



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**



Virgílio Bomfim Neto

**Renascimento cultural amazônico: relações interétnicas e dinâmicas culturais entre os
Yawanawa**

**RECIFE
2016**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

Virgílio Bomfim Neto

**Renascimento cultural amazônico: relações interétnicas e dinâmicas culturais entre os
Yawanawa**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação do Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink.

RECIFE

2016

Catálogo na fonte
Bibliotecário Rodrigo Fernando Galvão de Siqueira, CRB4-1689

B695r	Bomfim Neto, Virgílio. Renascimento cultural amazônico: relações interétnicas e dinâmicas culturais entre os Yawanawa / Virgílio Bomfim Neto. – 2016 148 f. : il. ; 30 cm. Orientador: Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-graduação em Antropologia, Recife, 2016. Inclui referências e anexos. 1. Antropologia. 2. Etnologia. 3. Cultura. 4. Índios Yawanawa. 5. Acre. I. Reesink, Edwin Boudewijn (Orientador). II. Título. 301 CDD (22. ed.) UFPE (BCFCH2018-165)
-------	--

VIRGILIO DE ALMEIDA BOMFIM NETO

“Renascimento cultural amazônico: relações interétnicas e dinâmicas culturais entre os Yawanawa”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovado em: 30/08/2016

BANCA EXAMINADORA

Profº Drº Edwin Boudewijn Reesink (Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia- UFPE

Profº Drº Renato Athias (Examinador Titular Interno)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia- UFPE

Profª Drª Cecília Anne McCallum(Examinadora Titular Externa)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia- UFBA

Agradecimentos

Agradeço aos Yawanawa primeiramente pela receptividade para realização dessa pesquisa, por antes da realização. A Shaneihu com quem primeiro fiz contato, os familiares de Biraci e Putanny que me receberam como um dos seus, a Kapakuru, Vinnya, Pëu, Rashu, Yawarani, Cesário, Teika, Tuin Kuru, Nainawa, Tawahu, Kateyuve, Kuni, Nawa, Panani, Biraci Jr, Matsini pela receptividade à minha pesquisa e disponibilidade de contribuir, a todos Yawanawa que contribuíram direta ou indiretamente para o presente trabalho.

Agradeço também ao PPGA-UFPE e a todos os professores e discentes engajados com o conhecimento antropológico e pela viabilização de espaços e momentos para debates. Agradeço especialmente ao Prof. Dr. Edwin Reesink, que me incentivou a encontrar um tema instigante para reflexão e com quem pude conhecer ao longo do mestrado os estudos da antropologia indígena fundamentais para o desenvolvimento da dissertação. Esta pesquisa também não seria possível sem as etnografias de Osacar Calavia Saez, Laura Perez-Gil, Miguel Carid Naviera, Phillipe Erikson, Cecília McCallum, Marcelo Piedrafita e Terri Aquino, aos quais agradeço por contribuições fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço por fim a alguns bons amigos de conversa com os quais pude visualizar as questões pertinentes da reflexão a partir de pontos de vista distintos do meu.

Resumo

A pesquisa que segue tem como objetivo estabelecer uma compreensão acerca do processo de “revitalização cultural” da etnia Yawanawa. A trajetória do contato dos Yawanawa com os “brancos” se inicia com a explosão do valor econômico da borracha e a chegada de grandes levas de seringueiros na região da bacia do Juruá nos últimos anos do século XIX. Atados a economia da borracha e ludibriados por missionários evangélicos, os Yawanawa conheceriam nos finais da década de 70 a Comissão Pró Índio do Acre (CPI-AC), instituição que denunciou os padrões seringalistas e aproximou representantes de etnias aos centros urbanos os auxiliando a entrar no emergente movimento indígena. Participando de assembleias e convivendo com outras lideranças Biraci Brasil, sobrinho do então chefe Yawanawa, vai ao Rio de Janeiro e durante a ECO-92 garante um projeto de plantação de urucum com a empresa de cosméticos AVEDA, que reuniria novamente os Yawanawa antes dispersos pela região. Como desdobramentos da delimitação do território, da conscientização dos “direitos indígenas” e das novas possibilidades para obtenção de recursos advindas com o movimento eco-humanista, os Yawanawa iniciam a “revitalização” de suas tradições. Vários indígenas passaram a se dedicar a sua “cultura” registrando o conhecimento dos mais velhos, retomando práticas xamânicas, recriando rituais. No ano 2002 a aldeia iniciou o Festival Yawa, evento de celebração da cultura Yawanawa que conta na atualidade com a participação de pessoas de vários países interessados principalmente nas práticas xamânicas Yawanawa. Considerando em sua amplitude o desenvolvimento histórico das relações entre “brancos” e “indígenas” busco compreender a revitalização cultural Yawanawa a partir das correspondências entre relações interétnicas e cultura.

Palavras-chave: Etnologia-Yawanawa-Etnicidade-Cultura.

Abstract

The aim of the following research is to establish a comprehension on the process of “renew of culture and traditions” of the Yawanawa. The contact of Yawanawa with the “whites” began during the boom of the economic value of the rubber and the arrival of large quantities of rubber tappers in the region of the Jurua basin in the last years of the XIX. Trapped to the rubber economy and hoodwinked by protestant missionaries the Yawanawa would meet at the end of the 70's the Comissão Pró Índio do Acre (CPI-AC). This institution denounced the rubber patrons, and brought members of indigenous tribes to the urban areas intended to help them to enter in the arisen indigenous movement. Participating in conferences and sharing experiences with other leaders Biraci Brasil, nephew of the before chief Yawanawa, goes to Rio de Janeiro and during the ECO-92 and established a project in association with AVEDA for the cultivation of urucum that would reunite again the Yawanawa. With the delimitation of their territory, the awareness of “indigenous rights” and the new possibilities to obtain resources from the contemporary eco-humanist movement, the Yawanawa began the revitalization of their traditions. Many natives began to dedicate themselves to their “culture” by recording their knowledge with the elders, initiating on shamanic practices and recreating rituals. In the year 2002 the aldeia Nova Esperança began the Yawa Festival, event of celebration of Yawanawa's culture that nowadays attracts many people from other countries interested in experience the Yawanawa's shamanism. Considering the historical process of the encounter of “Whites” and “Indians”, the research aims to comprehend the Yawanawa's renewal of culture by exploring the correlations between interethnic relations and culture.

Keywords: Ethnology-Yawanawa-Ethnicity-Culture.

Lista de fotografias e imagens

Figura 1. Localização contemporânea de etnias Pano.....	9
Figura 2. Localização da Terra Indígena rio Gregório.....	9
Figura 3. Circuito do Festival Yawa	57
Figura 3. O ritual de <i>uni</i>	64
Figura 4. Feitio de rapé <i>uni</i>	133
Figura 5. Feitio de rapé.....	133
Figura 6. Feitio de rapé.....	133
Figura 7. Feitio de rapé.....	133
Figura 8. Feitio de uni.....	134
Figura 9 Painéis com <i>uni</i>	134
Figura 10. Cerâmicas feitas para festival.....	135
Figura 11. Nainawa fazendo lanças.....	135
Figura 12. Pêu fazendo cocar antes do Festival.....	136
Figura 13. Jovem faz sua vestimenta para Festival.....	136
Figura 14. Reforma de cobertas antes do Festival.....	137
Figura 15. Abrigos Para visitante.....	137
Figura 16. Concentração no chapéu de palha para ir ao terreiro.....	138
Figura 17. A caminho do terreiro.....	138
Figura 18. Abertura do Festival ao centro indígena guarani.....	139
Figura 19. Chegando ao terreiro.....	139
Figura 20. Crianças no momento de abertura do festival.....	140
Figura 21. Saiti no terreiro.....	140
Figura 22. Brincadeiras.....	141
Figura 23. Entrada serpenteada no terreiro.....	141
Figura 24. Grandes saitis com a presença de visitantes.....	142
Figura 25. Participação de indígena norte-americano.....	142
Figura 26. Visitantes em área de refeições.....	143
Figura 27. Exposição de artesanatos.....	143
Figura 28. Tuin Kuru mostra seu artesanato a visitantes em Nova Esperança.....	144
Figura 29. Trabalhos durante votação.....	144
Figura 30. Sala de aula em Nova Esperança.....	145

Figura 31. Habitação coletiva reconstruída na Aldeia Sagrada.....	145
Figura 32. Propagando digital Nixiwaka em Londres representando indígenas protesto..	146
Figura 33. Participação Yawanawa em Desfile de Moda.....	146
Figura 34. Trabalho fotográfico integrante de reportagem feita durante o festival.....	148
Figura35. Trabalho fotográfico integrante de reportagem feita durante o festival.....	148

Sumário

Introdução	10
Capítulo 1- Etnologia e História	
1.1 Une Nébuleuse compacte’	13
1.2 Os Yawanawa e a memória dos primeiros encontros.....	18
1.3 Mudanças - “O Tempo do Barracão”.....	22
1.3.1 Missionários.....	23
1.4 Outros “nawa”.....	25
1.5 Biraci Brasil.....	27
1.6 Renascimento cultural.....	31
Capítulo 2 - A emergência do movimento indígena e os Yawanawa	
2.1 O estado brasileiro no rio Gregório.....	36
2.2 Outros “nawa” - OXFAM, CPI-AC, CIML.....	41
2.3 As peles de papel.....	49
2.4 Um governo para os “povos da floresta”.....	45
2.5 Expandindo horizontes	50
Capítulo 3 - Descrições etnográficas	
3.1 Esclarecimentos.....	53
3.2 História da festividade.....	54
3.3 Preparação para o festival Yawa XIII.....	56
3.4 O XIII Festival Yawa.....	57
3.4.1 Votação durante o festival.....	58
3.4.2 Abertura do festival.....	59
3.4.3 Brincadeiras.....	61
3.4.4 Rituais noturnos... ..	64
3.4.5 O ritual de <i>uni</i>	64
3.4.6 Encerramento do Festival.....	68
3.5 Visitas à Aldeia-.....	69
3.5.1 Encontro de Mulheres.....	71
3.6 Encontros na cidade.....	73
3.6.1 Biraci e Panani.....	74
Capítulo 4 - Os pontos de vista nativos	
4.1 Os Yawanawa.....	75
4.2 Pontos de vista dos visitantes.....	77
4.3 A Ayahuasca.....	82
4.4 Retomando a tradição, expandindo fronteiras.....	85
Capítulo 5 - Renascimento cultural amazônico: fortalecendo origens, nossa cultura	
5.1 Nossa cultura	91
5.2 Renascimento cultural amazônico.....	92
5.3 Xamanismo.....	96
5.3.1 Novos usos de <i>uni</i>	99
5.3.2 <i>Saiti</i>	101
5.3.3 <i>Rumë, tepi e Kuripe</i>	103
5.3.4 <i>Kenes</i> e Miçangas.....	104
5.3.5 Cocares e Lanças.....	106
5.3.6 Brincadeiras.....	106
5.3.7 Atividades escolares- material didático.....	107

Capítulo 6 - A Cultura e as relações interétnicas

6.1 Um exercício de recordação.....	109
6.2 Etnocentrismo: A indigenização da modernidade e a modernização da indianidade	112
6.3 Lógica nativa.....	114
6.4 Autenticidade e permeabilidade cultural.....	117
6.5 Mercantilização da cultura.....	120

7. Considerações finais.....	124
-------------------------------------	------------

Bibliografia.....	127
--------------------------	------------

Anexos.....	133
--------------------	------------

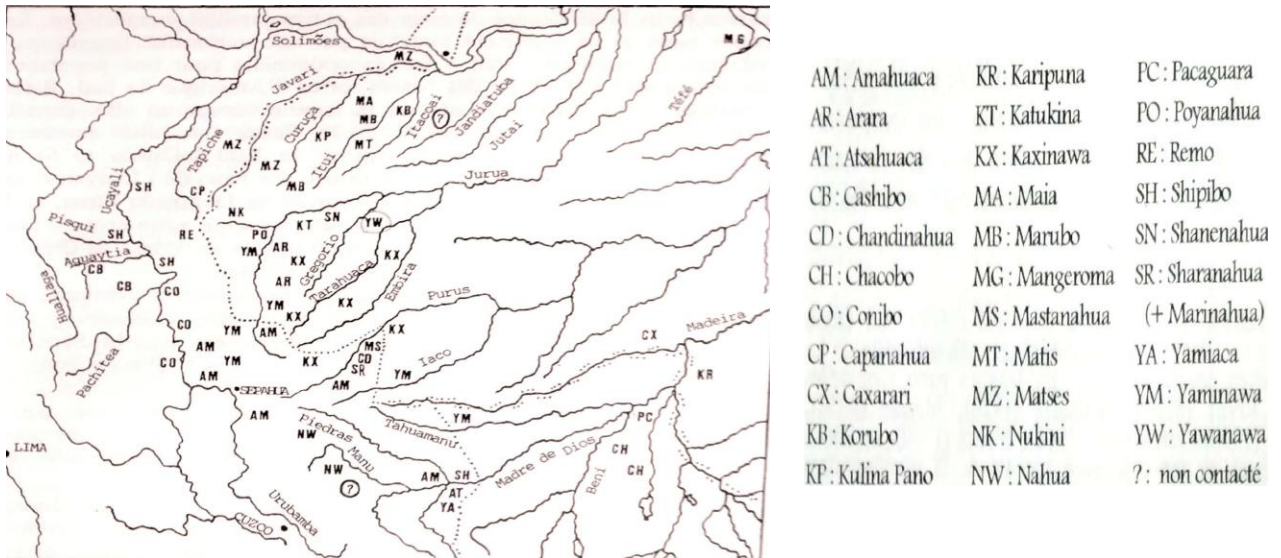


Figura 1: Localização contemporânea de etnias Pano

Crédito: Erikson (1996)



Figura 2: Terra indígena Rio Gregório

Crédito: Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais (AC)

Introdução

Desde meados do século passado que a interação entre os povos indígenas e as instituições governamentais vem passando por mudanças notáveis. A demarcação de terras indígenas e a ampliação efetiva de direitos e o reconhecimento de sua liberdade de práticas culturais iniciou majoritariamente do esforço de pesquisadores e ONGs associados a representantes de etnias que de diversas formas pressionaram os órgãos administrativos responsáveis pela garantia de seus direitos. A visibilidade desse movimento indígena cresce exponencialmente ao longo da década de 80 renovando os modelos pragmáticos de relação entre os povos, o Estado e a sociedade envolvente. Entre vários dos povos em que o contato foi duradouro existe atualmente um movimento denominado de “renovação”, “revitalização”, “renascimento” ou mesmo “resgate” da “cultura tradicional”. Para compreender de que forma as relações entre “brancos” e “índios” influem na cultura, a pesquisa a seguir analisa a revitalização cultural Yawanawa tendo em consideração processo histórico de inserção dos indígenas na economia da borracha e posteriormente no movimento indígenas e no “mercado de projetos”, aberto com a inserção da Amazônia e dos indígenas no campo do ambientalismo e dos direitos humanos.

