeias vendem farinha na cidade de Boca do Acre.

4.2.5. Assentamento do Monte (área reivindicada)

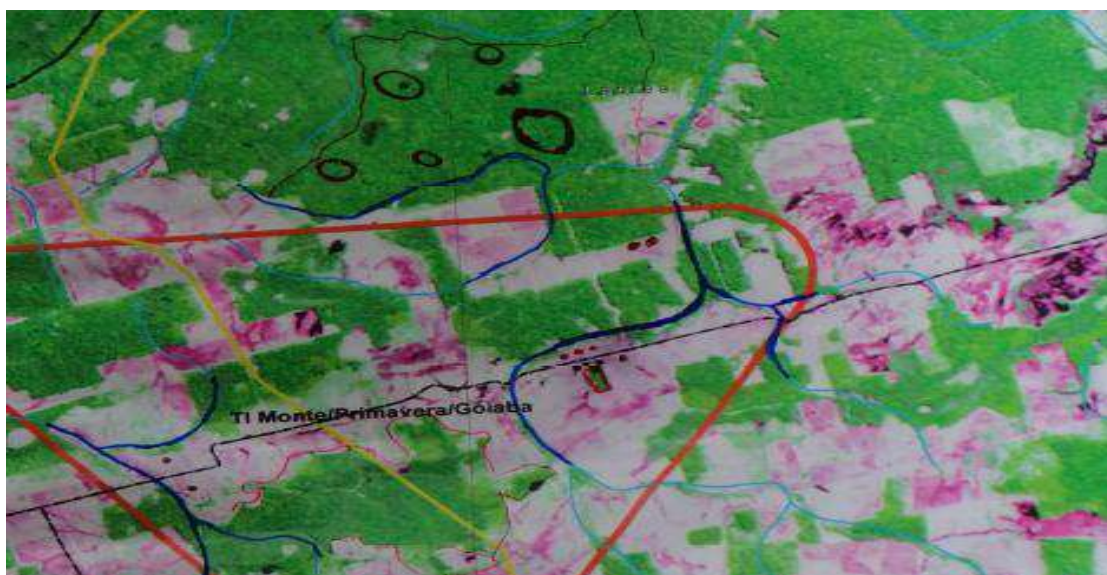


Foto 16: Área reivindicada Assentamento do Monte (Conécnica/Laghi, 2016).

A história desta ocupação está diretamente ligada à estrutura da sociedade apurinã. Um extenso grupo da aldeia Kamikuã, liderada por Edson Vieira da Silva, entrou em conflito em 1994, por motivos que não estão claros, com lideranças da aldeia. Por isso, o grupo, de mais de 60 indígenas, deixou o local. Depois de terem ficado perambulando pelo Bairro Platô do Piquiá ou por Boca do Acre, a FUNAI em parceria com o INCRA conseguiram assentar as famílias em dois loteamentos, fornecendo 100 hectares para cada uma. Não demorou muito para que a maioria vendesse seus lotes e fosse buscar melhores condições de vida em cidades como Boca do Acre e Rio Branco-AC (CONSÓRCIO CONTÉCNICA E LAGHI, 2016, p.180).

Atualmente, dois loteamentos são ocupados por Sabá Apurinã (funcionário da SESAI) e seu sobrinho Rocilei Vieira da Silva, em um total de 03 famílias e uma população de 21 pessoas. Ali criam porcos, possuem muitas fruteiras, plantam macaxeira, feijão e milho, caçam e pescam nas matas, rios e igarapés da região. Rocilei habita permanentemente com sua família e é o agente de saúde indígena local. Dona Santa também tem casa aí, mas é o seu neto que coloca roçado e cuida do lugar. Caçam e pescam por ali, nos próprios lotes e também na reserva de mata de uma fazenda em frente. Pescam bastante no igarapé Preto e no Sapatini. As mulheres produzem bastante artesanato, que vendem na cidade de Boca do Acre e que constitui uma fonte de renda importante. Rocilei e Sabá também produzem farinha que também vendem na cidade.

4.2.6. Terra Indígena Igarapé Capana

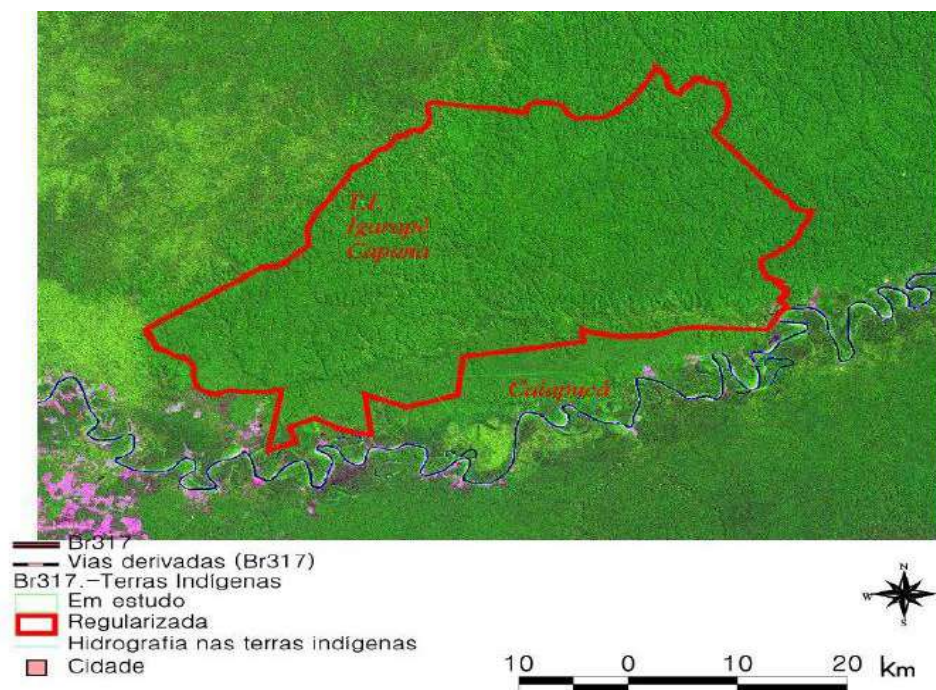


Foto 17: Mapa da TI Capana (Conécnica/Laghi, 2016).

A Terra Indígena Capana é ocupada pelo povo Jamamadi. Possui extensão territorial de 122.556 hectares, registrada em novembro de 1997. Compreende um total de 38 moradores e 07 famílias situadas numa única aldeia também de nome Capana, localizada na boca do igarapé Capana, afluente do rio Purus.

As famílias são de um mesmo grupo e mantêm relações com os Jamamadi que residem fora da TI e têm esperança de que esses parentes venham para dentro. Se

perguntam por que seus parentes do Iquirema vivem naquele território, sofrendos impactos e pressões vindos do entorno, sem caça e sem peixe, em uma área degradada que não permite mais a riqueza do solo e não dispõe dos recursos naturais outrora existentes.

A cobertura de floresta na TI Capana é primária e está quase totalmente intacta, à exceção da área contígua à aldeia. Os moradores realizam caçadas em seu interior, deslocam-se tanto pelo igarapé Capana como pelo rio Purus. Há também uma parte da floresta destinada ao manejo. Essas áreas são voltadas à extração de produtos florestais, como de castanhas, madeira, fibras e outros recursos para construção de utensílios domésticos, casas etc. Entretanto, sua situação é de fragilidade, por conta da ausência dos órgãos responsáveis pela fiscalização em terras indígenas.

4.2.7. Maracajú (área reivindicada)

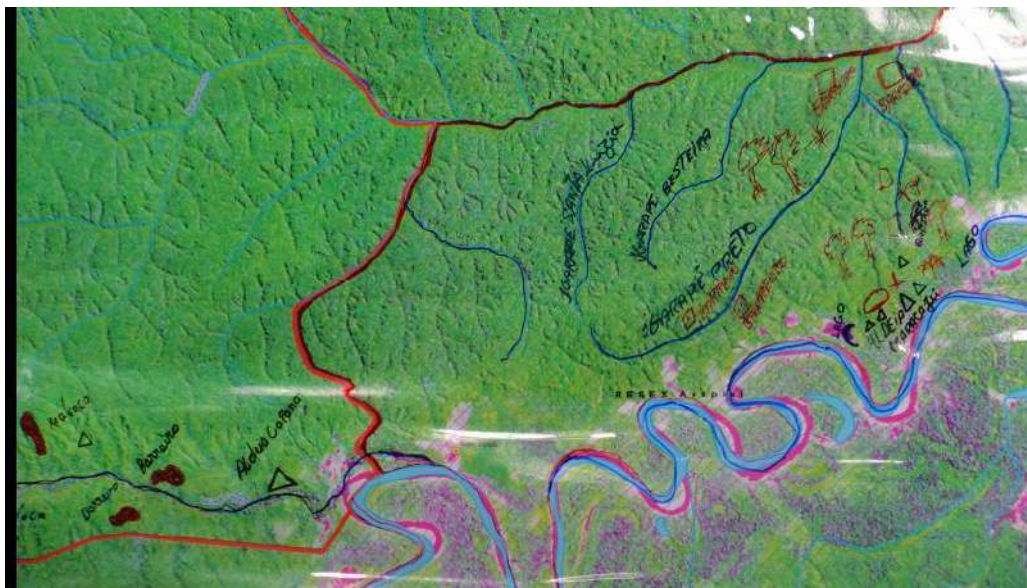


Foto 18: Área reivindicada Maracajú (Conécnica/Laghi, 2016).

A área Maracajú também pertence ao povo Jamamadi e encontra-se em processo de reivindicação de estudos para identificação e delimitação. Possui uma única aldeia, também denominada Maracajú, com uma população de 39 pessoas e 06 famílias. Está localizada à margem esquerda do rio Purus.

Anteriormente as famílias da área, lideradas por Raimundo, moravam no igarapé Curupati, afluente do Inauini, no seringal Laranjal (hoje quase totalmente dentro da TI Capana). De lá, foram para a beira do Purus, próximo ao seringal São Miguel.

Tempos depois, foram para o Iquirema (aldeia do igarapé Toldado ou Água Taldada). Devido a um conflito interno, foram para o Maracaju no final dos anos 1970. Estão nessa localidade há cerca de 40 anos. Relatos tomados em campo dão conta de que, antigamente, havia muitas famílias na Aldeia Maracajú, mas foram se mudando para a cidade com o tempo (CONSÓRCIO CONTÉCNICA E LAGHI, 2016, p.175).

A área reivindicada está localizada na RESEX do Arapixi, decretada em 2007. Os indígenas fazem o manejo do meio ambiente de forma tradicional; isso, porém, esbarra nas regras de uso da RESEX, causando conflitos com os gestores dessa Unidade de Conservação. Foi a partir de 2006 – quando Francisco de Souza Jamamadi, filho de Raimundo, saiu da aldeia para estudar na cidade e pode acessar informações através da OPIAJBAM e das organizações civis pró-direitos fundiários – que os Jamamadi do Maracaju começaram a pleitear seus direitos territoriais junto à FUNAI (CONSÓRCIO CONTÉCNICA E LAGHI, 2016, p.176).

Quanto à floresta: a área de capoeira não é grande, mas os Jamamadi do Maracaju a utilizam para extração de lenha, provimento de alimentos, remédio, corantes e material de construção. Além disso, os roçados de terra firme e consorciados estão localizados nos fundos da aldeia; costumam consorciar a mandioca ou macaxeira com outras culturas. A prática cultural é da roça de toco com queimadas para aberturas de parcelas que, após dois ou três anos, são postas em pousio para a abertura de novas roças. A maior parte de sua alimentação vem da floresta. Via de regra, na cidade só compram itens como açúcar, café, sal e óleo. Aparentemente, não vivem situação de insegurança ou risco alimentar e nutricional (CONSÓRCIO CONTÉCNICA E LAGHI, 2016, p.176).

4.2.8. Terra Indígena Lourdes/Cajueiro



Foto 19: Mapa da TI Lourdes/Cajueiro (Conécnica/Laghi, 2016).

A Terra Indígena Lourdes/Cajueiro é compartilhada entre os povos Apurinã e Jamamadi e se encontra em processo de estudo. Possui uma população de 147 pessoas e 22 famílias distribuídas nas aldeias Lourdes e Cajueiro. A primeira é ocupada pelos Jamamadi e, a segunda, pelos Apurinã. Essa área está sendo identificada e delimitada por um grupo Técnico da FUNAI. Sobre isso, cabe destacar que, em 2004, foram realizados os primeiros estudos, que infelizmente não foram concluídos⁷⁷.

Em 2013, foi constituído um novo GT, tendo por objetivo atualizar e qualificar informações coletadas em 2004, com vistas a produzir subsídios complementares para a elaboração do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) e concluir o procedimento técnico e administrativo de regularização fundiária da TI. A equipe foi constituída pela antropóloga-coordenadora Aline Alcarde Balestra (doutoranda no curso de Antropologia Social - UnB); antropóloga assistente Luana Machado de Almeida (CR Alto Purus/AC-FUNAI); geógrafa Sandra Aparecida Ayres

⁷⁷ Os primeiros estudos foram realizados no ano de 2004, por meio da criação de um Grupo Técnico (GT), aprovado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) através do Decreto nº 4.645/PRES/FUNAI, de 25 de março de 2003. Naquela época, os levantamentos foram realizados pela antropóloga-coordenadora Carla Yamane de Albuquerque, a geógrafa Sandra Aparecida Ayres de Paula e o técnico em agrimensura Zenildo de Souza Castro. Após um intervalo de praticamente nove anos e, sobretudo, depois de análise, pareceres e ponderações efetivadas pelo órgão indigenista face às informações contidas no relatório preliminar, percebeu-se a necessidade da criação de um novo GT para o cumprimento de novos estudos, visando à conclusão do relatório final. A consolidação disso ocorreu no dia de 27 de julho de 2012, através Decreto nº. 7.778, Portaria 503/SE/MJ/2013.

de Paula (CR Litoral Sul/ SC/ FUNAI); Francisco Barroso da Silva (chefe da CTL/FUNAI, município de Boca do Acre) e por mim, que naquela ocasião ocupava o cargo de Assistente Técnico também na CR Alto Purus/AC-FUNAI.

Foram realizados dois campos, o primeiro em 2013 e o segundo no ano seguinte. No retorno do último campo, a equipe combinou que cada integrante/técnico ficaria responsável pela produção de um documento, os quais posteriormente seriam copilados pela coordenadora Aline. A distribuição de tarefas ficou assim: eu fiquei responsável por escrever sobre as culturas dos dois povos, Sandra ficou responsável pela parte ambiental e Luana ficou incumbida de escrever tudo que foi levantado a respeito dos aspectos sociais, incluindo número de casas, pessoas etc. Com isso, ficaria para a coordenadora Aline a tarefa de elaborar o RCID, por meio da consolidação desses documentos (CÂNDIDO, 2014, p.04).

Entretanto, mais uma vez os estudos não foram concluídos. Assim, a TI continua vulnerável a invasões, que vem de todos os lados, e ao desflorestamento. No ano seguinte, desliguei-me da FUNAI e fui para Brasília fazer doutorado; mas, até onde sei, Aline, que estudava os Jamamadi dessa terra em seu doutorado, desistiu – por motivos que me são desconhecidos – e migrou para os Kulina do Alto Rio Purus. Certamente, essa mudança contribuiu para o fracasso dos estudos – que, até o presente momento, não foram entregues, causando prejuízo aos Apurinã e Jamamadi. No entanto, mesmo que essa mudança tenha inviabilizado a conclusão do RCID, a antropóloga coordenadora não está isenta de suas responsabilidades profissionais (CÂNDIDO, 2014, p.04).