A etnografia se constitui de três meses de pesquisa de campo focada principalmente em Nova Esperança, local onde ocorre o Festival Yawa que centraliza a celebração da revitalização cultural Yawanawa e as visitas de grupos para vivências com os indígenas. Outra parte da etnografia consistiu na participação de dois rituais urbanos com os Yawanawa promovidos pelos seus parceiros ligados ao xamanismo.

A primeira parte da pesquisa de campo ocorreu em outubro e novembro de 2014, cheguei a Nova Esperança duas semanas antes do início do festival e retornei uma semana após seu término, totalizando quatro semanas destinadas a acompanhar tanto a movimentação para realização do evento como levantar questionamentos acerca do que era a “revitalização cultural” Yawanawa.

Por volta de março de 2014 soube através de um amigo que utiliza redes sociais rotineiramente que um dos “pajés”¹ Yawanawa viria a Recife fazer um ritual em um grupo chamado Águia do Norte. Me informei sobre o evento e decidi incluir na pesquisa bem como a visita de fevereiro de 2015, quando após uma inundação, Biraci e sua filha Panani, vieram a Recife realizar um ritual e agradecer os donativos tais como roupas e alimentos.

A segunda ida a Nova Esperança aconteceu fins de junho de 2015 onde estive até o fim de agosto do mesmo ano. Foi o período que pude me comunicar melhor e conhecer o cotidiano da

¹ Denominação usada em português pelos indígenas.

Aldeia. Durante esta época do ano, as pescas durante a piracema, a abertura do roçado comunitário, assembleias, caçadas, rituais de *uni*, as práticas de tratamento e dois eventos menores com visitantes de vários países.

O primeiro capítulo se inicia com uma revisão de aspectos que constituem o grupo etno-linguístico denominado Pano. Por meio de pesquisas consagradas nas últimas décadas busco evidenciar particularidades que caracterizam este grupo, relacionando-as com o contexto amazônico e com os Yawanawa. Sigo então para uma descrição da memória dos Yawanawa sobre o contato inicial com os 'brancos' e o desenvolvimento das relações sociais. A partir disso compreendo a conjuntura local que se desenvolveu considerando as implicações da exploração da borracha, a chegada de missionários e posteriormente antropólogos e ativistas na região que reconfiguraram o quadro de relações sociais com a sociedade envolvente.

Considerando a influência decisiva de instituições não governamentais na organização do movimento indígena contemporâneo, o segundo capítulo versa sobre a inserção dessas na amazônia indígena, seus objetivos e formas de atuação. Constatamos não apenas a gênese, mas a amplitude de seu alcance e influência direta sobre os Yawanawa na em sua busca por autonomia, inserção no movimento indígena e posteriormente revitalização das tradições. Recordo também as mudanças na conjuntura sociopolítica brasileira e internacional que ocorrem concomitante a este processo e seus desdobramentos como a inserção e a expansão das relações dos Yawanawa com segmentos da sociedade envolvente.

O terceiro capítulo condensa a descrição do trabalho de campo em seus diferentes momentos, em Nova Esperança durante o festival em 2014, o período de 2015 conjuntamente com as visitas de grupos. Por último trato dos eventos urbanos. Neste capítulo é interessante consultar as fotos e mapas em anexo para visualizar melhor a descrição etnográfica.

Ainda sobre o festival Yawa, o quarto capítulo expõe o ponto de vista nativo a partir das entrevistas e conversas sobre o evento ao longo da pesquisa de campo. Apresento a multiplicidade de significados que se agregam ao festival e a revitalização da cultura. Em seguida exponho os perfis dos visitantes, sua relação com os indígenas, os Yawanawa e a floresta Amazônica e por quais meios souberam e se motivaram a participar do festival Yawa. Dessa exposição busca-se compreender a semântica que dá suporte a relação entre brancos e indígenas no contexto em questão e o papel da ayahuasca nesses encontros, bebida categoricamente entendida como enteógena.

O quinto capítulo aborda as dinâmicas de concepção e produção coletiva da “revitalização dos modos tradicionais” enquanto fenômeno que se estrutura num eixo ético-estético. Este processo tem seu cerne em lideranças nativas engajadas em envolver seus parentes com as práticas

tradicionais de cura, a formação, a reformulação de rituais e práticas o uso de ornamentos e pinturas corporais e o registro de sua memória. Tal conjuntura, associada as atuais relações interétnicas, transcendem a reprodução de artefatos ou a performance ritual , conformando na realidade mudanças na sociabilidade e subjetividade nativa.

Retomando os capítulos anteriores, o sexto capítulo busca sobretudo a convergência da pesquisa em questão com a reflexão teórica consagrada na antropologia acerca das relações interétnicas, da identidade e da cultura. Entre citações e comentários busco as confluências e singularidades da pesquisa com outras da mesma área.

Capítulo 1- Etnologia e História

1.1 Une “nebuleuse compacte”

Estas páginas iniciais são dedicadas a uma exposição do contexto amazônico e sociocultural do grupo etno-linguístico Pano do qual os Yawanawa são parte. Esta se faz necessária e é elaborada com intenção de favorecer uma linha de argumentação para a compreensão das questões centrais deste trabalho, estas sendo as interseções entre as relações interétnicas e a cultura, categorias que serão compreendidas a partir das evidências empíricas da pesquisa em questão.

Desde já desperta a atenção o fato de que não são apenas nas características ditas de maneira simplista “culturais” que os Yawanawa se assemelham a seus vizinhos de mesma origem. No caso do Acre povos como os Huni Kuin, os Poyanawa, os Machineri e outros já desaparecidos vivenciaram circunstâncias históricas semelhantes com a exploração da seringa e posteriormente na luta por direitos. Em 2011 os Huni Kuin do Jordão iniciaram também um festival de cultura “Xina Bena – Novo Tempo” e em 2015 houve o “Ruati vai”, festival Katukina.

Em território peruano, os Shipíbo já estão a mais tempo se relacionando com as pessoas ávidas pelo curandeirismo e xamanismo nativo, existindo na atualidade um número expressivo de grupos atuando na recepção desses buscadores.²

A intenção dessa observação é ressaltar a compreensão de como os possíveis elementos “estruturantes” da experiência histórica de um povo se relacionam com seu processo histórico.³ Ainda assim é necessário deixar claro que a partir dessa exposição não se subentenda que a intenção é considerar as formas culturais “prescritivas”, determinantes da ação do grupo e dos indivíduos. Por isso a análise é orientada considerando o processo histórico e as relações interétnicas no passado e na atualidade. Aspectos como a centralidade da alteridade entre povos indígenas e outros são constatados pela etnologia amazônica⁴, pelos estudos Pano e pela pesquisa de campo, os argumentos adquirem forma considerando os pontos de convergência entre a amplitude conceitual desenvolvida pelos estudos etnológicos consagrados e a etnografia.

Ainda contextualizando vale salientar que o Acre está entre as últimas regiões a serem incorporadas ao território nacional e que, fora os escritos do Padre Tastevin e Capistrano de Abreu, pouco se sabia sobre as etnias que vivem na “região que se estende do rio Purus até o Javari,

² Losonczy e Mesturini (2010), Labate (2011, 2014) e Winkelman (2005).

³ Como descrito por Marshall Shalins (1997,1999)

⁴ Naveira (1999), Viveiros de Castro, McCallum (2002) Vilaça (2000) Keifenheim (1990)

fronteira com Peru, particularmente no que trata da bacia do médio e baixo Juruá e dos rios intermediários entre este e a bacia do Ucayali” (Reesink, 1995, p.1). Este fato pode ser confirmado também pelas datas das pesquisas na compilação dos estudos Pano “Kirinkobaon Kirika” desenvolvida por Erikson, Ph., B. Illius, K. Kensinger e M. S. de Aguiar (1994), três anos após o 47º congresso dos americanistas onde ocorreu o primeiro simpósio de “Panologia”. As primeiras pesquisas antropológicas foram realizadas ao longo da década de 80 havendo um aumento significativo de pesquisadores na área ao longo das décadas seguintes.

Ainda que os estudos sejam das últimas décadas os primeiros encontros de povos Pano com os espanhóis ocorreram no Ucayali ainda em meados do século XVI. Segundo Erikson o nome Pano é proveniente de um dos ramos dos Shetebo que juntamente com os Shipibo e Conibo habitavam o baixo Ucayali e que compõem os primeiros a conviverem com a dominação espanhola.⁵ Já nesse tempo a língua e costumes serviram de modelo para os colonizadores reconhecerem os outros grupos da região (ERIKSON, 1996, p.38).

Diferentemente do caso dos grandes grupos linguísticos amazônicos (Tupi, Carib, Arawak e Jê) que ocuparam regiões além das fronteiras amazônicas e dos pequenos grupos linguísticos isolados, a família etnolinguística Pano se assemelha mais aos grupos Tukano, Jivaro, Yanomami por seu tamanho, uniformidade linguística, territorial e cultural. Os Pano se localizam entre as regiões do Peru, Bolívia e Brasil ao longo de “uma área quase ininterrupta que se estende praticamente do alto Solimões (5°S) até o alto Purus (10°S). Indo de oeste para leste encontram-se Pano desde o Ucayali e seus afluentes da margem esquerda (75°S) até as cabeceiras do Javari, do Juruá e do Purus”. (ERIKSON, 1994, p.239)

Há povos Pano também na região de fronteira entre Rondônia e Bolívia (Kaxarari, Karipuna, Chacobo e Pacaguara). Esta área sendo continuamente ocupada por cerca de dois mil anos, apesar de inúmeras pressões externas de origem Tupi, Arawak, Andina e posteriormente colonial (MYERS 1988, apud ERIKSON, 1993). Possivelmente a grande diversidade de grupos que ocupam essas regiões seriam descendentes de várias migrações saídas da região próxima ao rio Beni e ao Guaporé em direção ao Ucayali, iniciadas por volta de 100-300 A.C..

Lathrap et alii (1985, p.61.) supõem que as ondas de migração Pano ocorriam concomitante a expansão dos “Arawak Maipuran da região de Mojos”. as migrações seguintes levavam também

5 “É provável que o nome 'Pano' seja a denominação da espécie de tatu gigante *Priodontes Maximus* (TESSMAN, 1999:58). De fato, o tatu-canastra, como é conhecido popularmente, recebe o nome de *panu* em Yawanawá. (SOUZA, 2013, p. 46).

inovações técnicas que confirmam contato com os Guaranis no Guaporé. Estima-se que entre 700-800 D.C. povos Arawak também passaram a migrar para região do Ucayali que até então tinha como soberanos os grupos Pano. Povos Tupi possivelmente chegaram ao Ucayali a partir de 1300. Assim a região do Ucayali foi palco de guerras e trocas de elementos culturais onde prevaleceram às distinções étnicas favorecendo a continuidade e formação de uma especificidade cultural Pano para região que se diferencia de outros grupos. Segundo Erikson, a ocupação continua desse território caracterizada pelo longo tempo de soberania desses grupos Pano sobre a região contribuiu para o aumento demográfico e a coesão entre cultura, território e língua.

Além das proximidades linguísticas e territoriais as etnias Pano se destacam pela proximidade cultural. Erikson destaca a particularidade do sistema de parentesco predominante entre os Pano de tipo *karia*, incomum na América. Se destaca também as guerras e alianças, o estilo de habitação coletiva (*shuhu*, *shobo*), as concepções acerca da construção social do corpo associada a alimentos entre doce e amargo, o uso do veneno do *kambô* associado a fortalecimento do caçador e no complexo xamânico destaca-se o uso do tabaco e da ayahuasca.⁶ Existe também como característica comum de alguns grupos da região do Alto Purus e do Ucayali (Kaxinawa, Shipibo Marubo) a figura do “Inka”⁷ nos mitos e nas histórias devido as relações que esses possuíram com esta etnia que não se sabe ao certo quando, mas é evidenciada pela presença machados de metal, técnicas de tecelagem, música, sistemas de medidas e empréstimos linguísticos (ERIKSON, 1994).

Essa relativa homogeneidade linguística, territorial e cultural também se expressa em outros espaços culturais estruturantes da experiência. É comum nas sociedades Pano que as relações de alteridade sejam centrais na reprodução do social.

Pesquisas em etnologia Pano (Calávia, 2002, Townlsey 1986, Erickson 1996, Keifenheim 1990) esclarecem a noção nativa de “nawa” e a codificação que esta representa nos contextos que centralizam a alteridade, algo comum entre esses povos. Nawa é um termo polisêmico, adquire seu sentido de acordo com o referente e circunstâncias. Quando junto a um dos pré-fixos que ditam os nomes das etnias Pano, sejam eles etnônimos ou não, adquirem o significado de povo; *Yawanawa* (povo da queixada), mas quando desprovido de qualquer nome pode ser entendida como estrangeiro, aquele que é parte de outro grupo.⁸ Erikson (1996, p.79) atesta que “Nawa” ocasionalmente aparece em subdivisões internas através do uso de nomes compostos com o

⁶ Que também corroboram o artigo consagrado a cerca do corpo ameríndio de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979).