De acordo com o que foi apurado, os impactos ambientais – advindos das constantes invasões, causadoras de grande parte do desflorestamento e inerentes à pressão e aos prejuízos causados pelas obras da estrada – fazem com que os moradores dessa TI padeçam de uma situação de insegurança nutricional grave. A base de sua alimentação são produtos comprados em Boca do Acre, com dinheiro dos programas de transferência de renda ou aposentadoria. Basicamente, o único produto dos roçados da aldeia é a farinha de mandioca. A oferta de caça também é muito restrita (os invasores, seus vizinhos pecuaristas, os proíbem de caçar), assim como a do pescado. Alguns Jamamadi do Lourdes caçam no igarapé Preto, dentro da TI Kamikuã, cujos limites ficam a duas horas de caminhada das residências do Lourdes (CONSÓRCIO CONTÉCNICA E LAGHI, 2016, p.169).

4.2.9. Valparaíso (área reivindicada)

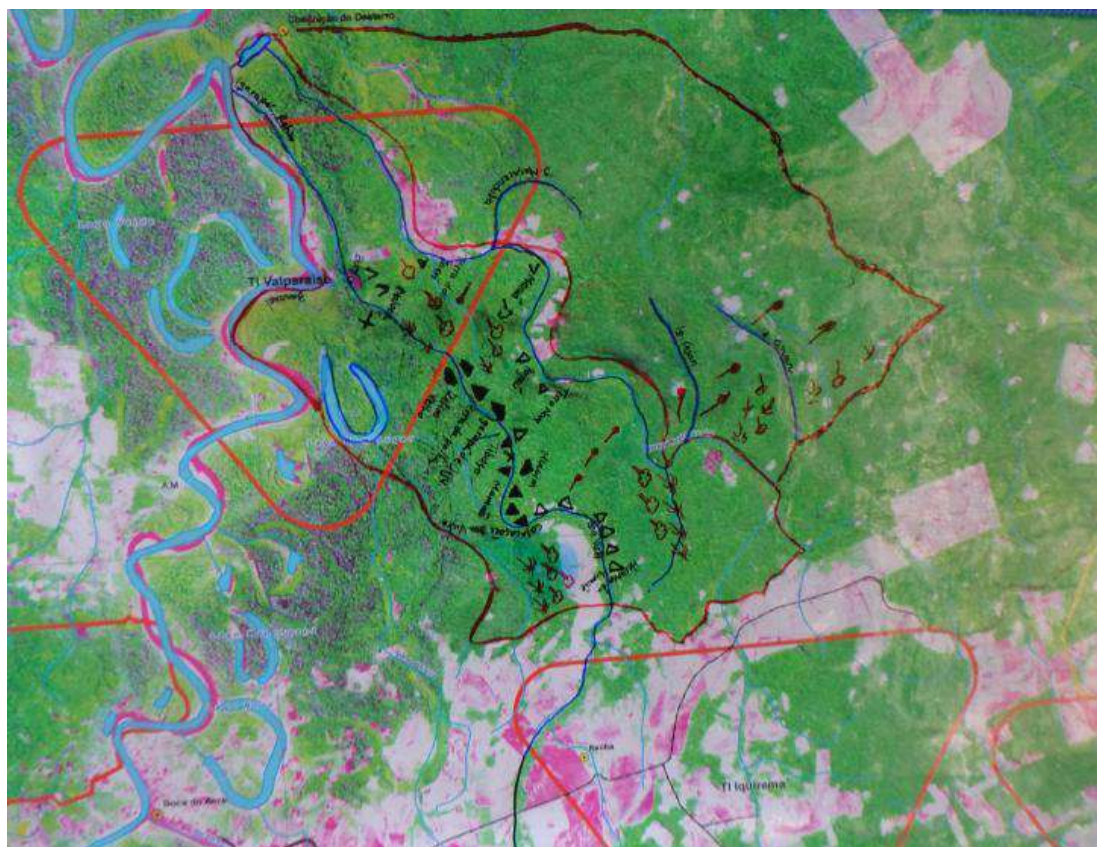


Foto 20: Área reivindicada Valparaíso (Conécnica/Laghi, 2016).

Essa ocupação Apurinã remonta aos anos 1920, pelo menos. O interflúvio do Purus/Igarapé Preto/Anori (chamado Valparaíso) foi ocupado por várias parentelas ao longo daqueles anos até ser “abandonado” pela última família, cujo chefe era Manoel Antonio de Souza, marido de Maria Alzira Vieira (CONSÓRCIO CONTÉCNICA E LAGHI, 2016, p.183).

Dona Creuza (cerca de 80 anos) – filha mais velha de Manoel Antonio e hoje moradora de Rio Branco –, nasceu no igarapé Retiro (afluente do Igarapé Preto). Ela relatou que, no tempo do seu avô (pai de Manoel Antonio e na língua chamado de *Wapu*), teve lugar a guerra da parentela do Apurinã Cupaqui (pai do famigerado “Assacú”), de Pauiní, com os Gonçalves e os Vieira (pai da dona Santa, mãe do Sabá). O “povo do Sacú” (como diz dona Santa) matou seu tio João, irmão do seu pai, por causa do roubo de suas duas filhas pequenas pelo Joaquim, irmão do “Sacú”. Em vingança, os Vieira mataram o Cupaqui, também no igarapé Retiro.

Depois desses eventos, o “povo do Sacú” entrou em guerra com os Gonçalves na Terra Firme (atual Kamikuã), e esses, por sua vez, foram se refugiar no Igarapé

Preto. Quando finalmente mataram o “Sacu”, os Gonçalves foram para o Catispero e depois voltaram para a Terra Firme. Não havia “brancos” nessa região por essa época, somente o Major Antero e o Mário Diogo moravam em Boca do Acre – e depois chegou o “Mineirinho” (CONSÓRCIO CONTÉCNICA E LAGHI, 2016, p.184).

Essas histórias me fazem recordar do que meu pai conta sobre esse e outros episódios que ocorreram nesse território e em suas adjacências. Segundo ele, meu avô Ywgãwa (Raimundo Pedro Cândido) escapou desse conflito se fingindo de morto dentro d’água, depois de muitos tiroteios. Conforme Katãwiry:

Nós tínhamos acabado de se mudar do seringal Igarapé Preto para o seringal Nova Vida quando aconteceu essa briga entre nós mesmo. Meu pai contava, que por muita sorte ele não tinha levado nenhum tiro de tantos que foram disparados, mas para sair com vida, foi necessário se passar por morto dentro d’água. Ele colocou uma *sukuna* (taboca) fina na boca pela qual respirava, momento em que todo seu corpo estava afundado. Ficou assim até o pessoal do Assacú ir embora. Meu pai brigava em favor dos Gonçalves em razão do parentesco. [...] Meu pai foi morto no seringal Igarapé Preto durante uma festa, quem o matou foi Henrique (seringueiro), ele cortava seringa numa colocação perto de onde aconteceu a festa. Primeiro meu pai bateu nele porque tinha batido no meu primo João Marreca. Depois de alguns minutos enquanto eu e meu irmão Ywmuniry (Nascimento) estávamos tocando. Henrique chegou por trás e furou meu pai. Seus irmãos o enterraram no mesmo cemitério que meus tios Manuel Antônio e Alzira foram enterrados, lá no Valparaíso.

Em 2016 – durante a elaboração do planejamento estratégico da OPIAJBAM, serviço de consultoria prestado ao Instituto de Ensino Brasileiro (IEB) –, tive a oportunidade de ir a esse cemitério. Estava em companhia de meus primos Kaywrua (Francisco Barroso/FUNAI) e Wãtu (Antônio José); tínhamos ido à TI Valparaíso para realizar um levantamento populacional. Já na aldeia, decidimos ir até o cemitério onde meu avô está enterrado. Da aldeia até lá, são em média três horas de caminhada, ora sob a sombra das árvores, ora sob o sol, atravessando grandes campos de criação de gado. Nesse dia, o sol estava de rachar a cuca, que chegava a arder – mas esse desconforto foi compensado tão logo alcançamos nosso lugar de destino. Assim que cheguei, tive uma sensação que jamais sentira antes, algo transcendental; foi como se os espíritos do meu avô e dos outros parentes me dessem boas-vindas, e logo começou a chover fininho. Aquela sensação boa me acompanhou por vários dias, algo difícil de descrever.

À época de nossa visita, o cemitério era o próximo alvo do desflorestamento promovido pelos fazendeiros. Atualmente, a área reivindicada pelos Apurinã é

ocupada por 08 famílias, que perfazem uma população de 56 pessoas, distribuídas entre as aldeias Valparaíso I e Valparaíso II. Esses moradores não são atendidos pela saúde indígena, pois a equipe de saúde alega que não há indígenas nessas localidades.

4.2.10. Cayapucá (área reivindicada)

A Terra Indígena Cayapucá pertence ao povo Jaminawa, da família linguística Pano. Sua população é de 64 pessoas, distribuídas entre as aldeias Sete Estrela e Cayapucá. Assim como outras terras desse grupo, esta também se encontra em processo de reivindicação, com vistas aos estudos de identificação e delimitação.

Segundo registros históricos de viajantes, missionários e pesquisadores, desde o início do século XX povos sob a denominação Jaminawa habitam os altos rios Juruá e Purus. Antes disso, são raras as informações sistematizadas sobre esse e outros grupos Pano. Tradicionalmente, os Jaminawa têm dinâmicas de cisão e alianças internas, que os marcaram por um deslocamento constante pelo seu território de ocupação. Tendo em vista essa mobilidade, os Jaminawa seguiram processos migratórios distintos, a partir de grupos familiares extensos (CONSÓRCIO CONTÉCNICA E LAGHI, 2016, p.190).

A aldeia Cayapucá situa-se à margem esquerda do rio Purus, entre os igarapés Macapá e Floresta, município de Boca do Acre, no estado do Amazonas. Os moradores indígenas estão vinculados administrativamente à FUNAI por meio da Coordenação Regional do Alto Purus. A área reivindicada limita-se, a leste, com a RESEX Arapixi e, ao norte, é limítrofe com a TI Igarapé Capana, ocupada pelos Jamamadi. Muito embora os Jaminawa de TI Cayapucá estejam jurisdicionados ao município de Boca do Acre, a principal cidade de referência para acesso a serviços e bens é Sena Madureira, no estado do Acre, devido à sua localização geográfica.

Em 1999, o grupo passou a ocupar a colocação Cayapucá, localizada na margem esquerda do Purus, a partir do diálogo com um morador da área que estava abandonando o lugar em virtude do falecimento de sua esposa Jamamadi. Vale destacar que toda essa região é área de ocupação histórica e de perambulação dos Jaminawa, que nunca deixaram de ocupá-la, embora em uma trajetória cheia de percalços – motivada por um contato violento, por surtos epidêmicos, além da dinâmica sociocultural própria desses indígenas (CONSÓRCIO CONTÉCNICA E LAGHI, p.191).

4.3. A história de instalação da BR 317, que liga Boca do Acre ao resto do Brasil

Muitos índios Apurinã foram responsáveis pelas primeiras árvores derrubadas para fazer a estrada de rodagem, essa que hoje passa carro de Boca do Acre a Rio Branco e daí para frente. Meu tio Antônio Zacarias Apurinã foi uma dessas pessoas, ele conhecia bem a mata, além de ser bom caçador, matava somente caça grande – porque tinha muita caça naqueles tempos, hoje só tem *embiara* (caça pequena) e, para matar alguma, temos que passar o dia todo na mata e às vezes voltamos para casa sem nada. Nós passamos muitos anos trabalhando na estrada, só paramos quando o DERACRE passou a trabalhar apenas com as máquinas” (Katãwiry, janeiro de 2019, Rio Branco-Acre).

Lembrar é um exercício fundamental aos seres humanos, pois as lembranças remetem não apenas a situações vivenciadas, mas também a narrativas passadas em outros tempos, que adquirimos de diversas maneiras – por exemplo, através do contato com pessoas mais idosas – e resultam em construções identitárias individuais e coletivas. Para Bosi (2007), a memória conforma uma fonte de riquíssima valia, que abre um significativo campo de possibilidades para a perseguição do vivido, incluso no que vai sendo experienciado pelas pessoas.

A história da rodovia federal BR-317 é longa, contudo, merecedora de uma abordagem analítica efetivamente protagonizada pela resistência e luta daqueles que desde sempre habitaram o município de Boca do Acre e suas adjacências – neste caso, os indígenas –, além de uma minoria de gestores e militantes comprometidos com a classe desfavorecida e com os povos indígenas Apurinã e Jamamadi.

As histórias contadas por indígenas e não-indígenas afirmam que os primeiros habitantes da região são, sem sombra de dúvidas, os povos Apurinã e Jamamadi. Meu pai Katãwiry me fala:

Meu bisavô contava para meu avô que eles viram o barco chegar aqui trazendo aquelas pessoas estranhas, eles nunca tinham escutado o barulho de um motor. Aquilo foi assustador, muitos saíram correndo na mata, ficaram semanas inteiras, as famílias já tinha perdido a esperança quando os parentes foram voltando aos poucos.

Ao chegar ao Amazonas, especificamente à localidade que compreende atualmente o município de Boca do Acre, João Gabriel de Carvalho e Melo se deparou com pelo menos três povos indígenas diferentes, entre eles os Apurinã e Jamamadi, que continuam no local até os dias de hoje. No livro *Do sertão cearense às barrancas do rio*

Acre, o neto do cearense, Mário Diogo de Melo (2008)⁷⁸ retrata sua chegada e os povos da região da seguinte forma:

[N]a década de 1880 quando João Gabriel aportou, onde hoje é município de Boca do Acre, percebeu que os habitantes daquela localidade (o vale do rio Purus) pertenciam às tribos Apurinã, Jamamadi e Palmari. Cultivavam em seus pequenos roçados a macaxeira da qual faziam beiju e vinho; além de inúmeras espécies de banana e outros vegetais como: inhame, cará e taioba. Das três tribos a mais aguerrida era sem dúvida os Apurinã, mesmo assim, suas lutas eram geralmente entre índios da mesma tribo, uma vez que tanto os Jamamadi quanto os Palmari os temiam e nunca se atreviam a lutar contra seus adversários natos. Esses índios não tinham habitação fixa; faziam suas malocas em determinados locais, lá viviam algum tempo e, logo em seguida mudava-se para novas localidades de acordo com suas conveniências, geralmente ficando onde tinha facilidade de caça, pesca e frutas silvestres. Essa mudança ocorria principalmente quando morria alguém da tribo. Com o corpo era enterrado seus pertences e se era homem, com seu arco e flecha, e após o sepultamento procuravam se mudar para outro local. Naquela época a pequena maloca era situada na margem direita do rio Purus, em local central chamado por eles de Caruá (MELO, 2008, p. 97).

A migração de João Gabriel e de muitos outros nordestinos para o território amazônico se deu na segunda metade do século XIX, tendo como objetivo principal a exploração dos recursos florestais, em especial a extração do látex (o “ouro verde”) para a produção da borracha, cujo uso como matéria prima na indústria automobilística internacional ganhava força a cada dia.

De acordo com Mário Diogo de Melo (2008), naquele tempo o chefe geral do povo Apurinã era chamado de Kamikuã, mas os grupos que habitavam diferentes locais tinham seus “subchefes”, denominados *tuxaus*. Conforme o autor:

Esses subchefes, de tempo em tempo, marcado pelas fases da lua, vinham visitar Kamikuã, e nestas datas reuniam o conselho tribal para discutirem os seus problemas naquele período de sua história, sempre ligado às transformações pelas quais estavam passando com a vinda do homem branco. Kamikuã, mandatário geral, era quem decidia em definitivo como se deveriam se comportar perante os civilizados (MELO, 2008, p. 108).

Nesse trecho, podemos perceber que, mesmo antes de sermos enquadrados nas formas de organização do mundo do “branco”, nós já discutíamos e monitorávamos

⁷⁸ João Gabriel de Carvalho e Melo era tio-avô do autor amazonense Mario Diogo e Melo. O primeiro saiu da Província do Ceará em 1847, em função de desentendimentos com a família, e marcou uma espécie de pioneirismo na memória de sua parentela na região (MELO, 2008).

nossos territórios, preocupados com as mudanças que poderiam surgir a partir da chegada daquela gente estranha. O que talvez se previa não demorou muito para se tornar fato, visto que, desde então, as transformações – quase sempre negativas e muitas vezes irreversíveis – apenas se intensificaram e de forma muito acelerada, em decorrência do processo de colonização agrária, pecuária e da instalação de grandes empreendimentos – como a rodovia que corta nossos territórios.

Os inícios de abertura para a Rodovia Federal BR-317 se deram, conforme Katãwiry, quando “os primeiros caminhos – chamados de piques, que serviram de linha demarcatória para a abertura da estrada – foram feitos no início da década de 1950 com nossa ajuda, porque naquela época, além do nosso povo, somente os Jamamadi conheciam a floresta virgem”.

Em 1955, dizem os jornais da época⁷⁹, inicia-se de fato a abertura do trecho da estrada que liga a capital acreana Rio Branco ao município de Boca do Acre no Amazonas. Esse trecho perfaz um total de 208 km, dos quais, atualmente, 43 km não têm asfaltamento, em áreas que compreendem as TIs Apurinã do km 124 e Boca do Acre do km 45.

Segundo o EIA/DNIT/Contécnica (2008), esse trecho da BR-317 só teve, de fato, maior visibilidade em 1965, época da implementação de projetos governamentais voltados à Amazônia no âmbito dos projetos Calha Norte. As obras de asfaltamento foram iniciadas, mas sofreram um longo período de paralisação; desse modo, a rodovia manteve-se sem pavimentação até o ano de 2000, quando os trabalhos de asfaltamento realmente começaram. Foi quando entrou em cena o licenciamento ambiental – momento oportuno também para os povos indígenas de Boca do Acre se manifestarem e reivindicarem seus direitos acerca da compensação e mitigação dos impactos causados pelas obras da estrada.

Nesse contexto, o que sobressai é o contraste entre a ótica estatal e a ótica apurinã quanto à abertura da Rodovia. Aqui, a intenção é focar em tal contraste; primeiro para evidenciar, de forma contundente, o apagamento da visão indígena – que é uma constante desses processos – e, segundo, para apontar pontos de divergência entre aqueles que apostam no licenciamento ambiental como uma maneira de “pedir licença”

⁷⁹ Informação retirada do endereço <<http://senildomelo.blogspot.com.br/2009/01/br-317-doatlantico-ao-pacifico.html>>.

e aqueles que resistem a “licenciar” porque sabem que serão os principais atingidos pelos empreendimentos.

Do ponto de vista do Estado brasileiro, a BR-317 é mais um dos muitos empreendimentos estratégicos para o dito desenvolvimento e integração da Amazônia, imaginados pelos governos militares e seus agentes regionais (políticos ligados ao partido do governo à época, a ARENA). Um “caminho de serviço” que objetivava – como outros dos chamados “caminhos da integração” – facilitar a acumulação do capital via cessão/legalização de lotes de antigos seringais para empresários do Sul (os “paulistas”), a fim de permitir a implantação de empresas agropecuárias e, ao mesmo tempo, realocar posseiros e antigos seringueiros em assentamentos do INCRA (AMTROPICA, 2016, p.100)

Com a abertura da estrada, buscava-se solucionar diferentes problemas relativos à integração nacional: primeiro, da colonização da Amazônia, a qual se desejava explorar economicamente e ocupar; segundo, dos fluxos migratórios, causados, entre outros fatores, pela disparidade de oportunidades entre as regiões Nordeste e Sudeste. Havia, ainda, a necessidade de se aumentar a oferta de energia aos assentamentos já realizados na região amazônica, e também de intensificar a prospecção de recursos naturais. Isso num contexto em que se planejava o crescimento das atividades exportadoras, em especial da carne de gado, minérios, madeiras e celulose, a serem escoados através de “corredores de exportação”, com direção ao porto de São Luís do Maranhão (BRASIL, 1974, p. 58).

Mas, afinal de contas, como tudo isso chega aos Apurinã? De acordo com informações do relatório do Consórcio Contécnica e Laghi (2016)⁸⁰:

Na época em que Cassimiro Apurinã morava no Japó, próximo ao Altinho, um engenheiro cearense, Dr. Dário, acompanhado de outros trabalhadores vieram de Rio Branco para abrir a picada da rodagem “por volta de 1955”. Nessa época, o patrão do Seringal Redenção era o Augusto Ventura e a mãe do Cassimiro fazia diversos paneiros (cestos de cipó) para comercializar. Um dia Cassimiro e sua mãe foram vender os paneiros para o Chico Sanches, no Seringal Lua Nova, e encontraram os “cassacos”, a turma de trabalhadores da

⁸⁰CONSÓRCIO CONTÉCNICA E LAGHI. *Relatório do Plano Básico Ambiental versão preliminar – PBAI*, março/2016 – Em 2013, a Superintendência do DNIT no Amazonas lançou Edital tendo por objeto a contratação de empresa especializada na Elaboração do plano Básico Ambiental do Componente indígena, referente ao Licenciamento ambiental da BR-317/AM, tendo sido vencedor o consórcio formado pelas empresas Contécnica e Laghi, quem terceirizou o trabalho para a empresa de consultoria Amtropica/Azanha e Ladeira (ver Cronologia dos principais eventos realizados no âmbito do licenciamento ambiental em Boca do Acre em Anexo 1 desta tese).

picada como os chamava os Apurinã. Nessa ocasião tiveram conhecimento do trabalho dos tais “cassacos” e Chico Sanches informou: cumadi, agora a estrada vai sair, o engenheiro está aí, vai passar trem, estão fazendo a estrada de trem (ferrovia). Cumadi a estrada vai sair, cumadi agora problema vai chegar. Já teve bom, mas com a estrada passando aqui vai ter problema. Aqui vai ter muito ladrão, muito criminoso vai passar aqui. Ninguém vai viver mais sossegado. Logo depois de abrirem uma picada com três metros de largura até o igarapé do Recreio, os “cassacos” foram embora e demoraram uns cinco anos para retornar.

Quando voltaram chamaram o tio do Cassimiro, o Anísio, que era mateiro. Contrataram-no para ajudar a refazer a picada, a partir do km 104 em direção a Boca do Acre. Anísio convidou o Cassimiro para acompanhá-lo na abertura da “rodagem”. Entram em contato com o engenheiro conhecido como “Coronel Aguile”, que estava com uns doze trabalhadores. Cassimiro e Anísio passaram a trabalhar com eles na abertura da picada. Cassimiro tinha uns 16 anos na época e numa certa altura encontrou o Antônio Zacarias Apurinã, quem ajudou a finalizar a picada. Ao todo gastaram cerca de nove meses no trabalho da picada. Quando chegaram a Boca do Acre havia apenas um morador indígena na região do atual “Platô do Pequiá”, o finado, Jarina Apurinã. Ele residia onde tinha um pé de symary (pequi), sendo o local denominado pelo “Coronel Aguiles” pelo nome de Piquiá [atualmente um dos bairros do município de Boca do Acre também conhecido como cidade alta]. Mario Diogo era o prefeito, cujo seu apoio foi fundamental para os trabalhadores quando chegaram à cidade. Nessa época, de acordo ainda com Cassimiro, não havia aldeia no atual território denominado kamikuã, “a região era um deserto”. Nas terras baixas da cidade de Boca do Acre, na beira do Rio Purus, tinha apenas quatro casas: a prefeitura, uma pensão pequena e duas casas de seringueiros. O crescimento da cidade ocorreu, portanto, após a abertura da estrada, segundo se infere do depoimento de Cassimiro.

Depois de a picada ter alcançado a cidade de Boca do Acre, Cassimiro, Antônio Zacarias e Anísio foram levados de barco para Rio Branco pelo “Coronel Aguiles”. Após uma semana, eles foram deixados de volta na localidade denominada Ceará, no Seringal Redenção. Passados mais cinco anos aproximadamente, chegaram os “empeleiteros” (empreiteiros) para alargar a estrada. Começou nesse período a “destocação”, quando vários Apurinã foram contratados para trabalhar, abrindo a estrada “bem roçada”, segundo Cassimiro, sem tocos de árvores, com uma largura de aproximadamente 06 (seis) metros. Uns três anos depois, chegaram os primeiros tratores. Conta Cassimiro que “o trator quebrou na altura do Aripuanã”, permanecendo o trabalho da estrada paralisado por quase dois anos. O movimento na estrada só recomeçou quando o DERACRE assumiu o trabalho e a estrada enfim chegou até Boca do Acre. Com a estrada aberta, os caminhões, as “caçambas”, finalizaram com o trabalho de limpeza. Antes de o trator chegar, a família de Cassimiro migrou para as margens da estrada, juntamente com diversas outras famílias Apurinã, ocupando antigas colocações “de centro” do Seringal Redenção. Cassimiro, seu irmão Antônio, Leôncio e Osvaldo fizeram

casa para morar na altura do km 124 da referida rodovia. Depois mudaram para o km 140. A partir desse momento, os indígenas foram abandonando as colocações e se estabelecendo nas proximidades da estrada com dois objetivos claros: facilitar o escoamento da produção de seringa e castanha e evitar que as áreas próximas à estrada fossem ocupadas por desconhecidos. Na época, o patrão Augusto Ventura chegou a dizer para os indígenas que a estrada traria problemas para eles. Nas palavras de Cassimiro, parafraseando Augusto Ventura: “com a estrada vem muitos problemas para vocês, vocês acham bom aqui, mas problema vem daqui para frente. Vocês ainda vão ver muita coisa”.

Para Cassimiro, os problemas vieram mesmo, com “bandidos” invadindo suas casas, roubando roupas, panelas, comidas e objetos em geral. O consumo de álcool entre os indígenas aumentou, tendo o mesmo ocorrido com as doenças, principalmente catapora, gripe, tosse brava, sarampo. Mais tarde, com a chegada dos fazendeiros (fins dos anos 1970) os problemas aumentaram ainda mais. Eles procuraram expulsar os Apurinã de suas terras, usando de violência para esse fim. Ao longo de cerca de três anos, segundo Cassimiro, eles praticamente deixaram de trabalhar para vigiar suas terras. Algumas famílias cogitaram a possibilidade de retornar para suas antigas colocações, mas estas já estavam sendo ocupadas pelas fazendas. Nesse tempo começaram a se submeter ao novo regime econômico da região que substituiu o extrativismo não madeireiro: a implantação dos estabelecimentos agropecuários e a venda de madeira. Alguns começaram a trabalhar nas fazendas próximas e outros chegaram a vender madeira para o patrão Benvindo (ex-prefeito de Boca do Acre), do Seringal São Francisco (CONSÓRCIO CONTÉCNICA E LAGHI, 2016, p. 106-108).

As estradas, nas memórias das pessoas apurinã, trouxeram e levaram muito mais que bens, mercadorias ou pessoas. Elas mudam toda a terra: alimentam cidades, destroem florestas, fazem surgir pastos e desertos verdes de soja. E isso sempre foi feito sem que essas terras e seus muitos habitantes originários – tampouco seus conhecimentos, modos de vidas e agências metafísicas – fossem levados em consideração.

Mas afinal de contas, que licenciamento ambiental é esse, que não sabe pedir licença nem para os humanos que vivem na região afetada pelo empreendimento – os povos para quem essa região é ambiente – nem para os demais seres existentes (pequenos ou grandes, vistos ou invisíveis) que compõem esse meio (que muitos possuem a responsabilidade de sustentar e alegrar) chamado Natureza?

Em uma conversa com meu pai, pude ouvir dele informações extremamente relevantes acerca da instalação da estrada. Aos 73 anos, ele dispõe de memória e lucidez incrivelmente saudáveis. Nosso diálogo ocorreu em julho de 2017, em sua casa de Rio

Branco, Acre. Como forma de valorizar a originalidade das informações, tentarei tornar o texto o mais puro possível:



Foto 21: Katãwiry Apurinã, Rio Branco- AC.

Francisco Apurinã – Pai, como o senhor foi morar nas margens da rodovia federal BR-317?

Katãwiry – Em meados da década de 1950 saímos do seringal Nova Vida⁸¹, local em que nasci e onde meu pai faleceu e está enterrado. Primeiramente moramos no km 21 da estrada, fui para lá a convite do meu tio Yrarewa Kinka (Fortunato Pinheiro Barros), também conhecido por nós Apurinã de “tuxauzinho”. Quando cheguei, logo encontrei outros parentes Apurinã: Ywmuniry (Manuel Nascimento Pinheiro Cândido), meu querido e já falecido irmão; também reencontrei meus primos Kasuakã (Chico Miguel), Yakama (José Fortunato) e outros que agora não lembro o nome. Logo fiz minha casa e botei meu roçado. Fiquei cinco anos nesse lugar e depois de algumas brigas com meus próprios parentes, resolvi ir morar no km 22 da mesma rodovia – dessa vez a convite de um não-indígena de nome Osmar.

Francisco Apurinã – Como era a estrada naquela época?

Katãwiry – Naquela época não tinha estrada, tinha somente um caminho que tinha sido aberto pelos cassacos⁸². Entre os trabalhadores tinha índio Apurinã e também tinha os brancos. Depois dos caminhos feitos, eu me lembro de que os brancos (uns tal de topógrafos) estavam abrindo a rodagem, quando eles chegaram num local que não

⁸¹ Atualmente, o seringal Nova Vida está dentro da Terra Indígena Valparaíso, área pretendida pelos Apurinã e que aguarda, há mais de uma década, a FUNAI fazer os estudos de identificação e delimitação.

⁸² Nome dado às pessoas que trabalharam na abertura da estrada.

sabia mais para onde ir, tinha muitos igarapés e isso atrapalhava de continuar trabalhando. Os topógrafos perguntaram se nós não sabíamos de alguém que conhecia bem a mata para ajudar eles. Naquele momento, nós lembramos do meu tio Antônio Zacarias. Logo ele foi chamado. Ele rapidamente atendeu o chamado porque, naquela época, trabalhar na estrada era uma fonte de renda que complementava nosso dinheiro, principalmente conseguido com a venda da castanha e da borracha de seringa. O tio Antônio Zacarias ainda ajudou abrir mais de 60 km de caminho, porque ele conhecia muito a mata.