⁷ Uma reflexão atual e detalhada acerca deste tópico pode ser vista em Calavia (2000), McCalumm (2002), Mellati (1989).

morfema por uma das metades exogâmicas que representa e desempenha o papel de “nawa”. Nesse sistema de metades, cotidianamente e ritualmente um dos grupos de intercasamento representa o estrangeiro, sublimado pelo matrimônio. O termo assim afirma um elo entre nós e eles, entre o outro e si, desde os mais próximos aos grupos mais distantes. Dessa forma, a categoria “nawa” enquanto “estrangeiro” também é estendida a povos de outras origens como Tupi, Arawak e passou a designar os colonizadores, o que insere os mesmos dentro do contexto de interações preexistentes, como estrangeiro, mas ainda assim “nawa”. Considerando essas características Erikson propôs que “Par bien des aspects, le concept de nawa (toute comme celui d’utsi) connote non seulement celui d’indispensable antagoniste, mais sert encore à l’autoréférenciation. Il s’agit non seulement de s’accaparer les qualités de “l’autre”, mais encore de s’y retrouver (ERIKSON, 1996, p. 79)”.

Principalmente antes da chegada dos colonizadores, as guerras e grandes festividades favoreciam também a reprodução e renovação das relações locais entre povos vizinhos e conseqüentemente do parentesco e da política nativa. Como consta em Iglesias (2008, p.202) essas festas “eram momentos importantes de reafirmação de alianças políticas e matrimoniais, e de intercâmbio de bens e conhecimentos, entre os vários grupos que viviam, e se visitavam, nos rios Liberdade, Gregório e Tarauacá, mas também ocasiões nas quais se reavivam e eclodiam conflitos, motivados por intrigas, vinganças, emboscadas, envenenamentos e roubos de mulheres. Como ouvi em campo, um povo com quem se trocavam parentes e eram aliados em guerras podia, por ocasião de acusações de feitiçaria em uma festividade, se tornarem inimigos.

Com os quais se tinha aliança é comum a troca de esposas e o respeito mútuo aos espaços de cada grupo, festas conjuntas entre aliados reuniam vários grupos da região, entretanto, entre os inimigos a hostilidade guerreira predominava, sendo suas táticas de guerra utilizadas por brasileiros e peruanos, seringalistas e caucheiros. Em invasões repentinas atacavam-se os homens e rapturavam crianças e mulheres que seriam depois tomadas como esposas, incorporando também o inimigo ao grupo.⁹ A aliança entre povos podia se tornar conflito por acusações de envenenamento e rivalidade entre chefes, algumas vezes nos encontros festivos entre os grupos. Ainda assim, independente dos conflitos anteriores os descendentes reconhecem sua origem, recordam “tenho sangue Yawanawa e Iskunawa”.¹⁰

⁸ Na memória Yawanawa a escolha do nome do grupo como Yawanwa teria provindo de Antonio Luiz, que quando chefe, entre afirmar a descendência Ushunawa e Yawanawa teria escolhido a segunda.

⁹ As correrias feitas pelos patrões seringalistas e caucheiros tinham estratégia semelhante a dos indígenas, com a diferença dos objetivos a serem alcançados por cada uma. Os indígenas aprisionados pelos brancos eram frequentemente vendidos nos seringais e vialrejos próximos. A tese de Iglesias (2008) reúne os detalhes da prática na região.

¹⁰ Entre os movimentos de aliança e conflito, dos matrimônios interétnicos os Yawanawa conhecem bem suas origens. Conhecem os Yawanawa “puros” havendo também matrimônios entre Yawanawa, Shāwadawa, Kāmānawa (katukina),

Logo após a chegada, seja no início da colonização no lado peruano ou mais recente pelos seringueiros, os brancos, no caso Yawanawa, também foram incluídos na categoria “nawa”, segundo eles “nawa” mais distante, não pano, não parente. A centralidade da alteridade se presentifica na história Pano em relações sociais específicas que vão desde o mais distante ao mais próximo. O termo “nawa” enquanto categoria relacional para compreensão antropológica também é enfatizado Keifenheim que propôs que (1990, p.81) “Son étude me semble particulièrement intéressante parce qu'elle permet d'éclairer, dans la problématique de l'identité et de l'altérité, les modèles relationnels au sein d'un groupe et entre les groupes Pano”.

O desenvolvimento da pesquisa corrobora as constatações de Erikson, Keifenheim, Saez, McCallum, Perez-Gil e Carid sobre o termo “nawa”. Nawa é um termo polissêmico de referência a relações que podem se estender desde o indivíduo em sua própria aldeia aos povos desconhecidos. Ao mesmo tempo é um termo diferenciador e integrativo ao apontar para coletividade Pano, reconhecendo-se como um “nawa”. Nas relações interétnicas, o termo aparece na nomeação dos grupos vizinhos que habitam um território em comum e, sejam aliados ou inimigos compartilham substâncias, por meio dos intercassamentos resultantes das dinâmicas locais de guerra e aliança. Antonio Luiz, grande cacique Yawanawa teve como esposa mulheres “de sangue” Katukina, Kaxinawa, Yawanawa e Arara.

Podemos constatar esses mesmos elementos em mitos. Entre vários povos o mito de criação estabelece uma origem em comum de todos os povos Pano o que implica a clara distinção entre eles, os povos de origem Arawak, Tupi e posteriormente os novos invasores. O mito Yawanawa *Shuvini* aponta para essa especificidade.¹¹ O personagem central, um velho caçador, mata um “nawa” e após provar o seu poder a seus parentes mostrando a cabeça e o *rëku* o velho vai dormir, pendura sua bolsa com o *rëku* e se deita. Ele escuta ruídos vindo da bolsa e quando a abre encontra uma pena que se transforma num cocar. Sairam penas de Isku (Japó), couro de Kama (onça), penas de Shawa (arara), de Ushu (garça), couro de cobra (Runu). A cada vez que ele fecha a bolsa ela volta a fazer ruídos e quando ele a abre há uma pena diferente que se transforma em um novo chapéu. Depois de repetir o processo sucessivas vezes num dado momento a bolsa cai e dela saem vários serem humanos que eram povos diferentes. Sairam os povos do japó (Iskunawa), da onça (kamanawa), da arara (Shawanawa), da garça (Ushunawa), da cobra (Rununawa) entre outros.

Iskunawa, Ushunawa, Shanenawa, Rununawa e Kaxinawa.

¹¹ O mesmo afirma Erikson (1999). Há uma versão completa do mito em Carid (1999, p 173) que em seus detalhes aponta para o perspectivismo. Presenciei uma das vezes em que Yawa contou essa história na língua nativa sendo traduzido por um parente e é praticamente idêntica a que Carid escreveu.

Entende-se pelas referências e os dados coletados em campo que vários desses povos Pano se engajavam em guerras com frequência. Essas guerras terminavam momentaneamente com a morte de guerreiros e a captura de mulheres e crianças que posteriormente seriam incorporadas ao grupo como esposas ou *mavi*.¹² As alianças promoviam matrimônios exogâmicos e a ocasional reunião de forças para fins bélicos, mas nem por isso eram duradouras. Especificamente entre os Yawanawa, em ocasião de mortes eram comuns as acusações de feitiçaria e traição, essas alianças se quebravam desencadeando guerras que promoviam a mobilidade dos grupos.

Observada essas questões Erikson (1986, p.189) define a alteridade como princípio constituinte;

En fin de compte, l'alterité (y compris la plus radicale) n'apparaît pas seulement comme idéologiquement indispensable à la perpétuation du soi; elle en est encore paradoxalement perçue comme consubstantielle. L'identité pano, non contente de se définir vis-à-vis de l'altérité (ce qui est un truisme), va jusqu'à s'édifier symboliquement à travers ce qu'on a appelé le principe d'alterité constituante.

Consideradas essas questões, a realização e a existência de si mesmo não pode acontecer sem considerar o “outro” que aqui é parte constituinte de si mesmo. Compreender a complexidade em que pode estar inscrita a relação entre identidade e alteridade nesta etnia é necessário para desenvolver uma argumentação acerca das atuais relações interétnicas entre os Yawanawa e outros “nawas”.

1.2 Os Yawanawa e a memória dos primeiros encontros

Ainda que algumas etnias Pano fossem conhecidas desde o século XVII, os povos localizados em atual território brasileiro seriam contactados apenas recentemente com o ciclo econômico da borracha. Entre meados do século XIX e ao longo do XX a colonização do território foi o principal elemento que afetou a disposição geográfica desses grupos nas regiões que foram ocupadas, seja pela fuga ou mesmo pela aliança. O contexto de guerras e alianças indica que migrações e reestruturações do quadro social já eram frequentes.

Foi da crescente exploração industrial do caucho e da borracha, por volta de 1890, com o adentramento em regiões até então pouco exploradas como a Bacia do rio Juruá, que aconteceram os primeiros contatos entre os Yawanawa e os “brancos”. O nome mais antigo na memória local é Baxico, um dos homens lembrado e temido na região por comandar extermínios de indígenas. Nas

¹² Mavi é uma pessoa sem prestígio social que deve obedecer as prerrogativas do chefe. “Mavi era como escravo”, disse Biraci.

“correrias” Baxico dizimava populações inteiras e ocasionalmente poupava mulheres e alguns homens para serem seus guardas ou capangas. Os Yawanawa e outros povos temiam a agressividade dos peruanos, tinham conhecimento de suas armas de fogo e de como atacavam os povos na região.¹³ Foi nessas circunstâncias que os Yawanawa através do seringalista brasileiro Ângelo Ferreira conheceram melhor quem eram aqueles “nawa”.

Apesar de termos a expectativa, considerando a história do contato entre populações indígena no Brasil, de que qualquer contato inicial com populações indígenas por motivos de progresso seja violento, de acordo com fontes variadas este não foi o caso para os Yawanawa. Com base na pesquisa de Aquino e Iglesias, Ribeiro (2005) apresenta um dado interessante acerca desse momento que passou a ser um marco para a definição de como se dão as relações interétnicas no momento presente. Segundo os autores, Ângelo Ferreira e Felizardo Cerqueira eram conhecidos por incorporar as populações Kaxinawá, Yawanawá, Rununawa e Iskunawa aos trabalhos do seringal em troca das mercadorias do barracão. Diferentemente da maior parte dos patrões que promoviam “correrias” contra os indígenas nas regiões de assentamento, estes evitavam o conflito e estabeleciam relações amistosas, assim ampliavam sua área de influência com os indígenas, incorporando as famílias ao trabalho do seringal. “Ângelo Ferreira também servia a outros patrões com seu contingente de “índios civilizados” na proteção dos seringueiros nordestinos contra os ataques e roubos por parte de índios ainda não contatados (papavô¹⁴) e na abertura de estradas (AQUINO; IGLESIAS, 1994)”.

Em Tastevin (CUNHA, 2009, p.187) consta que Ângelo Ferreira teria amansado,

”sobretudo Yawa-nawas (javali americano), Iskunawas (pássaro cássico amarelo) e Rununawas (jibóias) : encontram-se ainda Eskinawas (colibris), Vamunawa (vamu seria equivalente a yawa), Vuinawas (vui é o mesmo passaro que isku) e Chanes ou Chandenawas (pequeno pássaro azul) assim como escravos da tribo dos Jaminawa.

Os que me recontaram a história do contato também o confirmam como algo pacífico, sem conflitos. Entre julho e agosto, após a “friagem” os Yawanawa se dedicam a preparação dos roçados e à pesca. A baixa das chuvas, e o aumento da temperatura contribuem para reduzir as águas do rio Gregório, período que coincide com a Piracema na região. O cotidiano nesses meses é de trabalho, no preparo dos roçados e na dedicação a pesca. Foi por volta desses meses entre os anos de 1900-05

¹³ Há descrições mais detalhadas em Carid (1999) e Ribeiro (2005).

¹⁴ Etnônimo utilizado na região, majoritariamente pelos seringalistas dos rios Tarauacá e Jordão, para designar índios não contactados, “brabos”, “selvagens” que faziam saques nos seringais. Possivelmente a maior parte desses “papavô” eram grupos falantes de línguas Pano, Nisinawa, Mastanawa, Binanawa e os Amauaca das bacias do Jordão e do tarauacá (IGLESIAS, 2005).

que Ângelo Ferreira chegou pelo Gregório. Ele subiu o rio já acompanhado de vários índios de diferentes etnias (Sainawa, Iskunawa, Katukina) entre eles um Katukina que foi quem mediou o primeiro contato entre os Yawanawa. Conta a história que esse Katukina pediu imediatamente aos Yawanawa que não fizessem guerra, que Ângelo era uma pessoa boa. O chefe Yawanawa dizia que só falaria com aquele nawa se tomassem rapé juntos. Ângelo recebeu um sopro de rapé e momentos depois houve uma grande refeição.

“Depois que comeram, Ângelo Ferreira começou a falar e o rapaz Katukina traduzia. Quando o chefe falava, o rapaz fazia a tradução também. Assim se entenderam. Logo o povo indígena ficou sabendo que os homens brancos que estavam matando seu povo eram os caucheiros peruanos. Não eram os seringalistas e seringueiros brasileiros”. (VYNNA, OCHOA, TEIXEIRA, 2007, p. 20)

Curioso é que até então, pelos relatos e escritos, parece que os Yawanawa tinham todos os novos “outros” como inimigos. É a partir desse encontro que se definem os “peruanos do caucho” como inimigos e os brasileiros, Ângelo e os seus, como possíveis aliados. Em relação aos peruanos os Yawanawa se articulam com seus vizinhos e aliados, os Rununawa, para acabar com os peruanos do Baxico (VYNNA, OCHOA, TEIXEIRA, 2007, p.21). Desde então os Yawanawa não se afastaram dos brasileiros e de acordo com as fontes não possuem históricos de conflito violento com o grupo.¹⁵

A história continua com Ângelo Ferreira recebendo de presente uma criança (não ficou claro se Yawanawa ou Iskunawa) que foi para a cidade, aprendeu português e quando se tornou adulto passou a ser o chefe dos Yawanawa e mediador das relações com o patrão. Aquino e Iglesias, indicam que a atuação de Ângelo Ferreira na região se deu entre 1905 e 1909, quando foi assassinado por capangas de Alto Furtado (Aquino e Iglesias, 1992, p.9). Em seguida aquela região passou a ser de Abel Pinheiro. Mesmo com a mudança de patrões, João Txima continuou intermediando a relação, nesse momento surge uma figura central na memória Yawanawa, Iva Sthivo, conhecido também como Antônio Luiz.

Antônio Luiz era filho de uma Yawanawa com um Ushunawa que havia sido capturado ainda criança em um conflito épico da história Yawanawa. Apesar do pouco prestígio social por ser filho de um *mavi*, desde muito jovem Iva Sthivo conquistou o prestígio por possuir uma habilidade distinta para o que se esperava de um jovem de sua idade.

¹⁵ O grupo frequentemente mudava a localização da moradia e evitava as proximidades dos rios principais. Teriam se fixado nessa localidade do Gregório após esses contatos.

Houve desavenças entre a família de Iva Sthivo e João Txima relativas ao acesso aos bens. Antônio Luiz se juntou com alguns primos para formar um grupo de trabalho por conta própria. Na memória Yawanawa esse ocorrido acontece pouco antes da morte de João Txima e depois expulsão de Abel Pinheiro do seringal Marinha pelos “capangas dos cariocas”¹⁶, seringal que posteriormente seria chamado de Caxinauá.¹⁷

Percebendo a chegada desses novos brancos Iva Sthivo e seu primo observaram os recém-chegados por alguns dias. Caçaram animal de porte, foram até o local em que estavam os brancos e deixaram o alimento que foi retribuído por utensílios dos brancos imediatamente apreciados. A aliança entre Iva Sthivo e Antônio Carioca se iniciou. Os familiares de Antônio Luiz o seguiram e abriram a aldeia próxima ao seringal Caxinauá, localidade onde até recentemente viviam os Yawanawa.

A partir de então a relação dos Yawanawa com os “brancos Nawa” se perpetuou. Sempre mediados por Antônio Luiz os indígenas se reuniam para realizar abertura e limpeza de ramais, de estradas de seringa e roçados para o patrão. Os serviços eram pagos em mercadorias como terçados, machados, querosene, espingardas e eram consideradas trocas justas.

As negociações entre Antônio Luiz e Antônio Carioca são relatadas sempre como pacíficas e respeitadas pelos Yawanawa e pelos seringueiros que seguiam as prerrogativas de seus chefes. Se haviam desavenças eram entre pessoas e não os grupos e que enquanto Iva Sthivo foi vivo os patrões o respeitavam e resolviam os negócios com ele, “ele era tratado como cacique pelos nawa”, disse um interlocutor. Dessas negociações surgiu uma aliança entre os dois chefes, Antônio Luiz chegou a ir inclusive a Manaus com o Carioca para vender toras de aguano em troca de bens domésticos úteis à vida na floresta. Foi também batizado de Antônio Luiz pelo rito católico tendo como padrinho Antonio Carioca. É uma pessoa reverenciada e recordada como um exemplo pela sua capacidade de liderança, por ser um excelente caçador, por ter garantido a sobrevivência de seu povo e ser conhecedor das plantas e do mundo espiritual.¹⁸

Era considerado um *homem completo*, ao mesmo tempo *shanaihu* (líder), *xinaya* (rezador), e conhecedor das ervas e seus diversos usos - que não se limitam exclusivamente ao terapêutico -, e constituiu-se num agente muito ativo na formação da maioria dos especialistas em saberes esotéricos que existem no grupo atualmente (PERES-GIL, 1999, p 23)

¹⁶ (Idem, p. 23)

¹⁷ Ribeiro (2005, p.112) supõem que tenha ocorrido entre 1910-1915.

¹⁸ Erikson fala sobre o acúmulo de funções observando que seria comum aos pano a separação das funções chefe-especialista religioso em famílias proeminentes do grupos em torno das quais as relações de parentesco se reproduzem. Entre os Yawanawa o acúmulo dos papéis vem se repetindo a três gerações.

Seguindo o que indica os relatos coletados em campo e pesquisas anteriores, por um longo período de aproximadamente 65 anos as interações com os brasileiros foram amistosas. Inclusive surpreende o apadrinhamento de Iva Sthivo e sua aliança com Antônio Carioca, a ênfase no respeito mútuo que havia. Havia forrós entre os seringueiros, *saiti* entre os indígenas. Ocasionalmente festividades reuniam os dois grupos, dessas se diz que Antônio Luiz requisitava que os homens deixassem suas armas com ele, o que todos atendiam evitando assim conflitos desastrosos. Com o trabalho para Antônio Carioca, ele negociava os serviços ao ponto de conquistar um rebanho de gado e produzir farinha. Conta-se também que Antonio Luiz reunia seringueiros que por alguma razão desempregados e sem ter como subsistir passavam a trabalhar para a liderança indígena, produzindo açúcar mascavo, cuidando dos roçados e caçando.

1.3 Mudanças - “O Tempo do Barracão”

Com as sucessivas quedas do valor econômico da borracha os Cariocas abandonaram a produção em 1968, venderam o seringal Caxinauá a Pedro Correia que em seguida vendeu a Altevi Leal que passou a arrendar as terras.¹⁹ A diminuição da mão de obra disponível para a extração da borracha acarretou em mudanças nas relações entre o grupo e os seringueiros. Os Yawanawa, “índios amansado” na perspectiva dos gerentes, passaram a ser “recrutados” para trabalhos independentes, como seringueiros. Para os indígenas ao que parece, essa também era a única opção que restava para adquirir os bens que há mais de 50 anos já faziam parte da vida cotidiana dos Yawanawa. Pouco tempo depois de estar em posse de Altevi Leal a constante queda do valor econômico da borracha favoreceu o abandono da atividade e a venda de terras na região do Acre, agora povoada ao longo das décadas anteriores por causa da mesma razão econômica. Altevi que era um dos maiores proprietários de terra do mundo deixou de arrendar os seringais da região vendendo à Paranacre em 1974, ano também do falecimento de Antônio Luiz e da sua substituição na chefia pelo seu filho primogênito Raimundo Luiz.

Entre outros compradores dos 70 seringais de Altevi, estava uma empresa pecuarista e madeireira do Paraná, a Paranacre, que comprou 450 mil hectares de terra abrangendo os

¹⁹ Na realidade a queda do valor econômico da borracha brasileira foi nas primeiras décadas de exploração, mas conjunturas políticas favoreceram a permanência de brasileiros no negócio. “O boom sul-americano da borracha despencou em 1912, quando a Amazônia perdeu sua posição privilegiada no mercado. Trinta e sei anos antes, um inglês chamado Henry Wickham tinha contrabandeado para fora do Brasil sementes de *Hevea brasiliensis*, a espécie mais popular de seringueira da Amazônia. Essas sementes foram então cultivadas em Kew Gardens, e os britânicos acabaram plantando-as também na Malásia, de clima tropical. Ali, longe de seus inimigos naturais, as árvores puderam ser plantadas em fileiras, sem receio nenhum de que uma praga pudesse destruir toda a sua produção, como provavelmente teria acontecido na América do Sul. Além disso, a força de trabalho na Malásia era não apenas barata, mas prontamente disponível, e controlada com muito mais facilidade. Foi tão bem-sucedida a transplantação de árvores da borracha para o Extremo Oriente que em 1913 a Malásia e o Ceilão estavam produzindo tanta borracha quanto a Amazônia” (Millard, 2007, p.302). A eclosão da segunda guerra mundial, o controle japonês sobre a Malásia e os incentivos governamentais para a exploração da borracha foi que mantiveram a atividade econômica na região (Dean, 1989).

rios Tarauacá, Gregório e Acuráua, até suas cabeceiras, instalando sua sede no São Vicente, local onde a BR 364 corta o rio Gregório. (Ribeiro, 2005, p.157)

Além dos conflitos com os “gerentes”, aconteceram mudanças significativas nas relações de trabalho. Se antes eram mediadas pelo líder, a partir de então se tornaram individuais ocasionando a mudança de muitas famílias Yawanawa que se dispersaram pelas redondezas em busca de colocações mais produtivas, o que certamente influenciou na vida social. Raimundo Luiz, Tuin Kuru em Yawanawa, substituiu seu pai como cacique. Por acaso durante a abertura de um roçado comunitário pude ouvir as qualidades de um bom cacique, participei de conversas em que se falou do papel da liderança, onde havia interlocutores proeminentes nas decisões coletivas da aldeia.

O exemplo paradigmático é com certeza Antonio Luiz. Como disse um interlocutor, ser *shaneihu* implica ter excelente desempenho em vários campos da cultura Yawanawa. Antônio Luiz, além da habilidade de caçador implacável era um especialista espiritual, considerado um bom conselheiro, organizava e conduzia os trabalhos comunitários engajando os parentes, garantia a resolução de conflitos entre famílias, coordenava os debates acerca dos rumos do grupo com talento e nas circunstâncias dadas, conduzia as famílias para prosperidade.

O “velho” Raimundo como também é lembrado, possuía essas qualidades e também foi iniciado nos conhecimentos espirituais pelo seu pai. O momento que assumiu o papel de *shaneihu* coincidiu com as mudanças, os patrões agora eram gerentes e cada um trabalharia por si. Nas décadas anteriores a incorporação de bens vindos com a economia da borracha como espingardas, munição, sal, ferramentas velas e fósforos se tornaram essenciais. Obter esses itens que haviam sido incorporados a gerações era imprescindível. Segundo os Yawanawa, o novo modo de relações diretas, sem a mediação do líder e a série de imposições que a Paranaque impusera afetaram a coesão do grupo. Por isso quando se referem a esse período o chamam de “escravidão”.

1.3.1 Missionários

Como seu pai, Tuin Kuru buscava formar alianças com os brancos, mas os novos patrões dessa vez eram violentos. Eram comumente chamados de “caboclos” ou “seringueiros” constantes alvos de depreciação. Alguns anos antes da morte de Antonio Luiz, em 74, Tuin Kuru havia conhecido missionários em uma aldeia vizinha e após observá-los os convidou para se aproximar de seu grupo. Aos poucos eles se aproximaram até que estabeleceram um posto na localidade. Para os Yawanawa que eram crianças naquele tempo prevalece a visão da atuação missionária ligada não só predicação religiosa mas também aos tratamentos, o ensino, alfabetização no português e recursos.

Os primeiros missionários foram “Zé Mineiro, Cláudio e Gérson, se instalaram no Kaxinawá enquanto Davi, outro missionário, residia no Sete Estrelas”. Estes pastores evangélicos brasileiros conviveram com a tribo, a partir dos anos setenta, residindo no seringal Caxinauá, “jogando futebol, falando inglês e pregando a bíblia”. Foram seguidos dos americanos Miguel, Estevão e Zé Praxedes (sic), da Missão Novas Tribos do Brasil e Asas do Socorro que a Paranacre introduziu na aldeia (RIBEIRO, 2005, p.160) . Se puseram a comercializar a borracha no seringal Caxinauá e no Sete Estrelas assim como a utilizar a mão de obra indígena nos trabalhos gerais da missão, pagando-os basicamente com os produtos utilizados no cotidiano. A atuação dos dois grupos ficou registrada de formas diferentes na memória de alguns nativos. Algumas pessoas me informaram que os brasileiros eram diferentes dos “americanos”, bondosos, brincalhões, inclusive caçavam juntos aos indígenas, emprestavam suas ferramentas, “estavam interessados em aprender sua cultura”.

Os brasileiros eram bons txai, até emprestavam espingarda e iam caçar e pescar com agente. Falavam nossa língua, chamávamos eles de *kuka*²⁰ e eles nos tratavam de *pia*. Não pediam para trabalhar para eles. **Zé Gomes**

Agente fala dos missionários mas nem todo missionário é igual. Os brasileiros eram muito bom pra nós. Traziam remédios, cuidavam de nós e nos respeitavam. Agente fala de “missionário” mas nem todo eles são iguais. **Nane**

Na atualidade e a partir dos relatos coletados, a recordação dos missionários da MNTB enfatizava a repressão e o preconceito a que foram alvo.”Nesse tempo as coisas não eram como hoje txai”, os missionários criticavam muito nossos costumes, nossas festas.” Diziam que éramos atrasados e que vivíamos com dificuldades porque não conhecíamos deus”. “Tudo que agente fazia era do diabo, nossa língua, nosso *saiti*²¹, nossos *kēnes*²², nossas brincadeiras”.

Os missionários se diferenciam dos seringueiros não apenas pela atividade desempenhada ou nacionalidade. Em contraste com os seringueiros lembrados por ironizar seus costumes e hábitos no cotidiano, os “missionários americanos” são descritos como reclusos, autoritários, a todo instante fazendo a predicação moral e condenando suas práticas. Eram mais próximos do patrão no sentido de que eram fonte de recursos muito desejados na floresta, mas mediante a troca.

Apesar de a missão ser beneficente quando questionei como era o convívio com os missionários recordavam de que para tudo que eles faziam eram necessárias trocas. Sal, munição

²⁰ *Kuka* é o termo de referência para o irmão da mãe e *pia* se refere ao sobrinho.

²¹ A palavra nomeia o conjunto de cantos e a dança circular feita no terreiro com a coordenação de um cantor. Será melhor contextualizado nos capítulos seguintes.

²² Traduzidos como “grafia” o termo se refere as formas e padrões de alguns animais como peixes, insetos e a jiboia. A pintura corporal é feita com *kene*, bem como os novos artesanatos em miçangas. Há mais detalhes nos capítulos quatro e cinco.

remédios, e outros bens vinham de ou exigiria posteriormente pescar, caçar, colher, roçar, trabalhar para os missionários.