Francisco Apurinã – Quando foi que a estrada deu condições de trafego para veículos?

Katãwiry – Depois de alguns anos parados, os serviços da estrada começaram de novo no início da década de 1960. Poucos anos depois começou passar os primeiros carros na rodagem, ainda com bastante dificuldade, principalmente na época do inverno quando chove muito. O patrão do trabalho era o senhor José Fontenele de Castro, esse era irmão e secretário do ex-governador, Manoel Fontenele de Castro, mas o capataz, responsável por reunir os cassacos (trabalhadores), era o senhor Pedro Veras, esse ficava mais tempo com nós. Ficamos trabalhando mais de três anos. Durante esse período, nós brocava, derrubava e tocava fogo. Nosso pagamento era em dinheiro – todo final de mês a gente recebia, mas também eles pagavam com mercadorias. Seu Pedro Veras nos dava óleo diesel, açúcar, café, óleo de cozinha, jabá (charque) e outros produtos. Quem fazia nosso pagamento era o próprio José Fontenele ou o Pedro Veras. A empresa trabalhou o verão inteiro, mas parou na época do inverno, tempo de muitas chuvas. Nessa época os patrões sumiram sem pagar os trabalhadores. Nós ficamos o inverno todo esperando e nada deles chegar, eu mesmo já tinha até perdido a esperança de receber, mas já quase no finalzinho das chuvas, apareceu em nossa casa o senhor José Fontenele, ele disse assim: “Vim buscar vocês índios para receber seus pagamentos em Rio Branco, é lá que meu irmão vai pagar todos vocês e temos que ir ainda hoje antes que caia chuva e a gente não consiga nem sair daqui”. Eu tinha acabado de chegar da estrada de seringa, ainda estava todo sujo e com a roupa cheia de leite de seringa, só sei que deu tempo apenas de reunir os outros (Bernaldino, Naniel Nascimento, Fortunato Pinheiro e Chico Miguel) e logo partimos rumo a capital do Acre.

Francisco Apurinã – Como foi lá em rio Branco?

Katãwiry – Eu cheguei a Rio Branco somente com a roupa do corpo. Nunca tinha ido naquela cidade, para mim tudo eu era novo, diferente e bonito. Era o ano de 1964, época em que a ponte metálica estava sendo feita. A casa do governador Manoel Fontenele, onde recebemos nosso pagamento, era de dois andares e ficava do lado da igreja Nossa Senhora de Nazaré. Assim que chegamos à casa do governador, o filho dele nos levou para um hotel. Lá dormimos e no outro dia voltamos em sua casa para receber nosso dinheiro, que foi um valor de 100 mil cruzeiros, o mesmo que 10 mil reais hoje. Depois do pagamento, ficamos mais 05 dias na cidade. Deu tempo comprar roupas para mim, para minha mulher e filhos. Depois de gastar parte do pagamento ainda levei para casa um valor de 60 mil cruzeiros.

Francisco Apurinã – Depois que voltou, o senhor continuou trabalhando na estrada?

Katãwiry – Os serviços ficaram mais uma vez parados e somente depois de alguns meses os serviços continuaram. Naquela época eu não trabalhei mais, foi o tempo que veio o DERACRE com suas máquinas para trabalhar, os patrões eram outros. Um dia um carro atolou em frente da nossa casa e, depois de lutar muito para desatolar, uma pessoa saiu de dentro do carro e foi até minha casa e para surpresa, era o governador Manoel Fontenele. Ele pediu dormida e eu dei. Naquele momento, nós estava tomando açai com macaxeira assada, ele comeu também e, no dia seguinte, ajudamos eles desatolar o carro. Manoel Fontenele disse que queria comprar uma galinha caipira. Disse a ele que não vendia, mas iria mandar minha esposa preparar uma para eles comerem antes de seguir viagem até Boca do Acre. Mas ele insistiu em pagar, além do dinheiro. Ele também deixou rancho para nós. Meses depois aumentou a entrada de máquinas na estrada e com isso a floresta foi sendo derrubada e os bichos, nosso principal alimento, foi embora para longe das aldeias por causa do barulho que era demais, atrapalhava até nós dormir e tirava nossa tranquilidade, e aquele sossego que havia antes nunca mais voltou, só aumentou ano após ano. Hoje eu me arrependo de ter ajudado essas pessoas destruir nossos territórios e as vidas que tinham neles.

Dessa forma, pudemos conhecer mais a respeito dos acontecimentos do passado ligados à chegada da sociedade não-indígena à região dos Apurinã e de outros povos vizinhos. O empreendimento de instalação da BR-317 está presente na memória das pessoas mais velhas entre nós, juntamente com outros acontecimentos, como a exploração pelos patrões, a extração da seringa, e os deslocamentos e novas ocupações na extensão do território pelas famílias indígenas. Sobre essas questões, os povos indígenas situados na área de influência direta da estrada têm muitas lembranças e informações.

4.4. Do licenciamento ambiental à licença dos espíritos

Logo de partida, gostaria de sublinhar que eu e a temática do licenciamento ambiental temos uma relação parcial e ambivalente. Por um lado, gosto muito de trabalhar e pesquisar o tema e, por essa razão, estamos sempre nos encontrando. Por outro, os resultados desses processos administrativos são ínfimos diante dos impactos causados pelas obras de instalação desses empreendimentos, tão danosos ao meio ambiente e às comunidades que habitam seus arredores.

Esses encontros também me fazem recordar do que disse o saudoso indigenista da FUNAI Porfirio Carvalho, em uma de suas palestras sobre o assunto em Brasília/2014: “Em suma, as medidas de mitigação e compensação são bem mais impactantes do que o próprio impacto causado por determinado empreendimento”.

Que Katãwiry é meu pai e também o principal interlocutor e/ou colaborador na realização de minhas pesquisas, já se deve ter notado; mas que ele é também o meu melhor amigo, sobretudo para dialogar, é provável que os leitores não saibam. Em uma de nossas conversas, ele disse:

Nós Apurinã estamos na terra desde o começo do mundo, como meu pai me contou, como meu avô contou para ele, como meu bisavô contou para meu avô [...]. Tsura, nosso criador, deu vida às pessoas e tudo que existe no mundo: aqueles que vivem na terra, aqueles que vivem na floresta, aqueles que vivem na água e ainda aqueles que vivem no ar. Desde então, aprendemos a cuidar das coisas que ele deixou desde o primeiro dia, retirando da natureza somente o necessário como ele nos ensinou; respeitando sua criação, porque até os animais falam com nós e merecem respeito. Muitos desses animais são nossos próprios parentes, mas Tsura também deu para os Apurinã o conhecimento que permite saber quando eles são animais que podemos matar para servir de alimento, e quando nós devemos respeitar como nosso parente. Por isso, tudo que faz mal a nossa cultura, a nossa vida também faz mal a lei de Tsura. (Katãwiry, setembro de 2015, Rio Branco-AC).

A fala de Katãwiry ilustra o contraste entre a proposta de Tsura aos Apurinã e o presente sofrimento e extermínio das vidas que habitam a *Ixupa* (Terra), incluindo a vida humana. Enquanto o demiurgo dos Apurinã cuida e respeita sua criação, um grupo de pessoas “perdidas” no universo – alguns brancos, segundo o ponto de vista de nosso povo – vem fazendo o contrário.

O substrato de minhas experiências – tanto profissionais e acadêmicas como pessoais e familiares – me permitiu conhecer as imperfeições e ambiguidades que existem no processo de licenciamento ambiental. Ainda que exista um conjunto de leis que regulamenta, orienta e delibera sobre o procedimento de instalação de um empreendimento causador de grande impacto ao meio ambiente, o que geralmente vemos são ações mitigatórias e compensatórias sendo executadas de maneira disjuntiva, restringindo a participação indígena no processo de construção (garantida em lei) e desconsiderando a pluralidade étnica e as mobilizações particulares dos povos indígenas. Tudo isso resulta em ações ineficazes e homogêneas, incapazes de dar conta das situações específicas – medidas que mais prejudicam que ajudam. Como defendi alhures:

[N]ão conheço nenhum lugar no Brasil em que de fato houve mitigação e compensação pelos danos causados ao meio ambiente e às populações afetadas. De modo geral essas medidas não buscam compreender o cenário pluriétnico, suas diferentes formas de viver e

de enxergar o mundo por meio de seus valores e costumes étnicos, que necessariamente precisam ser respeitados no ato da implementação de qualquer serviço. Além, disso, a proposta metodológica continua sendo aquele modelo metódico utilizado no passado, o qual não dialoga com as especificidades dos distintos povos (CÂNDIDO, 2015, p. 128).

A despeito disso, nós Apurinã temos uma relação de respeito com os animais que caçamos, com os peixes que pescamos, com as frutas que coletamos e também com os lugares que eles habitam – seja no chão, na água ou no ar. Para cada lugar desses, há um guardião que protege todos que o habitam, sejam eles grandes ou pequenos. Cada espécie tem uma função específica naquilo que se convencionou chamar de natureza, aqui entendida como o mundo que os “humanos” dividem com outros sujeitos – como os membros dessas espécies e seus guardiões, que também têm funções e ontologias próprias.

Com a intensificação do desflorestamento – sobretudo em decorrência da abertura da Rodovia Federal BR-317 e da chegada de inúmeras famílias, vindas de outras partes do país para se instalarem na região do município de Boca do Acre –, não demorou muito para que imensas derrubadas fossem feitas na floresta, visando à criação de gado, o cultivo de diversas espécies de lavoura e a construção de novas moradias. Àquela época, Katãwiry demonstrava bastante preocupação com as transformações que a floresta estava sofrendo; nesta passagem, ele rememora um trecho de um diálogo seu com seu *nytary* (primo) Yakama:

Se as derrubadas que os *kariu* estão fazendo chegar mais perto do *mãnê* (lago) onde nosso avô estar morando, ali vai secar e ele terá que ir para outro lugar..., quem sabe para longe de nós ou ainda poderá desaparecer da terra indo para perto de Tsurá, lá no céu. Verdade meu irmão, mas antes disso, ele vai matar muita gente.

Meu pai e meu tio falavam de meu bisavô, que é *kusanaty* (pajé) e se vestiu na pele de *wymãnhary* (cobra sucuriju) para ser o guardião daquele “ecossistema” denominado de *mãnê*. Meu pai conta que, enquanto houver os guardiões habitando os recursos aquáticos como lagos, igarapés e rios, nunca haverá escassez de peixe, pois são eles que sustentam, mantêm e controlam esses lugares – inclusive as pescarias dos humanos.

A partir dessa perspectiva, podemos facilmente notar a importância para nós Apurinã e outros povos indígenas da existência e permanência desses recursos naturais,

bem como de seus guardiões. A vida, tanto dos humanos como dos não humanos, depende dessa relação – em que a alteridade não se separa da alimentação – para continuar existindo.

O fato é que as derrubadas chegaram e o *mãñẽ* onde meu bisavô morava acabou realmente secando – resultado do impacto decorrente de uma ação antrópica a partir da instalação da Rodovia. Além desse, houve também impactos sociais, econômicos, ambientais e culturais dignos de medidas compensatórias ou, no mínimo, mitigatórias. Por outro lado, cabe perguntar: qual é o tipo de compensação ou mitigação possível para esse tipo de impacto? Acredito que nenhum, já que essas informações nem aparecem como parâmetros de análise nos documentos.

Mas, quanto ao meu bisavô: na condição de *kusanaty*, ele possui poderes que o tornam imortal, além da autonomia de se transformar ou de se vestir com a pele de qualquer ser existente no mundo – inclusive, ele é capaz de se locomover para onde desejar, sendo visto ou não, a depender apenas de suas disposições. Por esse ponto de vista – do qual sou seguidor assíduo –, não restam dúvidas de que ele continua a ser um guardião a partir de algum lugar do cosmos, mantendo seus mesmos poderes.

Isso me vem à mente porque os mais velhos sempre falam que os *kusanaty* podem habitar muitos lugares quando passam para outras dimensões. Meu pai muitas vezes falou disso ao pensar nos seus antepassados que eram pajés. Numa de nossas conversas a respeito, ele disse que:

O espírito de índio mora onde tem *kynhary* (buriti), porque onde tem *kynhary* tem espírito do encantado, o espírito dele vai buscar na terra aquele que ele gosta para ir morar com ele debaixo d'água, mas ele também encanta aquela pessoa que ele não gosta, lá eles se transformam em *ymeny* (cobra). O *kymyrury* é um lugar de encantado, mas os espíritos dos *kusanaty* também moram em outros lugares, eles gostam de lagos, rios e igarapés. Quando eles estavam perto de ir embora, eles pediam para serem enterrados em buraco vaso para facilitar sua saída, aqueles lugares que eles vão morar logo vira um lago com vitória-régia em cima. Meu pai conta que dias antes do meu bisavô ir, ele tinha malhas da cobra no seu corpo. Cada *kusanaty* é dono de um lago, lá sempre tem muito peixe e nunca falta, caso o *kusanaty* vão embora os peixes vão juntos (Katãwiry, julho de 2017, Rio Branco-AC).

Debruçando-se sobre as histórias da humanidade e as narrativas míticas, a antropologia contemporânea vem discutindo as diversas visões de mundo e concepções de natureza e cultura, possibilitando, assim, novos olhares e reflexões a partir de

perspectivas de diferentes povos. Para Fernandes-Pinto (2017, p.15)⁸³, na contemporaneidade, importantes paradoxos têm desafiado o modelo de desenvolvimento adotado pela sociedade hegemônica – fundamentado na divisão entre sociedade e natureza –, que vem resultando em um processo contínuo de agravamento dos problemas socioambientais e de degradação dos recursos naturais em escala planetária. Em meio a toda essa discussão de conceitos e de problemas urgentes, sugiro introduzir um debate sobre os “lugares sagrados”, conhecidos por nós Apurinã como *Kymyrury*⁸⁴.

Nesse sentido, vejamos o que disse o *tuxau* Umanary Apurinã a respeito desse lugar:

Os nossos *kusanaty* estão morando no *Kymyrury*, de lá eles nos enxergam, nos protegem e sabem tudo que estamos fazendo aqui. Por isso, muitas vezes, ficamos doentes. Isso é algum tipo de castigo pelas coisas erradas que fazemos. Muito deles se assustaram com o barulho dos carros e dos motores, com medo e irritados foram para longe da nossa aldeia. Assim ficamos um pouco desprotegidos com esse afastamento. Além dos de afastar os espíritos dos *kusanaty*, as obras da estrada também afastaram e destruíram muitos de nossos recursos como igarapés, lagos, caças, frutas e outros que fazem parte do dia a dia do povo Apurinã. Agora precisamos ir atrás das leis que protegem esses lugares sagrados, porque tenho medo dos impactos negativos chegarem até eles (Umanary, julho de 2017, Aldeia Kumikuã).

É possível observar que a fala de Umanary reflete a importância dos *Kymyrury* e também demonstra sua preocupação com o afastamento dos *kusanaty* e com a escassez dos recursos naturais de nossos territórios, decorrentes dos diversos impactos causados pelas obras da estrada. Sua apreensão é clara quando ele sugere recorrermos às leis que protegem esses locais e os territórios indígenas como um todo; índice do quanto esses lugares estão sob ameaça desses e de outros tipos de impactos.

De acordo com Wil & McLeod (2008, p. 20), esses valores frequentemente estão associados a locais específicos, reconhecidos por diversos grupos humanos como templos ou santuários naturais, comumente envoltos em uma aura de mistério, magia e milagres. A expressão “sítios naturais sagrados” (SNS) tem sido frequentemente utilizada para se referir a esses lugares na literatura de políticas ambientais.

⁸³ Ver também Guattari (1990); Irving (2014); Morin & Ken (2011) e Moscovici (2007).

⁸⁴ *Kymyrury* são os ditos lugares sagrados para nós Apurinã, mas também são conhecidos como “campo de natureza”. São lugares habitados, sobretudo, por agências espirituais dos *kusanaty* depois do processo de metamorfose pelo qual eles passam quando deixam este mundo em que vivemos.

Durante conversa com meu primo Yakutê (Antônio Apurinã)⁸⁵, perguntei a ele o significado de *Kymyrury*. De maneira muito rápida e clara, ele respondeu:



Foto 22: Yakutê Apurinã, Aldeia Kamikuã, 2018.

Os lugares sagrados, ele já tem o nome de sagrado – portanto, ele é intocável e jamais poderá ser transformado em algo que pode servir a sociedade para fins econômicos ou coisa parecida. Para nós, trata-se de um espaço que dialoga com o ser essencial do povo Apurinã, por essa razão não pode ser tocado por nós e nem por ninguém. De qualquer modo, aqui em nosso território os impactos ainda não chegaram nesses lugares, eles são simbólicos e representam as coisas mais especiais para nós Apurinã. No que se refere aos grandes empreendimentos, pelo fato de não conhecer a história, a defesa e o conhecimento dos povos indígenas sobre a natureza, seus implementadores têm traduzido isso que eles chamam de medidas de mitigação e compensação numa grande preocupação para os povos indígenas que se encontram sob a influência direta da rodovia federal BR-317. Esta rodovia corta ao meio duas Terras Indígenas apurinã, fato que tem provocados sérios problemas e danos ambientais e sociais para o nosso povo – sobretudo, o enfraquecimento dos aspectos culturais e a perda da língua materna, pois o que os moradores dessas terras têm como referência em seu entorno e, muitos deles, em suas próprias aldeias, são a criação de gado, arrendamento de pasto e a comercialização ilegal de madeira.

⁸⁵ No auge de seus 60 anos, Yakutê é o nome que ganhou de seus pais e como prefere ser chamado. Atualmente, é um dos principais articuladores políticos e pensadores do povo Apurinã. Assim como eu, é originário da TI Kamikuã.

Sabemos que o estado tem o direito de proteger nossos territórios, assim como apoiar nossas iniciativas, respeitando nossos valores culturais. Mas isso parece que não tem importância para as leis e nem para quem as criou, certamente porque não visa lucro. Mas a cultura indígena também é uma riqueza para o país, por isso que as empresas que vêm desenvolver algum tipo de trabalho têm que respeitar nossos espaços, principalmente, aqueles que são sagrados. Olhando por este ângulo, o Brasil deveria ter orgulho de ainda ter os povos indígenas vivendo em suas aldeias de maneira tradicional, sem falar que além de vivermos segundo nossos usos, costumes e tradições, ainda cuidamos do meio em que vivemos – contribuindo, assim, para a saúde da humanidade e do planeta (Yakutê, julho de 2017, TI Kamikuã).

Percebemos, na fala do parente Yakutê, que as maneiras indígenas de ver revelam uma relação e um tratamento de cuidado com o meio em que vivemos e com os demais existentes que povoam esses espaços – coisa bem diferente da relação estabelecida pelos não-indígenas. Por exemplo, já ouvi muitos Apurinã dizerem que *nós não somos donos da terra, mas ao contrário, ela é nossa dona*. Assim, dificilmente olhamos para nossos territórios como se fossem recursos econômicos; antes, temos um olhar de pertencimento, que nasce e cresce conosco. Em nossas veias corre sangue da terra e dos valores que nela estão imbricados – e é exatamente por conta dessa ligação que há muito tempo resistimos para continuarmos a existir. Contudo, ser indígena não é uma questão de opção. Nascemos assim; nosso pertencimento e ancestralidade nos conduzem a uma relação de alteridade com a terra, a água, o ar e seus habitantes.

No entanto, para responder perguntas ou esclarecer dúvidas sobre determinados assuntos da contemporaneidade, faz-se necessário viajar de volta à cosmogênese apurinã, onde certamente encontraremos os personagens e narrativas que podem nos ensinar o que buscamos entender. Sob essa perspectiva, fica evidente que muitos dos eventos recorrentes nas narrativas indígenas não se encontram apenas no passado. Eles estão lá, mas também estão aqui; fazem parte de uma concepção de um tempo não localizável, mas também fazem parte do presente – muito embora, para que sejam localizados, façam-se necessárias operações especiais.

Segundo Lessin (2011, p. 60), com efeito, a mitologia é como um discurso e como um recurso ontológico de uma sociedade que pensa a si mesma a partir da fundação de seu próprio centro sagrado como referência primordial da criação do mundo. Devemos lembrar que são particularmente comuns as referências nativas amazônicas ao umbigo do mundo, o que confirma a perspectiva de centralidade dos

indígenas, que sempre tomam seu território como sagrado, ou seja, como núcleo cosmológico do mundo.

Indaguei ao *tuxau* Umanary se ele não teria medo de que esses impactos, vindos de diversas fontes, chegassem ao *Kymyrury* – ao que ele respondeu:

Esses lugares são nossos patrimônios históricos deixados pelos nossos antepassados, e para que eles continuem existindo com toda sua importância para nosso povo, nós estamos fazendo um trabalho de valorização e conservação do território como um todo, mas focando principalmente nesses lugares, porque são ali que moram nossas *kiiumanhe* (troncos velhos) e nossos pajés, depois que se transformam em *y meny* (cobra), *mapykawary* (mapinguari), *hãkyty* (onça), *myryty* (porquinho) e outros animais. Chamamos esses lugares de *kymyrury*, ou campo de natureza. Esses lugares estão, até o momento, muito preservados. Não permitimos que os não-indígenas conheçam onde eles estão localizados – até mesmo nós apurinã evitamos ir nesses lugares, porque lá também é morada dos encantados e se alguém passar por lá fazendo barulho, ou mesmo desrespeitando aquele espaço, lá mesmo essa pessoa fica e nunca mais volta para casa. Ela fica encantada e vai morar no mundo dos encantados com outros parentes, muitas vezes as pessoas que são encantadas reencontram seus familiares. Durante a elaboração do etnomapeamento e do diagnóstico em 2014 conhecemos o potencial do nosso território. Naquela oportunidade foi formado um grupo de jovens pesquisadores apurinã para, dentre outros serviços, conhecer as histórias desses lugares, as quais foram narradas pelos mais velhos. Além disso, os jovens pesquisadores entenderam a importância e o quanto os *kymyrury* representam, do ponto de vista espiritual e ontológico, para nós apurinã. Além de mapear esses lugares, também foram identificados nossos castanhais, barreiros de caçadas, lagos e igarapés. Mas ainda com relação aos lugares sagrados, devo dizer que foi um lugar deixado por Tsura e pelos nossos antepassados que também tinham poder, e é lá que moram nossos pajés. Tudo isso foi deixado por Tsura e a gente não vive sem eles, porque são eles que nos protegem de tudo. Se algum dia esses lugares forem destruídos, o mesmo acontecerá com tudo que existe sobre a Terra. A nossa ideia com o fortalecimento cultural do nosso povo é também de preparar os jovens, repassando para eles o conhecimento e o significado desses lugares sagrados para que no futuro quando nós retornar para o lugar de onde viemos, eles esteja preparado para defender esses lugares, assim como nós estamos fazendo hoje. Ninguém pode destruir os *kymyrury*. Se chegar um dia de nós, que ainda respeitamos os ensinamentos de Tsura, se acabar – e os que restarem virarem brancos, tornando esses lugares sagrados desprotegidos – mesmo assim, esses lugares não serão jamais destruídos, pois seus moradores são poderosos: eles fazem vim tempestade, chuva forte, vento forte, alagação, a terra se parte no meio e mata quem ousar destruí-los (Umanary, julho de 2018, TI Kamikuã).

Relembro aqui como Lourenço Kinthãulhu, do povo Nambiquara, mostrava-se indignado com a chegada das fazendas, agropecuárias e outros elementos levados pelos

não-indígenas aos seus territórios, dizendo que os espíritos “estavam muito zangados e que, pelo barulho dos carros, caminhões, motores e muitas conversas, alguns não estavam mais ali” (COSTA, 2009, p.133; cf. seção 3.3.).

Esse recurso a explicações nativas, o apelo ao “ponto de vista” indígena, pode parecer ingênuo, mas atravessa as maiores referências de debates da antropologia e de outras ciências, abarcando desde a questão do valor que esses diferentes segmentos dão às “teorias locais” até a questão da natureza da autorepresentação etnográfica. Dessa forma, meu desejo é que este texto elucidie a maneira pela qual essa questão remete o licenciamento ambiental à licença dos espíritos que habitam os lugares sagrados e interagem, a partir desses ambientes, com a vida humana.

Sobre isso, creio ser importante apresentar o que nos disse o pajé Makaputenyky (Jaime Apurinã), quando perguntei a ele como era e quem mora no *Kymyrury*. Suas palavras:

Lá é lugar limpo e muito calmo. É lá a principal morada dos *kusanaty*. Muitos *kusanaty* que moravam aqui nessa aldeia agora mora lá, mas eles não fazem mal com ninguém. Lá tem aqueles *irary* (queixada), que é criação deles. É de lá que eles saem para cá. Os *kusanaty* que soltam eles – antigamente eles soltavam muito, por isso era fácil de matar, mas depois que eles fecharam o portão, hoje é difícil até da gente ver algum deles por aqui. Nós chama de *Kymyrury* ou de campo de natureza, ele está bem aí pertinho. Os encantados também moram lá no campo de natureza. Lá também é igual aqui na aldeia, tem casa, tem criação, tem plantação, mas a criação deles são *kema* (anta), *myryty* (porquinho), *manyty* (veado). Para as pessoas que não têm conhecimento, lá é apenas um campo limpo; mas para os *kusanaty*, aquele local é uma aldeia deles. Só que muitos não conseguem enxergar desse jeito. Os *kusanaty* daqui conversa com os *kusanaty* de lá. Quando eles vão andando no caminho para sair na casa deles, aquele *kusanaty* forte somem de repente sem ninguém ver. A gente só escuta o cachorro latir – naquele momento, já é ele que chegou em sua casa e ninguém viu ele andando. Aquelas pessoas que acompanham o *kusanaty* no campo de natureza, mas que não tem poder como ele, não consegue entrar na casa do *kusanaty* de lá. Eles ficam fora, escutando apenas a conversa deles. Quando o *kusanaty* daqui volta de lá, ele traz *txypary* (banana), *kumery* (beiju) e muquém (carne moqueada) (Makaputenyky, junho de 2018, TI Kamikuã).

Aproveitei o entusiasmo da nossa conversa e perguntei ao pajé Jaime: “O que vai acontecer com os *kusanaty* que moram no *Kymyrury* se algum dia os impactos chegarem até lá?”. Ele respondeu:

Não vai acontecer nada. Eles vão continuar lá. Aquele lugar é deles, ninguém consegue tomar. Se alguém tentar fazer isso, eles

matam todo mundo que se aproximar deles para fazer o mal. Aquele lugar é a aldeia deles. Do jeito que nós briga com os brancos quando invade nossa terra, eles também vão brigar com as pessoas que se aproximar de lá. A diferença entre nós e eles é bem simples, eles têm muito poder e nós não temos. Eles são muitos, nunca acaba. Foram eles que ensinaram nossos *kiiumanhe* (tronco velho) para virar *kusanaty*. Aqueles que moram lá, foram eles que deram *arapany* para nossos *kiiumanhe*. Eles têm poder de encantar quem eles quiser, mas preferem fazer isso com aquelas pessoas que são teimosas. Os encantados são *kãkyty* (gente) assim como nós, o corpo deles parece com o nosso, mas eles são diferentes porque têm poder. Eles nasceram na própria natureza. Aqueles não nasceram de mulher não, eles estão aqui desde o primeiro mundo. Tsura já acabou o mundo duas vezes, muita gente morreu, mas eles continuam aqui do mesmo jeito, lá no campo de natureza. Lá é bom, mas também é perigoso, tem gente boa e tem gente ruim. Lá tem *kusanaty* que não mexe com ninguém, esses são os bons, mas tem aqueles que são maus, que gosta de encantar, gosta de matar as pessoas. Ai aqueles bons dão conselhos para aqueles ruins para eles não fazer mau para as pessoas (Makaputenyky, junho de 2018, TI Kamikuã).

Segundo Fernandes-Pinto (2017), tem sido evidenciado que, mesmo que muitos desses sítios naturais estejam inseridos em áreas legalmente protegidas, instituídas pelos governos nacionais, muitas vezes sua importância cultural e espiritual é desrespeitada e desconsiderada pelos órgãos responsáveis pela formulação e/ou implementação das políticas públicas.

Diante do que já foi dito, é importante abrir espaço para um recorte que destaca a relação do ser humano com esses lugares sob a ótica indígena. Para isso, tomo como base de diálogo a ideia de que nós Apurinã e, certamente, outros povos indígenas somos detentores de olhares, concepções e experiências de mundo distintas das ocidentais – algo próximo àquilo que Viveiros de Castro chamou de *perspectivismo ameríndio*. Fernandes-Pinto (2017) aborda as cosmovisões indígenas da seguinte maneira:

Entretanto, distintas percepções de mundo vêm também se perpetuando na história da humanidade, especialmente entre povos indígenas e outros grupos de populações tradicionais cujos sistemas de crenças e modos de vida em geral estão vinculados a uma profunda sabedoria sobre a natureza, alicerçados em cosmovisões onde todos os aspectos da vida estão interligados. Para muitos desses grupos, os elementos naturais também traduzem múltiplos significados espirituais, representados tanto no plano material o “visível” – quanto na sua dimensão imaterial o “invisível” (FERNANDES-PINTO, 2017, p.15).

No entanto, como foi dito neste capítulo, as preocupações e discussões acerca do clima no planeta só aumentam. Independentemente de como os eventos relacionados

a isso vêm sendo chamados, eles acarretam resultados impresumíveis sobre a vida de diferentes seres – em muitos casos, de formas irreversíveis. Assim, vivemos numa época em que a humanidade e também a não-humanidade são constantemente insultadas e lesadas por meio de ações predatórias como desmatamento, poluição, mineração e instalação de empreendimentos geradores de grande impacto como estradas, hidrelétricas, ferrovias etc. Do outro lado, como resposta, assistimos às inundações, desmoronamentos, deslizamentos de terra, secas pela ausência de chuva, rompimento de barragens, dentre outros. Em minha opinião, tais catástrofes ambientais nada mais são do que a reação de agências espirituais protegendo seus diferentes lugares e moradias.