Suas casas ficavam do outro lado do rio e de lá acompanhavam a movimentação na aldeia. Quando acontecia um *saiti* a noite, no dia seguinte quando alguém os visitava a primeira pergunta era se essa pessoa estava “naquela bagunça, fazendo as coisas do satanás”. Alguns me disseram que com eles era mais difícil que os patrões, recordam que não recebiam nada dos missionários que não fosse uma troca. Quando doentes recorriam aos religiosos que ofereciam os remédios com a condição de que quando o enfermo estivesse melhor viesse capinar ao redor de sua casa, fornecesse comida ou qualquer outro serviço, além de falar da necessidade de estar presente no culto, de falar o português e de rejeitar o que era do diabo e aceitar a deus. Com os missionários alguns indígenas aprenderam a ler, escrever, obtiveram conhecimentos que lhes foram decisivos na chegada aos centros urbanos.

Esses mais de 18 anos ininterruptos de atuação missionária são considerados por várias lideranças como os mais prejudiciais para seu povo, sua cultura. Os mariris eram cada vez mais raros, os Yawanawa não se enfeitavam mais, o prestígio e o auxílio dos especialistas era desprezado e diminuía. A mudança nas relações sociais para obtenção de recursos, a não centralização das decisões, a dispersão pelo território e o trabalho missionário formavam o principal contexto das relações interétnicas Yawanawa.

1.4 Outros “nawa”

Enquanto no “seringal Caxinauá” esse era o contexto, na cidade de Rio Branco havia sido fundada em 1979 a Comissão pro Índio- Acre (CPI-AC) , instituição decisiva na afirmação e luta pelos direitos indígenas principalmente dos povos localizados na região acreana. Dentre as tarefas desenvolvidas pelo CPI estavam como principais objetivos o mapeamento das povoações indígenas da região e a criação da articulação sociopolítica pela garantia de seus direitos e território reconhecidos constitucionalmente. Uma instituição chave que por si só já é uma afirmação das mudanças que ocorriam na sociedade e na política indigenista, tema que será retomado adiante. Com apoio do BNDES, da OXFAM e outras fontes de recursos o CPI promoveu encontros entre lideranças para debates da questão indígena, criou cursos de formação para professores e agentes de saúde indígenas que passaram a ser ofertados com regularidade, impulsionou a criação de materiais didáticos e o registro escrito e audiovisual dos povos indígenas. Além disso ajudou na criação de cooperativas entre os indígenas com o intuito de firmar a autonomia indígena em contraposição ao processo histórico de imposição e exploração. Atualmente a educação indígena no Acre possui sua

gerência independente das modalidades de ensino tradicionais e surgiu justamente do trabalho desenvolvido pelo CPI-AC.

Terri Aquino, um dos fundadores e ativistas do CPI-AC mapeava a presença dos povos indígenas na região do Juruá e visitou o seringal Caxinauá. Em contato com as lideranças locais, se informou sobre o contexto em que viviam e sua relação com os patrões. O “txai Terri” informou a Raimundo Luiz sobre a FUNAI e os direitos indígenas dizendo que eles não tinham de viver daquela maneira. Também fez uma entrevista que foi utilizada para denunciar os abusos da empresa e as condições em que os indígenas viviam.

A chefia de Raimundo Luiz foi recordada pelas grandes mudanças, pelo conhecimento das questões políticas e de quem são os “caciques” dos “nawa”. Foi sob a condução dele que começaram a ter conhecimento do que eram direitos indígenas, os primeiros contatos com a FUNAI, a busca por reconhecimento do território, e o conhecimento e participação da causa que era dos “índios do Brasil”. Raimundo Luiz é o primeiro a ir a Brasília, conhecer outras lideranças indígenas e aprender mais sobre esse desconhecido. No início dessas mudanças insere nesse novo ambiente dois jovens, Biraci e Sales, enviando-os para a cidade para estudar com religiosos, momento em que a convivência com os centros urbanos se torna mais recorrente.

Esses jovens Yawanawa deram continuidade a luta por direitos, Participaram das reuniões do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e do CPI (VYNNA, OCHOA, TEIXEIRA, p.40) , se informaram sobre a legislação indígena e usaram o conhecimento adquirido para defender seus direitos. Em 83, a T.I. é identificada pela FUNAI e com apoio das instituições já mencionadas os Yawanawa junto com os Katukina expulsaram os seringueiros e patrões dos “seringais Caxinauá e Sete Estrelas”. A terra foi demarcada em 1984.²³ A década de 80 marca a intensificação das relações entre Yawanawa e de tantos outros povos com instituições locais e nacionais de apoio aos indígenas.

Estar libertos dos patrões implicava uma nova problemática; obter os recursos já incorporados a cultura Yawanawa que chegavam apenas através do intercambio de serviços. Como foi descrito, as relações com os patrões e as mudanças na forma de organização de trabalho indígena foram influenciadas por dinâmicas sociais decorrentes declínio do poder econômico da borracha brasileira. Os Yawanawa, agora livres dos patrões se deram conta de que aquela atividade não podia mais ser a fonte de acesso aos recursos que eles próprios não podiam produzir. As relações interétnicas das últimas décadas introduziram novas formas de lidar com o trabalho e a aquisição de

23 Lembrada por muitos Yawanawa como “a primeira T.I. delimitada no estado do Acre”.

bens que sem dúvida influenciaram o modo com que se davam as relações de trabalho e organização social entre os Yawanawa.²⁴

Com o auxílio de seu tio, Biraci que havia ido a cidade há alguns anos e passou a buscar novas formas de sustento para seu povo numa conjuntura econômica problemática de acesso a recursos. Ao passo que as atividades econômicas com as quais os Yawanawa se engajaram mudam para os projetos de parceria (FUNAI, AVEDA, Couro Vegetal), Biraci, pela escolha de seu tio, se torna *Shaneihu*.

1.5 Biraci Brasil

A trajetória de Biraci evidencia vários aspectos de como a lógica nativa Yawanawa, do parentesco e da organização social cofluem com a inserção no movimento indígena contemporâneo e o início do “renascimento cultural”. Nos auxilia a entender como a lógica nativa, de qualquer povo, incorpora as novidades numa semântica própria, respondendo as dinâmicas históricas a partir de indivíduos e forças de organização social.

Atualmente Biraci movimenta-se entre a terra indígena, Tarauacá e a capital acreana. Quando está na aldeia é engajado na organização de pescarias coletivas, roçados comunitários, construções, assembleias e na resolução de possíveis desavenças internas. Além disso faz os discursos matinais, momento que maior parte dos representantes das famílias se reúnem em sua casa, fazem uma refeição e dialogam sobre os assuntos “em pauta”. Por ser um bom viajante entre esses mundos Biraci possibilita também o acesso a informações do mundo de fora contando as novidades de possíveis parcerias, questões ligadas ao estado do Acre e os infortúnios na política brasileira que afetam diretamente a aldeia. Quando está na cidade Biraci está sempre resolvendo algo, conserto de botes, mercadorias para abastecer a cooperativa, ferramentas para trabalho na aldeia ou questões mais burocráticas relacionadas ao festival ou políticas governamentais. Biraci é muito respeitado por seus parentes que reconhecem seus esforços em fazer o melhor e se há desavenças não são tão expressivas quanto o contrário. As informações sobre o *Shaneihu* vieram dele mesmo e de conversas com várias pessoas, crianças, jovens, adultos de graus de parentesco diferentes.

²⁴ Este é um dos temas centrais da pesquisa de Ribeiro (2005) que focaliza as relações entre os Yawanawa e a empresa AVEDA e as contextualiza em aspectos históricos da formação do que se convencionou chamar de “movimento indígena”. A inserção das novas formas de relação produtiva foram reelaboradas dentro do sistema de organização social pré-existente. Percebe-se pela afirmação de Raimundo Luiz ao propor que um grande *shaneihu* deve garantir a aquisição de projetos e por novas dinâmicas que emergiram na aldeia com indígenas que passaram a ser assalariados em funções diversas como agentes de saúde, florestais ou professores adquirindo proeminência social e na opinião pública.

Biraci foi o quarto filho de Tabita, irmã de Raimundo Luiz e filha predileta de Antônio Luiz com Angélica Katukina. Permanece na memória de alguns que Tabita se distinguia de todas as filhas do *shaneihu* pois estava sempre ao lado do pai ajudando na organização de eventos que envolvia toda a aldeia, como *saiti* noturnos, pescarias e caçadas coletivas. Tabita sempre quis ter um filho homem para ajudar para ajudar seu pai, mas os três filhos que teve morreram ainda pequenos. Seu pai, reconhecido pela sabedoria, lhe disse que ela nunca criaria um filho homem, caso nascesse outro aconteceria o mesmo. Assim que Biraci nasceu a mãe o deu para Angélica criá-lo o que aproximou Biraci de seu avô. Sua mãe biológica morreu quando ainda era criança tendo convivido apenas com seus avós e pai de origem Iskunawa.²⁵

Biraci ainda cedo se destacou como caçador, conquistando mais prestígio na Aldeia desde jovem. Com a morte de seu pai decidiu visitar a aldeia Iskunawa e viajou para Feijó, nesse tempo aos Yawanawa eram chefiados por seu *kuka*²⁶ Raimundo Luiz. Quando esteve entre os Iskunawa seu primo lhe convidou para ficar na aldeia em Feijó, sugerindo que estudasse na cidade de Feijó como alguns já faziam. Antes mesmo de começar a estudar seu *kuka* o visitou e lhe propôs que retornasse a aldeia. Raimundo Luiz planejava enviar seu filho Sales a cidade e queria que Biraci fosse junto. Biraci voltou a aldeia no seringal Caxinauá para trabalhar cortando seringa para os patrões durante um ano. Ao findar desse ano a quantidade de material extraído não era suficiente para enviar os dois jovens e por decisão de seu *kuka* apenas Sales iria. Biraci contou que nesse momento ficou aborrecido e disse que iria embora e não retornaria a aldeia. Nesse momento Sales ficou ao lado de Biraci e disse que iria apenas se ele fosse. Acabam por ir os dois com o pouco rendimento que conseguiram. Saíram escondido observando a noite e se escondendo nos igarapés quando ouviam barulhos de pessoas ou passavam próximo das colocações de seringa onde haviam patrões.

Chegando a São Vicente venderam a borracha para marreteiros e foram caminhando até Tarauacá onde compraram passagens de ônibus para Rio Branco. Na época não havia outra opção. Em conversas com outras pessoas que fizeram o mesmo trajeto sempre surgia o quanto era difícil esse movimento até mesmo recentemente.

Em Rio Branco, seguindo a indicação que receberam, procuraram a casa do índio que oferecia abrigo a indígenas que iam a cidade. Lá o delegado da FUNAI permitiu apenas que Sales ficasse na residência, alegando que Biraci não parecia com índio, era um caboclo. Após uma discussão Biraci e Sales foram morar em uma palafita próxima a Igreja batista do bosque. Biraci foi até a congregação com indicação de seu tio e disse ser da “aldeia dos missionários”, que estava na

²⁵ Atualmente são os Shanenawa do município de Feijó

²⁶ Irmão da mãe.

cidade para estudar e trabalhar. Conseguiu um emprego de ajudante de pedreiro e pouco tempo depois foram viver na casa dos estudantes acreanos. Biraci contou que estava nessas circunstâncias quando entrou em contato com Terri que já havia passado pela aldeia Yawanawa e conversado com as lideranças sobre os direitos dos indígenas, o CPI entre outros assuntos.

Após esse contato, Biraci passou a trabalhar como entregador para o CPI, instituição que Terri presidia. Esse foi momento chave da inserção de Biraci no movimento indígena. Terri o auxiliou no conhecimento da legislação brasileira, da conjuntura relativa aos povos indígenas e o inseriu nos círculos de debates de lideranças indígenas. Em 82, ainda com 18 anos, participou do primeiro encontro de lideranças indígenas do Acre conhecendo ali vários "velhos representantes do movimento indígena", aprendeu mais sobre os direitos indígenas e o que ocorria no Brasil. Depois desse evento juntamente com Terri organizam outro encontro que viria a ser a primeira assembleia indígena do Acre, neste convidam Ailton Krenak que contribuiu para a articulação entre as etnias envolvidas.

Se aprofundando na questão indígena Biraci disse ter entendido o quanto esses religiosos haviam feito mal ao seu povo. Para Biraci o que surpreendia é que nunca haviam falado sobre os direitos indígenas de delimitação de sua terra mesmo eles próprios atuando sob conhecimento da FUNAI e junto com os patrões não informavam os Yawanawa sobre seus direitos. Biraci conta que isso impulsionou sua vontade de afastar os missionários, que agora compreendia o verdadeiro mal que o trabalho dos missionários havia feito aos indígenas.

Ao longo da década de 80 Biraci participou de vários congressos em diversos estados e países, em torno de questões relativas aos direitos indígenas, território, ecologia, proteção da Amazônia, além de atuar politicamente ligado ao Partido dos Trabalhadores. Citando uma grande variedade de eventos Biraci relata que naquela época havia um grupo de pessoas como “Apolônio Xocó, Marcos Terena, Pedro Xavante, Davi Kopenawa, Paulo Payakã” que formavam a luta indígena juntamente com Ailton Krenak.

Ainda em 88 participou da fundação da União das Nações Indígenas do Acre ocupando o cargo de presidente da associação e instituição através da qual reivindicavam as instâncias governamentais os direitos indígenas, principalmente a demarcação de terras e o atendimento médico as aldeias. Biraci Brasil esteve presente nas reivindicações por direitos indígenas participando juntamente com Ailton Krenak de encontros e conferências relacionados a causa. Tendo assumido a frente do movimento indígena no Acre, lutando junto com outros indígenas e com o apoio de Terri conseguiram a demarcação da terra indígena do rio Gregório.