A manutenção e o equilíbrio da floresta – e, conseqüentemente, do planeta – são fundamentais aos povos indígenas. Mas, para que isso aconteça, é preciso que haja equilíbrio e uma boa conexão com os espíritos que habitam o cosmos. Por essa via de interpretação, a problemática contemporânea se expressa como a manifestação de uma crise de valores e de paradigmas estruturantes da humanidade. Ela é causada, entre outros aspectos, pela separação entre razão e emoção, pela dessacralização da natureza (transformada, dentro da sociedade de consumo, em mero recurso a ser explorado) e pelo desencantamento do mundo – sintomas da perda de conexão com uma dimensão mais profunda da vida.

A concepção de lugares sagrados representa uma prática muito antiga e propagada por todo o mundo. Ao expressarem valores espirituais ancestrais e a visão de sacralidade da natureza de vários grupos sociais, esses sítios, além de fundamentais para a vitalidade e a sobrevivência das identidades culturais, têm se revelado também como importantes refúgios de biodiversidade, favorecendo a manutenção de áreas naturais bem conservadas. De acordo com Fernandes-Pinto (2017, p.16), por essa razão, os sítios naturais sagrados são considerados importantes elos entre a diversidade natural e cultural, essenciais para a preservação dos valores espirituais da própria humanidade.

Ao comentar o texto *Feral Biologies*, de Anna Tsing (2015), Donna Haraway (2016, p.3) mostra que, para a outra autora, o “ponto de inflexão entre o Holoceno e o Antropoceno pode eliminar a maior parte dos refúgios a partir dos quais diversos grupos de espécies (com ou sem pessoas) podem se reconstituir após eventos extremos”, como a desertificação ou o desmatamento etc. Reportando-se a argumento do World-Ecology Research Network, Haraway (2016, p.3) conclui que a natureza barata está no fim: o barateamento da natureza já não pode continuar a “sustentar a extração e a produção no e do mundo contemporâneo, porque a maioria das reservas da terra foram drenadas,

queimadas, esgotadas, envenenadas, exterminadas e, de várias outras formas, exauridas”. Segundo a autora, ainda em diálogo com Tsing:

Possivelmente os vastos investimentos em tecnologias extremamente criativas e destrutivas podem conter esse acerto de contas, mas a natureza barata realmente acabou, ressaltou Anna Tsing. Ela ainda argumenta que o Holoceno foi um longo período em que os refúgios, os locais de refúgio, ainda existiam, e eram até mesmo abundantes, sustentando a reformulação da rica diversidade cultural e biológica. Talvez a indignação merecedora de um nome como Antropoceno seja a da destruição de espaços-tempos de refúgio para as pessoas e outros seres, de modo que o Antropoceno marca descontinuidades graves; o que vem depois não será como o que veio antes. Penso que o nosso trabalho é fazer com que o Antropoceno seja tão curto e tênue quanto possível, e cultivar, uns com os outros, em todos os sentidos imagináveis, épocas por vir que possam reconstituir os refúgios. Neste momento, a terra está cheia de refugiados, humanos e não humanos, e sem refúgios (HARAWAY, 2016, p. 03).

Para Fernandes-Pinto (2017), a rápida degradação da qualidade ambiental do planeta constitui um cenário bastante caótico; por isso, considera-se a perspectiva de se resguardar parte da diversidade natural através da criação das denominadas “áreas protegidas” (AP). Isso vem se consolidando enquanto a estratégia mais importante e mais utilizada nos últimos anos para a proteção e conservação da natureza. Vários pontos a respeito dos sítios naturais sagrados, dos quais nos fala a autora, me chamaram a atenção. Neste contexto, arrisco-me a comparar os SNS aos nossos *Kymyrury*.

Alegra-me saber que alguns governos estão preocupados em proteger tais lugares, inclusive os inserindo dentro das áreas protegidas, assim como instituindo medidas protetivas. Por outro lado, preocupa-me que muitos desses lugares, conhecidos dentro de nossos territórios e de outros povos indígenas como *lugares sagrados*, ainda estejam sem proteção dos governos – mesmo os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupamos e seu usufruto estando garantidos pela Constituição Federal de 1988, que, no Artigo 231 determina: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. O parágrafo 2º do mesmo Artigo complementa: “As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios, dos lagos nelas existentes”.

Diante da lei maior do Brasil (honestamente acreditava que nela também estavam garantidas a existência e a proteção dos nossos *Kymyrury*), percebemos que tais

medidas só existem no papel, constituindo um conjunto de leis que todos os dias são desrespeitados pelos governantes do nosso país. Digo isso porque, ao longo da minha trajetória, o que tenho visto são territórios indígenas sendo destruídos, principalmente pelas instalações de diferentes empreendimentos e seus impactos nocivos ao meio em que vivemos.

Outros crimes praticados em decorrência das retiradas de madeira, das pescas e das caçadas ilegais são recorrentes dentro das Terras Indígenas, e absolutamente nada é feito para coibir tais delitos. Os órgãos⁸⁶ legalmente responsáveis pelo cumprimento de leis que, entre outras, possuem atribuição de garantir a existência e proteção desses territórios (principalmente através de incursões de vigilância e fiscalização dessas práticas ilegais) são extremamente irresponsáveis e inoperantes. O que, infelizmente, se vê na prática são os próprios indígenas colocando suas vidas em risco para defender nossos territórios.

Aqui, abro um parêntese para ilustrar essa fragilidade. Para isso, tomo como exemplo a situação vivida entre os povos indígenas Guajajara da Terra Indígena Rio Pindaré e os Guajajara e Awá-Guajá da Terra Indígena Caru, ambas situadas no município de Bom Jardim, estado do Maranhão. Nessas duas TIs, há duas categorias de pessoas que são treinadas para fazer a proteção dos territórios. Uma é constituída apenas por mulheres (neste caso, somente Guajajara), as denominadas “guerreiras da floresta”; a outra, é composta apenas por homens, que recebem o nome de “guardiões da floresta” (Guajajara e Awá-Guajá).

Durante os dois anos em que estive junto a esses povos, observei que, sempre que suas lideranças solicitavam (por meio de documentos encaminhados à FUNAI) a presença do IBAMA, da PF ou de outras instituições responsáveis pela fiscalização em terras indígenas, quase sempre a resposta era negativa. A justificativa era a redução no quadro de servidores, a falta de recursos para pagamento de diárias e, principalmente, a falta de estrutura, como carro, helicóptero etc.

Diante da precariedade apresentada pelos órgãos como justificativa, só restava aos Guajajara e Awá-Guajá realizarem suas próprias inspeções de “vigilância” (utilizando sua própria estrutura interna), mesmo que, para isso, tivessem de colocar sua integridade física em risco – como sempre fizeram e, certamente, continuarão a fazer. Está previsto no Artigo 232 da CF/88 que “[o]s índios, suas comunidades e

⁸⁶ Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), Polícia Federal (PF), Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e outros.

organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”. Isso, entretanto, como temos visto, não funciona; parece mesmo não ter valor para os órgãos oficiais, mesmo que, na verdade, o papel de fiscalizador seja do estado brasileiro, e não dos povos indígenas.

O artigo 231 da CF/88, em seu parágrafo 1º, diz também que: “São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. Mas, diante da realidade vivida pelos povos indígenas e seus territórios, o que dizer desse trecho?

Muito se sabe do alto investimento financeiro que é feito para realização de conferências nacionais e internacionais, que denunciam os crimes ambientais e se posicionam a favor da preservação e conservação do meio ambiente. Mas o resultado ainda é ínfimo diante da realidade presenciada. Simultaneamente, estudos comprovam que as áreas de floresta mais preservadas e conservadas são as ocupadas pelos povos indígenas. Assim, por que não investir na regulamentação fundiária de centenas de terras indígenas que se encontram em processo de estudo – parados na FUNAI – e de outras tantas terras, que nem mesmo tiveram os estudos iniciados?

Infelizmente, o que de fato se vê são os direitos dos povos indígenas sendo violados constantemente, tanto por meio de portarias como de decretos e PECs. Como exemplo, podemos citar a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215, que está em trâmite no Congresso Nacional e que, dentre outros males, suprime os direitos originários e constitucionais dos povos indígenas.

Retomemos o debate sobre os *Kymyrury*, os lugares naturais sagrados. Embora eles ainda sejam pouco abordados em pesquisas acadêmicas, diversas iniciativas vêm promovendo estudos para o registro e a compilação de informações sobre esses lugares em vários países – contribuindo, portanto, para uma leitura “estado da arte” sobre os lugares sagrados no mundo, apoiando programas para o seu reconhecimento e embasando a formulação de diretrizes internacionais para sua proteção. Sobre o assunto, Fernandes-Pinto (2017) observa que:

Em decorrência disso, a sua gestão vem sendo pautada por conhecimentos técnico-científicos oriundos principalmente das denominadas Ciências Naturais, o que vem contribuindo para o

fortalecimento de uma visão de natureza desumanizada, destituída de sua face social. Como consequência, a implementação desse modelo tem implicado em algumas contradições entre os objetivos dessas áreas e as necessidades da sociedade em geral (FERNANDES-PINTO, 2017, p. 17).

É importante observar que muitos projetos não deram e continuarão a não dar certo para nós indígenas porque são pensados a partir de uma sociedade politicamente ocidentalizada, moldada por uma cultura e costumes não-indígenas, composta por pessoas que não pensam como nós, não falam nossa língua, não cantam como nós, não possuem e não entendem nossos ritos e ritmos de vida.

Assim, dentro da ideia de que os povos indígenas consideram seu território, em sua totalidade, como sagrado, os *Kymyrury* recebem um tratamento especial por se tratarem de um espaço que acreditamos ser o coração da terra, pois é lá que moram os Apurinã que foram embora – em especial os *kusanaty* e seus espíritos diplomatas dos mundos. Por isso, esses lugares são merecedores de respeito e reverência; do contrário, seus donos podem voltar-se contra os que não têm essa atenção. Sobre isso, veja o que disse meu tio Kybuku (Raimundo Pinheiro):

Meu pai foi assustado no *campo de natureza*. Ele estava caçando e já tinha matado uma *kaiaty* (paca), uma *pykyry* (cutia), dois *kābukyry* (jacu) e tinha atirado numa *kema* (anta), mas ela saiu baleada e ele saiu rastejando para acabar de matar. Quando ele percebeu, já estava dentro do *Kymyrury*. Mesmo assim, ele teimou e continuou seguir a anta pelos pingos de sangue que ela ia deixando por onde passava quando, em determinado momento, ele avistou um bando de macaco bem diferente daqueles que ele estava acostumado ver e matar para se alimentar. Essa espécie tinha a cara muito vermelha, que parecia sangue. Ele ficou olhando para aquele bicho estranho quando, de repente, ele disse para meu pai: “Desista de procurar a anta, por que ela está se tratando. Você já matou caça o suficiente para você e sua família comer”. Naquele momento um bando de *tywpyra* (espírito de pássaro mau) começou cantar bem alto que parecia que estava dentro dos ouvidos dele. O passarinho estava chamando as cobras para encantar ele, mas ele saiu correndo daquele lugar em direção a sua aldeia. Quando chegou em sua casa ele contou para seu tio, que é pajé. Ele disse: “Se você tivesse ficado mais uns 10 minutos naquele lugar, você ia ficar lá para sempre. Os pajés que moram lá iam te encantar” (Kybucu, setembro de 2013, Aldeia Cajueiro).

O antropólogo Tukano João Paulo Barreto (2013) comenta sobre as ideias de lugares e seus habitantes no pensamento de seu povo. Em suas palavras:

O espaço-terra, espaço-água, espaço-floresta e espaço-aéreo são as casas dos seres invisíveis (*wai-mahsã*), contudo, para fazer uso e

mesmo circular por esses espaços (casas), os humanos precisam pedir “licença” a eles. Caso isso não seja feito, os waimahsã se voltam furiosos contra as pessoas podendo lhe causar doenças que podem levar à morte (BARRETO, 2013, p: 71).

Percebemos que esses espaços reverenciados pelos povos indígenas possuem proteções de potências invisíveis, que são suas donas. Assim, esses espaços exigem respeito enquanto transitamos neles, pois aqueles que não se adequam às suas regras são duramente punidos.

Seguindo esse pensamento, vejamos alguns trechos de uma conversa minha com meu pai:

Francisco Apurinã – *Nyry* (pai), quero iniciar nossa conversa pedindo para o senhor se apresentar.

Katãwiry – Aqui quem está falando é a terceira geração da família do meu avô Yakama (Raul), que ainda está existindo neste mundo aqui. Meu nome brasileiro é Raimundo Pinheiro Cândido, mas meu nome legítimo é Katãwiry Meetymenete. Eu não como *myryty* (porquinho), sou protegido dos *kusanaty* (pajés) porque fui batizado no *kamatxi* para ser pajé, mas não fiz o que era preciso fazer, por isso não sou pajé.

Francisco Apurinã – Quem lhe deu seu nome?

Katãwiry – Quem me deu meu nome foi Yungãwa, meu pai. Além de Katãwiry, também respondo pelo nome de Matxãw, mas este último não é todas as pessoas que pode me chamar, apenas meu pai, meu avô e os pajés pode chamar.

Francisco Apurinã – Como é o *Kymyrury*, pai?

Katãwiry – Lá é normal, é igual na aldeia, tem tudo..., tem casa, pé de caju, banana, abacaxi. No mundo dos encantados tem todo tipo de plantação, lá as pessoas vivem como aqui na terra. Lá a gente encontra nossos parentes do mesmo jeito de quando eles moravam aqui, mas muitos deles já têm outras famílias vivendo normalmente.

Francisco Apurinã – Pai, qual é a importância do *kymyrury* para nós Apurinã?

Katãwiry – Ninguém pode chegar perto desse lugar, nós chama também de campo de natureza, lá é um lugar respeitado, onde mora nossos sábios, nossos troncos velhos. Os *kusanaty*, quando vira cobra ou outro bicho, momento que muita gente pensa que eles morreram, eles vão ser donos e proteger diferentes lugares na terra, na água e no ar, como os *mãñê* (lago), rios e igarapés. Já outros vão direto para o *Kymyrury*. Enquanto outros vão habitar outros mundos, como o mundo dos encantados, o mundo dos espíritos das onças, tem outros que vão para o andar de cima morar com Tsurá. O local a ser habitado vai depender do grau de poder que cada um tem. Eles são muitos, eles nunca se acabam – sempre vão existir. Muitas pessoas não acreditam, mas são eles que causam alagação, terremoto, deslizamento de terra, toda essa destruição na terra que causa morte de muitas gentes, são os *kusanaty* com raiva do que os *kariua* (não indígena) estão fazendo com a criação de Tsurá. Tem um momento certo que todos eles se juntam no *kymyrury* e quando isso acontece, é para fazer festa, o nosso

xingané. Eles dizem assim: “*aunty karakãmãry kyynyry*”. Essa festa é feita no próprio *kymyrury*.

Francisco Apurinã – Os moradores do *Kymyrury* tem poder?