Biraci associado ao PT, foi candidato a deputado federal em 86, mas “por poucos votos não foi eleito”. Voltou para a aldeia no mesmo ano e no ano seguinte assumiu o cargo de vice-delegado da FUNAI de Manaus. Se articulando com Terri conseguiu o apoio da Oxfam que doou uma quantia de sete mil dólares. Com esse dinheiro retornou a aldeia para dar a notícia aos seus parentes, conversou com Sales²⁷ e outros jovens que havia conseguido aquela quantia e que a partir dela poderiam comprar um batelão e abrir uma cantina. Também fez um discurso sobre a questão dos missionários pedindo apoio para a decisão de retirá-los da terra indígena, algo que até então não havia sido pensado, afinal seu próprio *kuka* os havia convidado e muitos pensavam que sem eles não conseguiriam ter acesso a remédios e alimentos e estariam a mercê dos patrões.

Biraci contou que a notícia da intenção de retirar os missionários de alguma forma se espalhou e houve uma reunião entre missionários e lideranças na casa da família de Raimundo Luiz, localizada próximo as margens do rio Gregório.²⁸ Os missionários, que falavam a língua com fluência, discursaram dizendo que Biraci era comunista, que isso era coisa do diabo e que levariam todos para o inferno entre outros “xingamentos que não me recordo bem”, disseram também que não teriam educação e remédios, que todos iriam morrer. Após os missionários, Biraci fez um discurso diante de todos sobre a liberdade de seu povo, que no tempo em que estavam fora tomou conhecimento das legislação brasileira, dos direitos dos indígenas, direito a terra, a saúde e educação, direitos que Biraci enfatizou bastante, nunca foram ditos pelos missionários que diziam estar ali para ajudar os indígenas.

Biraci dizia que uma das coisas que mais o impressionou é que os missionários, mesmo sabendo que os indígenas tinham direito a terra e que existia a FUNAI nunca disseram aos seus. Quando foi a cidade um dos objetivos era estudar junto aos missionários, mas logo se inteirou sobre o movimento indígena e as várias questões que o envolvia. Um momento de nossa conversa ele reproduziu seu discurso naquele momento, ele disse;

“você nunca falou pra nos que existe uma constituição do país, uma lei que chama lei 6001 que é o estatuto do índio que diz o direitos do povos indígenas do Brasil. Você nunca nos trouxe pra nos mostra .Os direito a terra, a educação, a saúde e a proteção do estado brasileiro...”

Em seguida Biraci pediu para que aqueles que fossem a favor da saída dos missionários se levantassem, ele se levantou e foi seguido pelos jovens que haviam combinado anteriormente. O velho Raimundo nesse momento ficou muito triste se retirou da casa desapontado. Os missionários

²⁷ Sales alguns anos depois se tornou funcionário da FUNAI e trabalhou com Biraci na implementação da parceria com AVEDA.

²⁸ Estávamos no local o antigo seringual caxinauá.

disseram que teriam de falar com o chefe da missão, mas Biraci disse que era um direito dos índios optar pela saída deles e solicitou que saíssem o mais rápido possível. No dia seguinte se retiraram, permanecendo a missão apenas no Sete Estrelas.²⁹

1.6 Renascimento cultural

Um dia em minhas conversas com Biraci perguntei a ele se festival seria o marco inicial do “resgate cultural”. Nesse mesmo dia, algumas horas mais tarde quando pudemos conversar ele disse que as coisas se iniciaram mesmo com a expulsão dos missionários, esse foi o primeiro passo de onde iniciaram a retomada de sua tradição. O *shaneihu*³⁰ ainda assim não deixou de recordar que a alfabetização promovida pelos missionários foi importante na sua ida para a cidade e posteriormente com a cooperativa.

A doação da OXFAM marca também o início de um novo período para os Yawanawa. Como outros indígenas que passaram a frequentar assembleias sobre a questão indígena e estar em estreito convívio com as emergentes organizações indigenistas, esse novo período pode ser caracterizado pela convivência e articulação com estas instituições nos centros urbanos e o surgimento de projetos em prol do fortalecimento dos povos indígenas.

Biraci que vivia entre a cidade e a aldeia participava de congressos, assembleias e se inteirava do que era “tudo aquilo que estava se formando ali naquele momento”, associações indígenas, cooperativas, delimitação de território, direitos indígenas, proteção da biodiversidade da Amazônia possibilidades de sustento dos seus parentes.

Na aldeia continuavam sua produção de borracha autônoma, mas sem sucesso. Devido a mudanças na economia local as relações sociais que emergiram na região e que estavam em torno dessa produção já não se mantinham. “Não havia mais compradores da nossa produção e o que a gente vendia não valia quase nada, faltava as coisas mais simples do dia a dia, estávamos muito preocupados” .

Para os indígenas, felizmente, a busca de recursos convergia com as novas possibilidades das instituições de apoio e a crescente intensificação da causa ambiental. Se afastando da produção da borracha e a procura de formas de garantir o acesso a recursos, a primeira tentativa de acordo foi com a FUNAI no final da década de 80 para a exploração da terra indígena.³¹ O projeto consistia em

29 O que não resultou no fim da relação dos Yawanawa com os missionários, que permaneceram entre os Katukina do antigo seringal Sete Estrelas até 2002 (Ribeiro, 2005,p.153). Apesar da desavença com Biraci em algumas situações críticas a pista de pouso e auxílio médico foi concedido pelos missionários ainda que com relutância e desavenças.

30 Rotineiramente traduzido como cacique. Detalhes em Perez-Gil (1999).

31 Funai e política de desenvolvimento--ta em manuela

extração de madeiras nativas e pecuária extensiva. Apesar terem aceitado o projeto houve grande pressão dos movimentos sociais locais, em especial por parte do CPI e a parceria foi desfeita. Até então Biraci passava mais tempo na cidade, obteve um cargo de chefe de posto da FUNAI e se mudou de Rio Branco para Cruzeiro de Sul. Haviam dois anos da publicação da constituição de 88, consolidava-se o movimento indígena que havia iniciado nos anos anteriores. Em Cruzeiro do Sul Antônio Macedo e Ailton Krenak buscavam institucionalizar as articulações entre lideranças indígenas e indigenistas através do Movimento dos Povos Indígenas do Vale do Juruá “de forma a conduzir recursos captados na Europa para projetos nas diferentes áreas indígenas chefiadas por lideranças com quem se afinavam (i.e. os Asheninka do Amônia, os Poyanawa, etc.)” (RIBEIRO, 2005,p.189)

Através da amizade que se fortalecia com os anos de engajamento político e o constante contato pelo MPIVJ, Ailton Krenak sugere que Biraci vá ao Rio de Janeiro para participar da Conferência das Nações Unidas para o Desenvolvimento e Meio Ambiente, especificamente de um evento paralelo chamado Parlamento da Terra que tinha presença preponderante de indígenas. O evento em si já era uma afirmação contundente das mudanças na relação entre povos indígenas do território brasileiro e a sociedade a nível global. O engajamento de setores da sociedade civil em causas ambientais e “humanas” pode ser percebido pelo aumento expressivo na década de 90 do número de instituições não governamentais com propostas como proteção da biodiversidade, em defesa dos direitos dos povos indígenas. As relações, digamos políticas, desses indígenas se expandem a nível global a partir da inserção em debates que envolviam preocupações ecológicas, a Amazônia “o pulmão do mundo” e as populações tradicionais, os povos indígenas. Sua representatividade na maioria das vezes transpõe a fronteira de seu povo, para representarem “os povos indígenas brasileiros”. Aqueles indígenas que receberam apoio da OXFAM e de outras instituições já marcavam presença na coordenação do evento, articulando sua aldeia e outros povos com a nova conjuntura das relações.

Enquanto participava das reuniões no Parlamento da Terra Biraci assistiu o discurso do presidente da AVEDA, empresa de cosméticos norte americana que procurava um pigmento natural que pudesse ser utilizado na produção de cosméticos.³² O diferencial da empresa está no seu pioneirismo tanto em acrescentar ao seu produto o rótulo de ecológico e natural como estabelecer parcerias com populações tradicionais. Ao fim da palestra Biraci se apresentou como indígena do Acre demonstrando interesse pela proposta da empresa. No ano seguinte, houveram visitas de consultores para analisar as possibilidades do plantio e a aproximação cordial entre os Yawanawa e

32 Detalhes sobre a empresa em Ribeiro (2005).

a empresa através de reuniões no Brasil e Estados Unidos. Com a mediação jurídica do MPIVJ o acordo foi selado.

O Projeto Urucum garantiu o financiamento do plantio de 30 hectares de urucum consorciado com outras espécies (pupunha, castanha, guaraná) e na compra de uma máquina beneficiadora (descachopadeira). O acordo se estendeu ainda ao fornecimento de apoio técnico e administrativo para a comercialização de sementes, controle de qualidade das sementes, embalagens, o desenvolvimento do colorau (corante alimentício) e o estudo de viabilidade da produção *in loco* de outros derivados do urucum (extração oleosa da bixina). Como veremos adiante, acabou por incluir também a construção das casas e trabalhos envolvendo a reunificação dos Yawanawá que se encontravam dispersos pelo Rio Gregório e pelas cidades de Tarauacá, Feijó, e Rio Branco. (RIBEIRO, 2005, p. 219)

Ao retornar para a aldeia Biraci convocou uma reunião propondo reunir seus familiares, todos os Yawanawa neste novo projeto que traria muitos benefícios a todas as famílias. Decidiram em seguida abrir uma nova aldeia para morar e se dedicar a essa nova atividade. Famílias que viviam no seringal Caxinauá e outros Yawanawa que viviam em localidades próximas se reuniram e iniciaram a abertura de uma nova aldeia num local onde Raimundo Luiz já havia aberto ramais no tempo dos seringais, chamado de *shawë* (jabuti) devido a presença de muitos no local. Em uma reunião escolheram o nome de Nova Esperança para aldeia afirmando a perspectiva que tinham para os próximos anos.

Há diversas decorrências da relação com a AVEDA e que são bem analisadas por Ribeiro (2005).³³ Por estar como consultora da AVEDA, trabalhando junto aos Yawanawa em todo o processo de implementação do plantio até o escoamento da produção, a autora evidencia como as dinâmicas próprias de uma população indígena em torno da organização do trabalho produtivo se reestruturam nas demandas do campo das relações interétnicas e seus desdobramentos. Ribeiro também enfatiza que essas relações entre empresas e indígenas acontecem em posições assimétricas de poder onde a demanda empresarial desconhece os possíveis desdobramentos da atividade produtiva num contexto cultural à margem dos parâmetros que pode demandar um modelo produtivo exógeno.

Ao produto vendido a AVEDA associava-se também a imagem dos indígenas ornamentados e afirmava seu compromisso com o meio ambiente e as populações tradicionais da Amazônia

³³ Além de pesquisadora Ribeiro esteve trabalhando fazendo a mediação entre a AVEDA e Yawanawa por mais de uma década.

brasileira. Essa parceria foi excelente para os Yawanawa que além de garantirem o acesso aos bens comuns realizaram muitas melhorias na infraestrutura da aldeia, formação educacional e captação de recursos por projetos posteriores.

Já iniciado o projeto com a AVEDA os Yawanawa selaram outro contrato com a empresa Couro Vegetal da Amazônia para a produção de lâminas de borracha. Esse projeto junto com os recursos advindos da parceria com a AVEDA trouxeram mudanças na reprodução das dinâmicas sociais em torno do trabalho na aldeia. Desde o início das relações produtivas com a sociedade envolvente os Yawanawa passam por redefinições nas relações de trabalho e acesso a recursos entre indígenas e brancos. Segundo relatos o acesso a recursos no tempo de Antônio Luiz era comunitário, mediado pela liderança. Num segundo momento em outras circunstâncias o trabalho e o acesso a recursos e as relações de trabalho passam a ser pela produção individual. Esses acordos são tratados por Ribeiro (2015) que enfatiza as dinâmicas que emergem da interseção entre a lógica de organização política e econômica na sociedade indígena e a economia de mercado, do branco. A autora ainda faz uma análise da inserção de empresas como a AVEDA, Body Shop entre outras no então emergente mercado do desenvolvimento sustentável.

É com os recursos advindos das novas possibilidades que o processo de resgate se fortalece. Membros da aldeia antes dispersos em localidades próximas ou que buscavam uma vida melhor na cidade passaram a se aproximar e participar no desenvolvimento dos projetos. Foram retomadas as assembleias com a condução de pessoas como Nane, Tika, Biraci e outros, em prol de um projeto de renovação da aldeia, renovação pela tradição.

Recentemente houveram desentendimentos entre o filho de Raimundo Luiz, Joaquim Taskã, e Biraci devido a organização dos trabalhos para a AVEDA e o controle dos rendimentos financeiros. Segundo Ribeiro esses desentendimentos já existiam antes entre Raimundo Luiz e Biraci devido ao acesso a recursos advindos dos projetos que na época culminaram na mudança de Raimundo Luiz para o Mutum, aldeia vizinha a Nova Esperança. Desses desentendimentos Biraci se afastou do projeto da AVEDA ficando este a cargo de Taskã que junto com outros familiares ampliaram a aldeia Mutum fundada pelo seu pai e deram continuidade ao acordo que perdura até a atualidade, porém em proporções bem menores.

A partir separação as aldeias menores ao longo do Gregório se redefiniram politicamente, Amparo ficou ao lado de Nova Esperança enquanto que Escondido, Tibúrcio, Sete Estrelas e Matrinxã se alinharam a Mutum. Acompanhando o engajamento do resgate cultural, em 2008, Taskã que já possuía experiência no CPI e no exterior fundou uma nova organização chamada Associação

Sociocultural Yawanawa (ASCY) através da qual ocorrem as articulações econômicas entre as aldeias ligadas a Mutum e as possibilidades do circuito. Taskã está a frente das articulações políticas, vivendo a maior parte do tempo na cidade. A chefia no Mutum é exercida por Mariazinha, primeira mulher cacique Yawanawa, filha de Raimundo.