Katãwiry – Eu já disse quem mora no *Kymyrury* são meus avós, são os *kusanaty*, eles são grandes, eles são deus para nós, são únicos, eles não morrem e serão assim para sempre...., de lá onde estão, eles protegem nossas aldeias. Eles vêm me ver quase todos os dias, vem saber como estou, nós conversa vários assuntos. Eles não acabam com todos os brancos, porque não querem, tem pena de muitos que não tem culpa de morrer. Eles ficam com raiva quando os brancos destrói alguma coisa que Tsurá deixou para nós. Tu vê quando a televisão mostra que a tempestade matou não sei quantas pessoas e deixou outras sem casas? Pois é, meu filho, aquilo são os *kusanaty* se vingando, mas o branco não entende isso e nunca vai entender. A vista deles é muito fraca para entender a força da natureza, nós somos parte da natureza. Nós entendemos a fala dos animais, respeitamos quando não devemos matar nenhum, sabemos o que as árvores sentem, pedimos licença quando entramos na água, porque cada lugar desses tem um pajé ou espírito dele que protege. Quando alguém derruba um pé de *pama*, é como se estivesse derrubando um parente nosso, é assim que sentimos quando alguém faz mal, tudo tem vida. Se o *kariua* continuar tratando mal esses lugares, vai chegar um dia que Tsurá e os *kusanaty* vão destruir esse mundo e esse mundo é o último. É assim meu filho, eu me sinto metade aqui com vocês, mas minha outra metade já está no mundo dos encantados. Todos os dias teu bisavô vem me buscar, ele me diz assim: “Meu neto vamos embora, sua casa já está pronta só esperando por você!”.

O depoimento de meu pai sintetiza o que tentei expor no corpo deste trabalho, mas também fala da relação de interdependência que há entre os seres vivos e a terra, sua dona. Ao longo dos capítulos, falamos sobre nosso povo desde *Kairiko* (Casa de Pedra) até os dias atuais; das metades exogâmicas que definem nossa organização social; do poder do *awiry* (folha do conhecimento); da capacidade de transformação dos *kusanty* que resultam em suas múltiplas identidades; da relação dos humanos e não-humanos e suas consequências e, por último, do significado da terra e dos lugares sagrados para nós Apurinã.

Devo acrescentar que nossos territórios e seus recursos naturais são muito mais que um meio de vida: aqui está nossa essência originária, nossas histórias e nosso jeito de ser. Terra, para os Apurinã, não é pensada pela ótica capitalista que visa, sobretudo, a lucros financeiros e econômicos; tampouco está condicionada a valores materiais. Aqui, o material e o imaterial têm valores iguais, porque são realidades simbólicas e essenciais para nossa vida – ainda que sejamos, muitas vezes, ameaçados e forçados a desistir de nossos territórios.

Ademais, somos influenciados a assinar um papel que legitima a construção de um empreendimento em cima de lugares que são sagrados para nós, como cemitérios de nossa ancestralidade, lagos, rios e outros ambientes que são verdadeiras moradias de espíritos. Quando isso acontece, aqueles que nos protegem vão embora com raiva da destruição que fazem sobre suas casas. Esses espaços têm donos, têm agências que protegem as vidas que ali habitam – portanto, *para entrar nesses lugares, é preciso pedir licença*. Não me refiro aqui à licença que o IBAMA emite para autorizar a destruição desses ambientes, mas, sim, à licença para adentrar a casa do “outro”, dos seres espirituais, tomando o respeito como modo de relação e de alteridade.

Muitos são os motivos que nos fazem pensar em desistir. Mas desistir de nossos territórios é a mesma coisa que desistir de viver. Se desistirmos da nossa terra, da floresta, estaremos desistindo de nós mesmos. O território é nossa identidade; mesmo se aprendermos outras culturas, não há como negar que somos apenas mais um componente da terra, entre tantos que existem. Não somos donos dela, como muitos dizem ser: ela é nossa dona.

Desistir também significa abandonar a criação de Tsura, a qual ele nos confiou para cuidarmos. Nossa espiritualidade e nossas responsabilidades definem nossos deveres. Por isso, acreditamos que o termo *governança* está substancialmente envolvido num pano de fundo que aglutina a espiritualidade e a responsabilidade por quem e por onde estamos. Para Venne (1998), trata-se de uma visão cíclica da soberania, incorporanda à nossa filosofia tradicional e visão de nossas responsabilidades. Para a autora, isso

[é] muito diferente do conceito de soberania ocidental, que se baseia no poder absoluto. Para nós, poder absoluto está no Criador e na ordem natural de todos os seres vivos; não apenas nos seres humanos... Nossa soberania está relacionada com nossas conexões com a terra e é inerente. A ideia de nação não se aplica apenas a seres humanos. Nós chamamos de nação os búfalos ou os lobos, os peixes, as árvores, e todos mais. Cada uma é soberana, uma parte igual da criação, interdependente, entrelaçada, todos estão relacionados (VENNE, 1998, p. 23).

Dentro dessa discussão, devemos estar atentos e entender que o outro – neste caso, o não-humano – é tão digno de respeito quanto nós. Partindo dessa racionalidade, não podemos esquecer, por exemplo, que a produção de oxigênio – um dos fatores responsáveis e vitais para a continuidade das vidas do planeta – depende

exclusivamente da existência da terra, da água, do ar, das camadas cósmicas e de seus mais diferentes habitantes.

Mas como pedir licença aos espíritos residentes dos lugares sagrados? Nesse caso, minha sugestão para quem, de fato, esteja interessado em contribuir para conservação, manutenção e sustentabilidade desses lugares, é pedir licença a quem está vivo. Refiro-me aos verdadeiros detentores do saber e conhecimento indígenas que ainda restam. Eles certamente saberão orientar; mas é importante que as pessoas que dizem que nós indígenas não temos ciências e que nossas cosmovisões são baseadas em aspectos cosmogônicos se apressem pois, como dizem os indígenas Yudjá, dois mundos já foram destruídos. Estamos no último mundo, e ele está sendo sustentado por dois sapos curus.

Para finalizar, quero citar a declamação sobre este Lugar-Terra, de Rosalva Gomes (quebradeira de coco babaçu, do norte do Maranhão):

*Não me tire o meu sustento, não arranque o meu sonhar,
não derrame o sangue dela,
não impeça de brotar.
Uma mãe de tantos filhos...,
tantas vidas para cuidar,
não plantou,
ninguém regou mãe natureza,
por isso não mate ela,
nem a faça implorar.
Deixa em pé,
deixa florar.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta desta tese foi delineada com objetivo de abordar inúmeras facetas do saber e do pensamento apurinã, utilizando os ensinamentos da antropologia como recurso para refletir e discorrer sobre o conhecimento indígena. A partir dessa ideia, busquei respostas para minhas dúvidas e indagações nos *kiiumanhe* (truncos velhos) do meu povo e também de outros povos indígenas. Tal busca possibilitou-me viajar pelo *Kairiko*, a Casa de Pedra onde fomos originados, segundo versam nossas narrativas. De lá, passamos pela epopeia de Tsura (demiurgo), através da qual entendemos a origem do universo e aprendemos sobre a essência do povo Apurinã, traduzida nas metades exogâmicas *Meetymanety* e *Xywapurynyry*. Por esse caminho, não foi difícil chegar à folha do conhecimento *awiry* e ao xamã *kusanaty* – cuja liberdade de transformação o torna verdadeiro “diplomata do cosmos” –, para conhecer suas múltiplas identidades.

Precisei empreender essa caminhada para saber a importância dos *Kymyrury*, lugares sagrados, que representam o coração dos nossos territórios e são habitados por agências espirituais de nossas ancestralidades, as quais podem contribuir para inspirar a reconexão entre sociedade e natureza. Nesses locais, há inúmeras e diferentes espécies de agencialidades que são donas e protetoras dos demais existentes que compõem a natureza, inclusive a raça humana – ao menos, é por essa perspectiva que nós Apurinã enxergamos.

Todavia, tanto essas agencialidades como esses lugares são constantemente desrespeitados e insultados; muitos deles são mesmo destruídos pelas obras de instalação de pequenos, médios e grandes empreendimentos, que trazem impactos nocivos ao meio ambiente e aos seus habitantes. Neste trabalho, abordei especificamente a rodovia federal BR-317, que corta os territórios apurinã. A literatura antropológica sobre essa região é vasta; optei, entretanto, por mobilizar apenas as etnografias que poderiam contribuir diretamente para pensar as questões das quais tratei.

Minha proposta foi mobilizar a própria dialética apurinã com vistas a melhor compreensão, esclarecimento e ordenamento do saber ontológico, no qual estão envolvidos temas como a formação do universo, a alteridade dos humanos e dos não-humanos e das agências visíveis e invisíveis. O objetivo era promover uma análise das categorias de aspectos cosmológicos e epistemológicos apurinã para além daquilo que, trivialmente, é caracterizado como “explicação mitológica”. Não foi algo tão simples,

principalmente se temos em conta a complexidade das estruturas de conhecimento apurinã.

Para tanto, optei pela figura do xamã *kusanaty* a fim de pensar sobre as relações antropológicas dicotômicas entre humanos e não-humanos, as quais refletem a discussão acerca das noções de natureza e de cultura. Tal escolha deve-se ao fato de que o *kusanaty* é um agente transformacional, que promove as relações de sociabilidade por meio de conexão e diálogo entre os seres que habitam o cosmos – estejam eles em forma temporal ou em espírito, sejam eles visíveis ou não, e independentemente de suas espécies. Não há limites para o *kusanaty*; seu poder lhe dá liberdade de transformação, permitindo-lhe ser o que quiser e quando quiser.

A origem do debate que proponho é o histórico de conflitos e incompreensões gerado em torno dos lugares sagrados habitados ou transitados por agentes espirituais. É por isso que os *Kimirury*, ou lugares sagrados, estão no cerne da discussão. Entretanto, seu valor a partir da perspectiva indígena não é levado em conta ou sequer reconhecido nos processos de licenciamento ambiental que levam à instalação de empreendimentos nos territórios indígenas.

Seguindo esse pensamento, entendo ser fundamental que se avance na busca pela construção de uma ação articulada quando houver algum tipo de processo de intervenção, de modo que possamos aproximar agências governamentais, não governamentais e movimentos sociais, visando ao entendimento das perspectivas indígenas e sob orientação de uma meta comum: a valorização da história e das identidades culturais dos povos envolvidos, dos lugares sagrados e, assim, dos territórios indígenas como um todo.

Quando nós indígenas tentamos, de alguma forma, elucidar ou mesmo questionar a razão pela qual esses lugares são impactados ou mesmo suprimidos em decorrência das ações empreendidas pela instalação das obras, somos rapidamente tratados com indiferença e sem respostas convincentes por parte de instituições envolvidas, encarregadas e responsáveis.

O mesmo ocorre quando abordamos a invisibilidades dos lugares nos relatórios e documentos elaborados para composição do licenciamento ambiental. Somos tentados a acreditar que essa invisibilidade se deve ao fato de que tais localidades são tratadas como lugares míticos e, portanto, não seria possível comprovar a existência de vidas ali. Por isso, medidas preventivas e de mitigação não seriam justificadas; para os

especialistas, mesmo que houvesse vidas nesses lugares, elas não poderiam medidas ou mensuradas nas análises de impacto.

Ao buscar iluminar as razões da invisibilidade desse tema na gestão pública, Érika Fernandes-Pinto (2017) evidencia que elas refletem, em grande parte, uma polêmica histórica sobre a presença de povos indígenas e de outras populações tradicionais, na qual os mitos da “natureza intocada” e do “bom selvagem” representam as polaridades dessas visões. Sua análise indica que argumentações aparentemente técnicas e legais revelam sombras de posições ideológicas e de um enorme “pré-conceito”. Segundo a autora:

Assim, entre o desconhecimento e a negligência dessa temática no âmbito da gestão pública, foram identificadas diversas razões de ordem histórica e sociológica que justificam a existência dessa lacuna. Em muitos exemplos elencados ao longo dos estudos, percebe-se que as questões em confronto não se baseiam em argumentos técnicos, e sim em diferentes racionalidades e “(di)visões” de mundo (FERNANDES-PINTO, 2017, p. 230).

Muitas práticas e tratamentos relacionados a nós, povos indígenas, e aos nossos territórios têm sido suplantadas somente através de inúmeros enfrentamentos – traduzidos em reivindicações e lutas através de processos politicamente organizados frente ao Estado – em busca dos nossos direitos, do respeito e da liberdade de sermos, de existirmos e de nos percebermos no mundo como povos culturalmente diferenciados.

Diante dos maus tratos sobre nossos territórios, que vêm de todos os lados, muitas são as ocasiões que nos fazem pensar em desistir. Mas desistir de nossos territórios é a mesma coisa que desistir de viver! Se desistirmos da nossa terra, da nossa floresta, estaremos desistindo de nós mesmos. Desistir também significa abandonar a criação de Tsura, abandonar o que ele nos deu para cuidarmos, porque nossa espiritualidade define nossos deveres e responsabilidades.

Segundo Viveiros de Castro (2004), esses espaços e aspectos são inerentes às relações entre sociedade e natureza, as quais estão na origem da reflexão cosmológica ameríndia e contrastam de modo notável com a concepção de natureza projetada pela modernidade ocidental. Se pudéssemos caracterizar em poucas palavras uma atitude básica das culturas indígenas, diríamos que as relações entre uma sociedade e os componentes de seu ambiente são pensadas e vividas como relações sociais, isto é, relações entre pessoas.

Foi ao comparar o conhecimento indígena com o conhecimento ocidental que observei que o pensamento desse, com sua ciência e sua aplicabilidade, não corresponde à nossa forma indígena de pensar e perceber o mundo. Algumas coisas até se aproximam, mas, em contrapartida, há outras que se distanciam completamente, porque o conhecimento indígena atua em ordens de lógicas diferentes.

Partindo desse pressuposto, é importante expressar o que os Apurinã pensam em relação aos lugares e às agências desses espaços. Para esses espaços, existem normas e procedimentos, que são regras de etiqueta básica para uma boa convivência; de seus visitantes ou invasores, são exigidos pedido de licença e proteções. Quando esses princípios são desrespeitados, também essas localidades e seus moradores são desrespeitados e prejudicados. Seus guardiões, então, imediatamente reagem contra a vida de pessoas ou de sociedades inteiras.

Poderíamos fazer uma extensa lista das reações provocadas por esses seres que, na verdade, protegem outros seres: doenças; alagamentos em alguns lugares, secas em outros; deslizamentos de terra; e rompimentos de barragens – recorrentes nos últimos anos, que causam a destruição de famílias inteiras e deixam outras desabrigadas e sem perspectiva de vida. Tais eventos recebem de cientistas e pesquisadores a denominação de acidente ecológico, fenômeno natural, aquecimento global, mudança climática etc. – o antropoceno que, sob a luz da ciência, corresponde ao modo de vida do homem a partir da Revolução Industrial e é fruto de alterações na natureza provocada pelos próprios humanos.

Parece-me que a única coisa que eles não pensam é que há uma grande possibilidade de que esses fenômenos sejam ocasionados por agências espirituais, as quais reagem contra aqueles que, nocivamente, invadem seus espaços. Para muitos pensadores e intelectuais indígenas, está claro que tais catástrofes são consequências dessas reações.

A primeira educação de muitos indígenas acontece dentro dos preceitos culturais de nossos povos. É assim que aprendemos, desde cedo, a lidar, respeitar e falar com a natureza por meio de uma codificação que apenas nós entendemos. Esses ensinamentos não são transmitidos em sala de aula, porque eles fazem parte de nossos costumes culturais que se dão no dia-a-dia da aldeia e dos territórios.