As desavenças se mantiveram ao longo dos anos seguintes, recentemente as famílias se aproximaram, mas a representatividade dos grupos continua separada.³⁴ Taskã se articula com parceiros para projetos que beneficiam Mutum e suas associadas e Biraci coordena as atividades ligadas a Nova Esperança. Essa divisão é mais recente, por volta do ano 2000.

Biraci nessa disjunção iniciou-se em dietas para conhecimentos xamânicos passando pelos processos necessários para aquisição de saber e dois anos depois iniciavam o festival de cultura que viria a centralizar cada vez mais o papel da cultura Yawanawa, dentro e fora da aldeia. Em 2013 a aldeia Mutum também decidiu criar um festival anual de cultura semelhante ao que ocorre em Nova Esperança.

³⁴ Disjunções como esta já ocorriam antes; Antonio Luiz com João Txima, as desavenças que surgiram pela divisão dos bens de Antonio Luiz após sua morte e posteriormente entre Raimundo, Taskã e Biraci.

Capítulo 2- A emergência do movimento indígena e os Yawanawa

2.1 O Estado brasileiro no rio Gregório

Como exposto anteriormente, o primeiro contato Yawanawa fora os habituais patrões, seringueiros e missionários e que da início a uma longa trajetória de inserção no movimento indígena foi com Terri Aquino, na época trabalhando para o CPI-AC, instituição fundada em 1979. Antes disso relações entre os Yawanawa se desconhecia a existência de qualquer “direitos indígenas”. Segundo eles os patrões escondiam intencionalmente esse fato dos indígenas. Nos tempos mais recentes, quando a região do Gregório foi vendida a Paranacre os novos donos “não gostavam de ver os “caboclos” circulando entre os seringais”. Quando um indígena se via sozinho em uma colocação para retirar seringa estava sempre cercado por preconceitos. Em decorrência dessa situação alguns ocultavam sua origem, diziam-se “seringueiros” ou “caboclo”, um vez que em tais situações essa identidade era mais vantajosa, evitando críticas, discriminação e conflitos.

Um de meus parceiros de conversa foi Zé Gomes, um amigo que tem um excelente senso de humor, como outros Yawanawa. Conversava com ele sobre os últimos 30 anos o que correspondia a vida adulta dele e perguntava sobre as situações de preconceito que ele já havia vivido com brancos. Ele narrou com muito humor e inclusive mudando o tom de voz para imitar um branco “tipo assim txai Virgilio, você tava lá perto do barracão falando com seu primo na língua... vinha um e dizia... -ihh olha ai!!, o caboclo cortando gíria, fala direito caboclo!.. chegava um e perguntava -como é que diz cachaça na gíria caboclo?!. Contou que até recentemente estava na cidade de Tarauacá e ouviu algumas brincadeiras em um bar e que quando mais jovem... “era o tempo todo txai, quase todos nos tratavam assim o tempo todo, não davam abrigo, comida, coisa nenhuma”! No fim Zé Gomes terminou dizendo “são vocês que são diferentes mesmo txai, esse pessoal que vem aqui no festival, os amigos do Bira...”.

Os patrões ainda enganavam os indígenas no barracão vendendo produtos mais caros ou como típico da economia do seringal, os endividando. Também enganavam quando pesavam a pela de borracha e alteravam a medição das balanças.

Com certeza a situação não era fácil e a dispersão das famílias pelas áreas de colocações não favorecia aos indígenas que preferiam inclusive ocultar sua identidade. A cachaça muito apreciada por todos do seringal vem com os males que Tastevin à atribui. Incitadora de muitas discussões passou a prejudicar também os indígenas gerando a dependência e mais conflitos. Ouvi de

informantes que entre meados dos anos 70 era comum perder familiares e filhos vítimas de coqueluche, sarampo, catapora, malária e hepatite.³⁵

O que fica evidente por algumas leituras³⁶ é que, em linhas gerais, o Estado foi ineficiente na proteção dos indígenas, mesmo com a criação do SPI e da FUNAI que institucionalizariam as questões indígenas na atualidade. Essas instituições surgem numa conjuntura de pensamento subordinada à política de desenvolvimento nacional, que justamente por isso associava a questão indígena na época a necessidade de integrar o território e desenvolver o Brasil. Ao longo de sua trajetória o SPI foi parte do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, associado ao Ministério do Trabalho. Entre 1934-1939 estava integrado ao Ministério da Guerra, seu desenvolvimento era associado ao modelo integracionista e o impulso modernizador positivista propagado pela política nacional ao longo dessas décadas.

Ainda que tenha mudado a relação entre indígenas e Estado, evitando os conflitos e buscando contatos pacíficos e a proteção desses povos, a ideologia da proposta positivista de que “aos indígenas devemos levar a civilização” repercutia ainda uma postura colonial e tutelar, além das inúmeras ilegalidades intrínsecas a postura expansionista e os conflitos de interesses. Em meados de 1910 o Serviço de Proteção ao Índio era criado afirmando-se através dos ideais positivistas, o “respeito às tribos indígenas como povos que têm o direito de serem eles próprios” representava avanços na política indigenista. Bem como os ideais republicanos o SPI se opunha as formas de catequese tradicional, todavia, fundamentados na convicção progressista do positivismo, supunham a necessidade de levar o “progresso” as populações indígenas que, com o auxílio do Estado, alcançariam a civilização. Ainda reconhecendo o trabalho do órgão, o documento de fundação do SPI, o Decreto nº 8.072, expõe os indígenas como humanos ao nível de seres irracionais, inferiores e fracos e que cabe ao governo republicano guiá-los sem violência do estado de selvageria para civilização, encaminhando os primitivos nessa direção através da integração a atividades produtivas favoráveis ao desenvolvimento da nação. Consta em Melo (2011, p.406) que dentre as razões para a criação do SPI apontadas pelo Ministro da Agricultura Rodolfo Miranda era de que:

Não pode, porém a República, permanecer na imobilidade com que tem assistido, em muitos casos, ao massacre de índios e a sujeição a um regime de trabalho semelhante ao cativo, porque lhe é indiferente saber até que ponto pode coadunar-se com a lei e as responsabilidades de governo a doutrina que os colocou ao nível dos seres irracionais. Incumbe-lhe, ao contrário, velar por eles, guiá-los prudentemente, sem violência, porque, se

35 Ribeiro (2005) supõem a partir de relatos e da faixa etária da população que teriam acontecido três ondas de epidemia entre os Yawanawa.

36 Athias (2002), Ribeiro (2005), Iglesias(2008), Melo (2011).

são inferiores e fracos, mais iniludível é o dever de os defender contra os privilegiados e fortes.

Para a região que corresponde hoje ao Acre, a atuação do Estado teve início depois da ocupação, promovida inicialmente por trabalhadores extrativistas ligados a casas aviadoras sediadas em Belém e Manaus e expandida rapidamente pelo crescimento do valor econômico da borracha. A descoberta de grande quantidade de *hevea brasiliensis* na região do Alto Juruá foi o principal motivo de sua rápida ocupação. Essa região de fronteiras então indefinidas foi ocupada, atraindo grandes levadas de trabalhadores peruanos pelos afluentes do Ucayali e brasileiros pelo Juruá. Nessas circunstâncias que o Estado brasileiro cria o departamento do Alto Juruá, compreendendo a região de Cruzeiro do Sul e de Tarauacá tendo como primeiro prefeito o Coronel Thaumaturgo de Azevedo e prefeitura provisória na foz do rio Moa.

Devido aos constantes atritos entre os nativos e a expansão colonizadora que dificultava o avanço da economia da borracha, estavam entre as preocupações da Prefeitura, além do estabelecimento do poder público, o aproveitamento econômico da região e o futuro delineamento das fronteiras entre Peru e Brasil e a “proteção”, “catequese”, “pacificação ou “civilização” dos “índios”. Num contexto de “correries” realizadas por caucheiros e seringueiros e invasões e furtos nos seringais por parte dos indígenas, de acordo com Iglesias (2008, p.148), as primeiras práticas governamentais de proteção aos indígenas teriam sido iniciadas na região pelos prefeitos Thaumaturgo de Azevedo e Manuel Bueno de Andrada, estes através da Prefeitura e a Comissão de Obras Federais promoviam;

a denúncia das "correries", iniciativas contra a "escravização" de indígenas e o estabelecimento de acordos com certos proprietários dos seringais, visando "pacificar" a região, "proteger" os indígenas, fazer cessar as "correries", bem como evitar "represálias" dos índios e desencorajar a continuidade de conflitos entre diferentes grupos

Thaumaturgo de Azevedo propôs a Lei do Trabalho que buscava entre outras coisas normatizar as relações entre índios “pacificados”, “civilizados” e os patrões seringalistas com o objetivo inserir o Estado no controle das relações entre indígenas e patrões, frequentemente relatadas como trabalho “escravo”. O prefeito propôs também o estabelecimento de reservas indígenas sob a tutela de educadores (religiosos, militares, educadores) legitimados pelo governo para “catequizar” e “civilizar” os índios, algo que nunca se efetivou, mas que estaria presente nas propostas de representantes do SPILTN nos anos iniciais de atuação.

A empresa seringalista antecedeu a atuação do governo de modo que em 1905, quando Thaumaturgo intencionava construir a ligação terrestre entre Cruzeiro do Sul e Tarauacá decidiu contratar o seringalista Ângelo Ferreira que, “como “amansador de índios” tinha consigo reunir consigo cerca de 150 índios “mansos” (IGLESIAS, 2008). Por indicação de Ângelo, Felizardo Cerqueira passaria a prestar serviços a Prefeitura e Comissão de Obras Federais estabelecendo o elo entre a empresa seringalista e a atuação governamental que perduraria nas ações e propostas do SPILTN . “A “catequese” seria vista, assim, como diretriz de um plano para a “pacificação” da região, pré-requisito para a abertura dessa estrada e, por meio dela, para o desenvolvimento do Território” (IGLESIAS, 2008, p. 189) .

Aconteceu que com o estabelecimento da Inspetoria do Acre a breve atuação do SPILTN daria continuidade as propostas já em andamento. Na região do alto Juruá atuaram um inspetor e dois auxiliares que com o auxílio de indígenas “mansos”, seringueiros e patrões faziam levantamento de dados para o planejamento da atuação do SPILTN na região. Foram elaboradas propostas em que os indígenas seriam reunidos em “postos” , estratégia que aclamaria os patrões com e suas queixas dos ataques feitos por índios “brabos”. Para os indígenas com quem faziam contato, a proposta inicial do Inspetor Bento Lemos foi a criação colônias agrícolas autossuficientes onde os nativos seriam educados e “sedentarizados” por funcionários do órgão, garantindo assim a sedentarização dos indígenas, o convívio pacífico por meio da tutela e a gradual inserção na sociedade.

Em apenas um ano a Inspetoria seria encerrada ficando a região do Juruá a cargo do SPILTN em Manaus. Sem funcionários na região, o SPILTN nomeou patrões seringalistas já responsáveis por grupos indígenas como “delegados de índios” cabendo a estes a tutela sobre os nativos garantindo a eles o direito a seus territórios e proteção em possíveis conflitos com civilizados. As informações chegavam a sede de Manaus através de relatórios produzidos pelos delegados que em seguida recebiam diretrizes de como proceder. De acordo com Iglesias (2008), “Essas nomeações acabariam por ser instrumentalizadas por alguns desses patrões como mais um componente a afiançar as relações de dominação que passariam a exercer sobre famílias indígenas localizadas em suas propriedades”. Algumas das etnias da região (Poyanawa, Arara, Jaminawa, Kaxinawa e Yawanawa) seriam incorporadas cada vez mais aos trabalhos nos seringais que com a crise da borracha estavam sendo despovoados, igualmente os cauchais.

As conclusões de Iglesias, nas quais fundamento a maior parte desta argumentação, é de que a crise da borracha foi mais favorável a sobrevivência das etnias da região do que as políticas oficiais de proteção e assistência. Com a redução do contingente de seringueiros e caucheiros que chegavam a região e a queda do valor da borracha houve mudanças no modelo de subsistência e

ocupação. O avanço ocupacional foi contido pelas dinâmicas de mercado, as mesmas dinâmicas que influenciaram o modelo de assentamento na região. Um maior número de seringalistas passou a incorporar indígenas na produção antes feita pelos seringueiros e a diversificar as atividades produtivas com a criação de gado e agricultura de subsistência. Como vimos, a atuação do SPILTN dava continuidade diretrizes já propostas pelos prefeitos, a “civilização” dos indígenas por meio da tutela estatal. Ocorreu que a ausência da atuação efetiva do órgão nos anos seguintes permitiu a continuidade do desenvolvimento de relações entre patrões e grupos indígenas que perdurariam por décadas, como no caso dos Yawanawa de Ângelo Ferreira e Antônio Carioca e os Kaxinawa de Felizardo Cerqueira. Por décadas a reduzida atuação de membros do SPI na região tornou os “delegados de índios” responsáveis integrais da ação governamental.

Após a exposição das controvérsias que envolveram a atuação do SPI por parte de uma Comissão Parlamentar de Inquérito, tanto o SPI como Conselho NCNI seriam extintos em 67, mas substituídos pela FUNAI. Em termos de legislação, a Lei nº6001 de 1973 representaria uma mudança significativa em comparação com a visão fundadora do SPI, estabelecendo novos parâmetros de ação prática, postura ideológica e jurídica.³⁷

Ainda que o SPI não existisse mais no processo de reconhecimento das terras e da etnia “Yawanawa” e que não haja referência feita pelos indígenas à atuação ou passagem desses grupos, esses esclarecimentos permitem compreender em linhas gerais a proposta de atuação política que influi na ocupação do Alto Juruá e na vida dos indígenas. A proposta permite visualizar a conjuntura política e os modos de relação desenvolvidos entre os indígenas com a empresa seringalista que perdurariam até o processo de afirmação étnica que marca os finais da década de 70 e com mais intensidade nos anos 80, momento de mudanças significativas no contexto político nacional e internacional e no convívio dos indígenas com a sociedade envolvente.