Quando eu tinha sete anos, ganhei do meu pai um arco e flecha próprios para serem usados por uma criança da minha idade, tendo o treinamento como propósito. Sendo assim, comecei a praticar; matava calangos, sapos e outros pequenos animais

que, na minha ignorância, eram seres insignificantes. Certo dia, passei a ser observado por meu pai, que já tinha notado quais eram minhas presas prediletas. Num determinado dia, ele aproximou-se de mim bem no momento em que eu acabara de abater um calango. Todo feliz, mostrei-o ao meu pai, esperando, no mínimo, ser elogiado - mas o meu mestre indagou: “Você vai comer esse calango?”. Prontamente respondi: “Vou, não, pai”. Ele continuou: “Então nunca mais faça isso; só devemos matar aquilo que iremos comer!”.

Isso foi uma lição para o resto de minha vida, que traz valores daquilo que, aparentemente, é tão simples. Se não ouvirmos as histórias e ensinamentos de nossos pais e avós, certamente iremos reproduzir o mesmo que o não-indígena faz com o meio ambiente. Muito possivelmente, entraríamos de qualquer forma nesses lugares que exigem respeito, e também contribuiríamos para a morte e o desaparecimento dos seres que ali habitam. Ademais, seríamos responsáveis pelo afastamento dos guardiões desses espaços.

Vale lembrar que, junto aos guardiões, vão embora as caças, os peixes e as frutas – o que causa a escassez de nossas principais fontes de alimento, que é refletida na insustentabilidade dos territórios. Quando os donos desses espaços se retiram, surgem inúmeras dificuldades, como a fome e as doenças, que deixam a humanidade vulnerável. Dessa forma, o ambiente deixa de ter mutualidade e respeito nas relações entre os seres vivos que o habitam; tem início, então, uma briga entre os seres não-humanos e a humanidade. Todos esses fatores e procedimentos relacionais têm uma lógica que é real, pois os povos indígenas não vivem de ilusões.

Nesse sentido, as pesquisas carecem de um inventário antropológico e de uma reflexividade mais exploratória, de modo que os povos indígenas pudessem ser mais envolvidos e ouvidos. Seguindo esse pensamento, pretendo continuar a pesquisar e, ao mesmo tempo, aprender com esses outros mundos habitados por seres vivos, seres inanimados e seres espirituais, tomando como fio condutor o que dizem os *kusanaty* – que, eles próprios, são seres tão pouco conhecidos mas tão necessários para a saúde, manutenção e existência do povo Apurinã.

Este trabalho é apenas uma pequena contribuição, resultado de um recorte da imensa base de concepções e saberes epistemológicos e ontológicos praticados por nós Apurinã. Creio, entretanto, que esta tese abre precedente para que novas pesquisas aprofundem o conhecimento sobre o tema, de modo que outros possam vir a complementá-lo, dando mais densidade e qualidade à discussão. Nesse sentido, desejo

que este trabalho desperte o interesse de outros indígenas ao desafio de investigar, pois é necessário explorar outros temas ainda não trabalhados, aprofundar conceitos e trazer novos entendimentos.

Acredito ser importante exprimir o pensamento a respeito dos termos e conceitos indígenas sob uma lente compreensível para o contexto científico e acadêmico e para o público em geral – porque é exatamente nesses pontos que se dá nossa contribuição, enquanto pensadores e antropólogos indígenas, para a antropologia e para outras ciências, uma vez que ninguém melhor que nós para falar de nós mesmos.

Certamente, isso foge aos paradigmas da epistemologia ocidental; mas, afinal, é isso que nos torna diferentes de outras sociedades. Por outro lado, considero que a academia deveria incentivar pesquisas sobre os conhecimentos indígena e não-indígena, de modo que eles sejam entendidos como complementares e não como opostos mutuamente excludentes. Quiçá, assim, possamos encontrar novos campos de entendimento e novos métodos de diálogo com o conhecimento do outro.

Tudo isso posto, ao final deste trabalho, sou levado a mais perguntas que respostas. Acredito, porém, que isso seja um convite para novas reflexões e outros questionamentos, assim como para novos mergulhos etnográficos nesses e em outros assuntos. Dentre tantas aprendizagens, devo destacar que esse processo de construção envolveu outros... e que tanto eu transformei a pesquisa como fui transformado por ela.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMTROPICA CONSULTORIAS. 2016. *Projeto Básico Ambiental do Componente Indígena da rodovia federal BR – 317*. (Versão preliminar/2014 e versão simplificada/fev./2016). Brasília.
- ASSOCIAÇÃO INDÍGENA KISÊDJÊ (AIK). 2015. *Carta em Desfavor da Aprovação da Proposta de Emenda Constitucional (PEC/215)*. Canarana, Mato Grosso, Brasil.
- BARNARD, Alan. 2011. *Social Anthropology and Human Origins*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BARRETO, João Paulo. 2013. *Wai-Mahsã: peixes e humanos: Um ensaio de Antropologia Indígena*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Amazonas.
- BOSI, Eclea. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 14.ed. Sao Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BRASIL. Presidência da República. *Projeto do II Plano Nacional de Desenvolvimento, PND*. Brasília, 1974.
- APURINÃ, Francisco. 2015. *Nos caminhos da BR-364: povo Huni Kui e a Terra Indígena Colônia 27*. Curitiba: Editora Prismas.
- _____. 2015. *Relatório Técnico sobre aspectos culturais dos povos indígenas Apurinã e Jamamadi*. Estudos Complementares para a Identificação e Delimitação da Terra Indígena Lourdes/Cajueiro. Grupo Técnico Fundiário, 2014. Rio Branco.
- _____. 2018. O Mundo dos Kusanaty e a Cosmologia Apurinã. *Campos. Revista de antropologia*, 17 (2) 2017, Curitiba, Universidade Federal do Paraná.
- APURINÃ, Francisco & Pirjo Kristiina VIRTANEN 2019. School histories in Amazonia: Education and schooling in Apurinã lands. In *Sámi Eduational History in a Comparative Perspective*, Otso KORTEKANGAS, Jukka NYSSÖNEN, Pigga KESKITALO, Andrej KOTLJARCHUK, Merja PAKSUNIEMI and David SJÖGREN (orgs.), 247–264. New York: Palgrave.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1999 “Xamanismo e tradução”. In: Aauto NOVAES. *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Minc/Funarte/Cia das Letras.

CONSÓRCIO CONTÉCNICA E LAGHI. 2016. *Relatório do Plano Básico Ambiental versão preliminar – PBAI*, março/2016.

COSTA, Anna Maria F. Moreira da. 2009. *O homem algodão: uma etnografia Nambiquara*. Cuiabá: edUFMT.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 2004. *A Thousand Plateaus: capitalism and schizophrenia*. Vol 2. Londres: Continuum.

DESCOLA, Philippe. 2006. *As Lanças do Crepúsculo*. Partes 1ª (cap. VI, VII e VIII) e 3ª (cap. XIX, XX, XXI e XXIII). São Paulo: Cosac Naif.

_____. 2013. *The Ecology of Others*. Chicago, Prickly Paradigm Press.

FERNANDES-PINTO, Érika. *Sítios Naturais Sagrados do Brasil: Inspirações para o reencantamento das Áreas Protegidas*. (Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social - EICOS, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro). Rio Janeiro, 2017.

GARCIA, Felipe Uirá. 2010. *Karawara, a caça e o mundo dos Awá Guajá*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo.

HARAWAI, Dona. *Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes*. Artigo, *Clima Com Cultura Científica - pesquisa, jornalismo*. Tradução: Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. Abril de 2016.

IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. 2008. *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

KOPENAWA, Davi & Bruce ALBERT. 2015. *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

LABIAK, Araci Maria. 2007. *Frutos do céu e frutos da terra: aspecto da cosmologia Kanamari no WARAPEKOM*. Manaus: Edua/FSDB.

LARAIA, Roque de Barros. 2006. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LESSIN, Leonardo. *Nos rastros de yakuruna: a partida de Pawa e a Pós-sustentabilidade Ashaninka* (Tese apresentada ao Programa de pósgraduação em

ciências sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília) Marília, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1985. “A estrutura dos mitos”. In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora UNESP/ISA/NuTI.

LINK, Rogério Sávio. 2016. *Vivendo entre Mundos: O povo Apurinã e a última fronteira do Estado brasileiro nos séculos XIX e XX*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

LUCIANO, Gersem (Baniwa). 2015. *Os indígenas antropólogos: Desafios e perspectivas*. Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia. Associação Brasileira de Antropologia, vol.2, n.1, janeiro 2015, p. 233-243.

_____. 2006. “Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar”: *Experiências dos povos indígenas do alto rio Negro*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1978. *Argonauta do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. Introdução: objeto, método e alcance desta investigação. São Paulo: Abril Cultural.

MARTINI, Andreia. *Etnolevanteamento de recursos Naturais na terra Indígena Campinas Katukina*. Levantamento Participativo de Recursos Naturais da Terra Indígena. Rio Branco/AC, Maio, 2004.

MELO, Mário Diogo de (In Memoriam). “Do sertão cearense às barrancas do Acre”. Manaus: Editora Valer, 2008.

OBBERG, Klevo. The Nambicuara. *Indian tribes of northern Mato Grosso, Brasil*, Washington, n. 15, p.82-105,1953. Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology.

OVERING, Joana. 1990. The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon. *Man*, 25: 602-619.

- RAMOS, Alcida Rita. Universidade de Brasília/2015. *Por uma crítica indígena da razão antropológica*. (Trabalho escrito para o simpósio "Antropologia crítica y autoetnografias"), Asociación Latinoamericana de Antropología, Ciudad de México.
- REVISTA ENTRETERRAS. 2017. Vol. 1, n. 1, junho. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- RIBEIRO, Darcy. 2010. *Falando dos índios*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- SARMENTO, Francisco. 2017a. "*Povos indígenas e mudanças climáticas no Rio Negro (Amazonas)*". Trabalho apresentado no Laboratório e Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (LAGERI).
- _____. 2017b. "A fluidez das formas no pensamento tukano no noroeste amazônico – Uma discussão a partir das narrativas". Brasília.
- _____. 2017c. "*Natureza e cultura: humanos e não humanos nas antropologias contemporâneas sobre sociedades indígenas*". Brasília.
- _____. 2018a. "*Natureza e cultura na estreita virada ontológica: Descola, Viveiros de Castro e Latour*". Trabalho final apresentado à disciplina Seminário Avançado em Teoria. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- _____. 2018b. "Considerações finais". In: *O médio rio Negro indígena: aspectos históricos, socioculturais e panorama antropológico contemporâneo*. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- SCHIEL, Juliana. 2004. *Tronco Velho: Histórias Apurinã*. Tese de doutorado. Universidade de Campinas.
- SEEGER, Anthony. 1980. *Os índios e nós: Estudos sobre as sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.
- SOUZA, Marcela S. Coelho de. 2017. Contradisciplina: indígenas na pós-graduação e os futuros da antropologia. *Revista de Antropologia*, USP, São Paulo, v. 60, n. 1: 99-116.
- TSING, A. Feral Biologies. Paper for Anthropological Visions of Sustainable Futures, University College London, February 2015.

VELHO, Gilberto. 1978. "Observando o familiar". In: Edson de Oliveira NUNES. *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.

VENNE, Sharon H. *Our elders understand our rights: Evolving international law regarding Indigenous peoples*. Penticton, British Columbia: Theytus Books Ltd, 1998.

VIRTANEN, Pirjo Kristiina. 2016. *Redes Terrestres na Região do Rio Purus que Conectam e Desconectam os Povos Aruak*. Universidade de Helsinque, Finlândia.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio: Zahar.

_____. 2002. O Nativo Relativo. *Mana*, 8 (1): 113-148.

_____. 2004. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, n.18, pp. 226-254.

_____. 2004b. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. In: *Tipiti'i. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. 2(1):3-22.

_____. 2006. A floresta de cristal: notas sobre os espíritos amazônicos. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338.

_____. 2015. *Metafísicas Canibais. Elementos para uma Antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.

WAGNER, Roy. 2010. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

WATTS-POWLESS, Vanessa. 2017. Lugar-pensamento indígena e agência de humanos e não humanos. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, junho/2017, Porto Alegre.

WILD, R.; MCLEOD, C. (Ed.) *Sacred Natural Sites: Guidelines for Protected Area Managers*. Gland, Switzerland: IUCN. Best Practice Protected Area Guidelines Series No. 16.

ZHOURI, Andréa. Justiça Ambiental, Diversidade Cultural e Accountability: Desafios para a governança ambiental. Artigo aprovado em abril/2008. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* - Vol. 23 Nº. 68. p: 06.

ENTREVISTAS, DEPOIMENTOS E FALAS

JOSÉ CEZAR KAXARARI. Depoimento sobre a cosmogonia e ontologia do povo Kaxarari. Terra Indígena Kxarari, Vila Extrema-RO, setembro de 2013.

KAKUASÃ. Narrativas sobre o xamanismo e ontologia do povo Apurinã. Entrevista de Kakuasã concedida à pesquisadora Pirjo Kristina Virtanen. Terra Indígena Mucuí, município de Lábrea-AM, fevereiro de 2017.

KATÃWYRY MEETYNAMETE (pai de Francisco Apurinã). Depoimentos sobre a história, costumes e tradições e, narrativas sobre o xamanismo e ontologia do povo Apurinã. Rio Branco/AC, 2012; 2014; 2015; 2016; 2018; 2019.

KÏBUKU (Raimundo Pinheiro Apurinã). Narrativas sobre o xamanismo e ontologia do povo Apurinã. Terra Indígena Lourdes/Cajueiro, município de Boca do Acre-AM, setembro de 2014.

MAKAPUTENYKY MEETYNAMETE (Jaime Apurinã). Depoimento sobre o Awiry e xamanismo Apurinã. Terra Indígena Kamikuã, município de Boca do Acre-AM, julho de 2018.

MARIA CACHIMBO APURINÃ. Narrativas sobre o xamanismo e ontologia do povo Apurinã. Terra Indígena Kamikuã, município de Boca do Acre-AM, julho de 2018.

MOACIR APURINÃ. Narrativas sobre o xamanismo e ontologia do povo Apurinã. Terra Indígena Kamikuã, município de Boca do Acre-AM, julho de 2018.

PYÃKO, Benki. Palestra na II Conferência da Ayahuasca. Rio Branco-AC, outubro de 2016.

YAKUTÊ MEETYMANETE (Antônio Ferreira da Silva Apurinã). Depoimento sobre Contexto Histórico de Colonização. Terra Indígena Kamikuã, município de Boca do Acre-AM – julho de 2018.

YRAREWA (Antonio Filho). Depoimento sobre a Medicina Indígena e a Biomedicina. Fisioterapeuta Indígena, CASAI, Rio Branco, julho de 2018.

UMANARY MEETYMANETE (Francisco Gonçalves Apurinã). Depoimento sobre Contexto Histórico de Colonização e Lugares Sagrados. Terra Indígena Kamikuã, município de Boca do Acre-AM – julho de 2018.

SITES

Homepage. Disponível em: <<https://www.guiadacarreira.com.br/educacao/usina-hidreletrica-belo-monte>>. Acesso em 16 de março de 2019.

Homepage. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/tags/belo-monte>>. Acesso em 16 de janeiro de 2019.

Homepage. Disponível em: <<https://noticias.band.uol.com.br/noticias/brumadinho-numero-de-mortos-em-rompimento-de-barragem-sobe-para-84.html>>. Acesso em 25 de março de 2019.