Renato Athias (2002) atenta para o fato de que, estando as funções atribuídas ao SPI e a FUNAI sempre subordinadas ao projeto integracionista do governo brasileiro, dificilmente se efetivava na prática os possíveis direitos indígenas sobre a terra e mesmo o reconhecimento deles enquanto povos indígenas.³⁸ A FUNAI foi integrada ao ministério de desenvolvimento que tinha seus planos definidos para floresta amazônica e o dito “vazio demográfico”. Os indígenas eram (sabemos que ainda são) considerados inferiores, atrasados ou em vias de extinção perante o progresso inerente da civilização, da exploração, do povoamento e integração da região Norte ao Brasil. É inegável que no Brasil ao longo da ditadura militar se desenvolvia uma política que tratava

³⁷ Para uma discussão mais detalhada pode-se consultar Cunha (2012).

³⁸ Me refiro aos “critérios de autenticidade” por meio dos quais se reconhecia um povo indígena enquanto tal.

os indígenas como “entraves ao progresso”. Vale salientar que a visão evolucionista do desenvolvimento humano ainda era amplamente difundida em meados do século XX. Até meados da década de setenta a política indígena nacional pode ser circunscrita por essas características, a tutela que conduz a “civilização”. A participação da sociedade civil nestas questões não era expressiva dado o contexto político, mas se tornaria com as novas mudanças na política nacional e internacional, desde a abertura política do Brasil às novas intenções internacionais no que se refere enquanto direitos humanos e ambientalismo.

2.2 Os “nawa” aliados - OXFAM, CPI-AC, CIMI

Foram os setores da sociedade civil numa conjuntura de abertura e mudanças nas formas de atuação política que organizaram-se por meio de instituições junto aos povos indígenas e fomentaram a luta por direitos, a afirmação e o respeito pela sua forma de ser e liberdade. Evidentemente há algumas instituições chaves na compreensão do que se constituiu como movimento indígena e que sem dúvida foram essenciais na luta indígena, atuando inicialmente pela introdução de representantes dos povos no conhecimento político e jurídico relativos a eles próprios na nação soberana e auxiliando a se tornarem ativos na política e nas formulações das leis que dizem respeito a eles.

A reunião de Barbados em 1970 inaugura as mudanças nas questões indígenas na América. Reuniu pesquisadores e indigenistas que buscavam estabelecer uma política comum que atendesse a demanda e necessidade dos povos indígenas já em contato. Como escreve Athias,

“Esses grupos reinterpretaram o conceito de integração e questionaram a ação do Estado, levantando informações importantes sobre a situação dos povos indígenas. Eles mantinham suas atividades com base na seguinte meta: procurar, por todos os meios, devolver aos povos indígenas o direito de serem sujeitos, autores e destinatários de seu crescimento. Como pessoas e como povo, tinham por fim de serem reconhecidos como tendo voz e responsabilidade, sem tutela nem paternalismo, e capazes de construir sua própria história” (ATHIAS,2002, p.55).

Na conjuntura internacional, desde a década de 50 os direitos humanos queriam inaugurar novas diretrizes para política internacional, mas é na década de 70 que o ambientalismo adquire forma enquanto ideologia e terá influências na formação do movimento indígena. Essas preocupações tomam forma oficialmente em 1972, na Primeira Conferência Mundial sobre o Homem e o Meio Ambiente promovida em Estocolmo pela ONU. A conferência reuniu representantes de 113 países e mais 400 instituições governamentais e não governamentais. O evento é um marco das preocupações contemporâneas principalmente sobre as questões que

envolvem o que se convencionou chamar de desenvolvimento, meio-ambiente e sustentabilidade. Desde então uma série de eventos globais envolvendo tanto questões ambientais como o ser humano passaram a ser realizados com frequência com suas repercussões práticas como a conferência no Rio de Janeiro em 1992 que é decorrente desses processos.

Na política nacional relativa a questão indígena, entre meados de 1970-90, o surgimento e atuação de instituições em defesa dos indígenas ou causas que os envolvam marca a formação do movimento indígena. Nesse quadro sociopolítico aumentam o número de instituições civis nacionais e internacionais em defesa da biodiversidade, do meio ambiente e também de indígenas, como é o caso do CPI-AC (1979) e CIMI (1972), fundamentais nos novos contextos vividos pelos Yawanawa e inclusive na formação do associativismo indígena nacional, algo até então inexistente no Brasil.

O CIMI foi pioneiro em articular assembleias entre lideranças indígenas e auxiliar no processo de autonomia dos indígenas em participar ativamente no reconhecimento de seus direitos. Além disso promoveu as diretrizes para a formação de um movimento indigenista consagrado pelo respeito “a pluralidade étnico-cultural e histórica e a valorização dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas”. O CPI-AC em 1979 se inicia com objetivos semelhantes, apoiando nas lutas pelo território e liberdade dos indígenas e pela implementação de política públicas voltadas principalmente para educação indígena.³⁹

Uma das atuações mais marcantes e que antecede o surgimento de várias organizações não governamentais é a da OXFAM.⁴⁰ A instituição atuava no nordeste do Brasil desde a década de 60. A partir de 1972 a instituição direciona sua atenção para populações indígenas e as regiões amazônicas. A OXFAM teve papel decisivo na viabilização de condições que favoreceram a formação do movimento indígena atuando durante a ditadura e o processo de abertura política democrática. No decorrer de sua atuação entre indígenas teve como principal objetivo favorecer a autonomia dos povos, a garantia de direitos a terra e promover a valorização de sua cultura. Para isso a instituição manteve escritórios no Brasil e trabalhava ao lado das organizações indigenistas nacionais repassando recursos para projetos específicos que atendiam aos seus requisitos de atuação no campo (ATHIAS, 2012).

Nos últimos anos da década de 70 a OXFAM foi pioneira em articular e subsidiar reuniões entre indígenas e instituições indigenistas civis sobre a ‘questão indígena’, focando em direitos

39 (<http://www.cimi.org.br/>).

40 The Oxford Committee for Famine Relief. A instituição foi criada na Inglaterra em 1942 para ajudar os prejudicados pela grande Guerra (ATHIAS, 2012).

constitucionais, a autonomia dos indígenas na participação política e autossustento após o fim de situações de conflito territorial. Passou a desenvolver estratégias de financiamento que tivessem entre os objetivos garantir aos indígenas autonomia, saúde, instrução. A OXFAM participou ativamente no processo de institucionalização do movimento indígena, apoiou a fundação de várias cooperativas, financeiramente e por assistência, deu suporte ao longo de vários anos a instituições que surgiram entre as décadas de 70 e 80 para trabalharem ao lado dos indígenas tendo como parte de seus princípios garantir sua sobrevivência cultural dentro de novas conjunturas.

A dedicação da OXFAM aos povos indígenas focava em áreas como saúde indígena, assessoria jurídica nos processos de demarcação de terra, incentivava o desenvolvimento de organizações indigenistas, investia em educação com a intenção de garantir através da mesma a revitalização de culturas.

Em 1978 a instituição possuía uma política de intervenção específica para povos indígenas com parâmetros que tornam evidente os objetivos e resultados a serem alcançados pela instituição. Produziram documentos importantes sobre as situações enfrentadas nas diferentes frentes de atuação.

Para esta pesquisa o trabalho das três instituições foi e ainda é uma das vias de legitimação da causa indígena. Por mais de vinte anos a região do Acre recebeu a atenção da OXFAM que apoiou por meio de recursos financeiros instituições como o CIMI e o CPI-AC, para viabilização de assembleias de povos indígenas, fundação de cooperativas e apoio jurídico tendo, todas as três, a missão de favorecer a autonomia política dos povos indígenas nas lutas e permitir o intercâmbio de experiências entre as etnias.

A quantia de sete mil dólares que os Yawanawa receberam em 87 através do CPI era proveniente da OXFAM. Com essa quantia e naquele momento iniciaram a transição de sua situação de subordinação para uma de mais autonomia. Faziam três anos que os patrões haviam saído das terras. A doação coincide com a articulação de Biraci para a retirada dos missionários e o início de uma novos rumos para a aldeia. Por esses fatores a atuação da OXFAM do CPI-AC e do CIMI foram essenciais no processo de afirmação étnica no Acre estando diretamente ligada a Yawanawa. A trajetória dessas instituições pode ser mais detalhada talvez em um trabalho posterior, mas no momento presente ambas continuam plenamente engajadas com a causa indígena e foram relevantes na trajetória de vários povos e do próprio movimento indigenista.

2.3 As “peles de papel”

A historicidade e as particularidade que envolvem cada um dos mais de duzentos povos é sem dúvida bem mais complexa do que as linhas gerais a que resumo esta dinâmica entre a formação do movimento sociopolítico contemporâneo ao qual algumas lideranças indígenas em posições favoráveis se inseriram enquanto representantes de seu povo e, muitas vezes, dos “indígenas”.

O fim da década de 80 é um marco para afirmação da autonomia indígena. A constituição de 88 abre oficialmente o direito de se constituírem como pessoas jurídicas e reivindicarem eles mesmos seus direitos por meios jurídicos. O que temos principalmente não é uma nova jurisdição que reconhece os direitos territoriais indígenas, como recorda Carneiro da Cunha (2009, p.253), esses direitos já eram afirmados desde a Carta Régia de 30 de julho de 1609. O Alvará de 1º de abril de 1680 bem como a constituição de 1934 já reconheciam os povos indígenas como donos inalienáveis de suas terras.

A questão é que nesse contexto de relações assimétricas o Estado republicano continuou a desempenhar o controle sobre os indígenas conduzindo as relações com vistas a sua assimilação e progresso. O estatuto do índio em 1973, ainda que não garantissem ou mesmo garanta na prática o que se assegurava enquanto direitos, definiu novamente o papel do Estado no reconhecimento e na atuação sobre comunidades indígenas, voltados para assegurar, no processo de assimilação, sua liberdade e diferença enquanto povos situados em culturas distintos. Quinze anos depois, num contexto de abertura política, lideranças indígenas e os movimentos sociais influenciariam diretamente na reelaboração dos direitos constitucionais dos indígenas. Além das novas definições constitucionais sobre o direito originário à terra (art. 231), a constituição de 88 enfatizaria mais uma vez o respeito as culturas indígenas, reconhecendo a sua diferença enquanto grupo étnico, competindo a União a demarcação de terras indígenas condizentes com a reprodução cultural “tradicional” dos povos. O direito de auto-representatividade jurídica a nível individual e coletivo (art. 232) teria repercussões relevantes na relação entre povos indígenas, o Estado e atividades produtivas.

Legitimados pelo Estado, esses direitos favorecem a continuidade da articulação dos indígenas com instituições não governamentais que apoiariam o associativismo pelo auxílio jurídico para fundação de cooperativas e organizações indígenas, auxiliando os povos na construção da sua autonomia perante o novo contexto. Há uma reorganização do movimento indígena que, para aqueles que garantiram demarcação de territórios a preocupação seria na conjuntura de associação a

ONGs encontrar novas formas de suprir as necessidades decorrentes do convívio, mudanças nos modos de subsistência e os recursos necessários para sua realização.

Esses vínculos com as instituições de apoio foram mantidos e norteadores da formação de como acontecem as relações entre o Estado, a sociedade e os povos indígenas, na década seguinte e nos dias atuais. Na Amazônia principalmente houve um repentino crescimento de associações jurídicas não só ligadas a povos indígenas mas também aqueles aos quais se convencionou chamar de comunidades tradicionais. Associados a instituições da sociedade civil representantes passaram a captar recursos através de projetos de desenvolvimento. Instituições nacionais e internacionais arrecadavam recursos e os distribuíam em projetos com objetivos semelhantes as da OXFAM.

Em matéria publica na internet⁴¹ Bruce Albert resume dados significativos,

“Para se ter uma ideia da escala do fenômeno, basta dizer que existiam apenas dez destas associações antes de 1988 (Alto e Médio Solimões, Manaus, Alto Rio Negro, Roraima) e que no final de 2000 já eram mais de 180 associações nos seis estados da Região Norte: AM, RO, RR, AC, PA, AP (provavelmente mais de 300 na Amazônia Legal); ou seja, foram quase multiplicadas por 20 em pouco mais de uma década.”

É possível perceber uma transformação nas formas políticas da etnicidade na Amazônia indígena, particularmente no que se refere ao período em que povos indígenas passam a ter conhecimento dos “direitos” fora das relações locais e regionais. No início pode ser caracterizada pelas reivindicações territoriais e legalista, ponto de início também dos movimentos indígenas recente. Posteriormente aqueles que reivindicaram os direitos ou a geração seguinte que já convivia com movimentos indigenistas e ambientalistas passaram a abrir cooperativas, instituições jurídicas através das quais se engajaram ao “mercado de projetos”, internacional e nacional, aberto pelas novas políticas descentralizadas de desenvolvimento local sustentável.

Ao longo da década de 90 o número de associações cresce ao passo que grupos indígenas se inserem em novos contextos emergentes onde a vitória na demarcação de terras e conquista de autonomia era seguida pela necessidade dos recursos.

A forma com que representantes de povos indígenas participaram da ECO-92 e do Parlamento da Terra reafirma o novo contexto das últimas décadas. Os que estiveram a frente do evento global são justamente representantes apoiados por instituições da sociedade civil que haviam obtido apoio da OXFAM (Marcos Terena, Ailton Krenak , Jorge Terena) para estudos. O evento pode ser compreendido como uma afirmação do novo campo relacional entre representantes

41 <https://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/organizacoes-indigenas/na-amazonia-brasileira>

indígenas e a sociedade envolvente. Algo antes nunca visto na história do Brasil foi a reunião de várias etnias num evento global que reunia representantes políticos, pesquisadores e empresários de todo o mundo. Haviam indígenas de todas as regiões do Brasil com presença majoritária dos Kayapó além de representantes internacionais entre eles Penang , Maoris, Sámi e os Inuit.

A inserção dos Yawanawa nesses novos meios advém de um processo histórico contínuo e complexo. Temos as alianças desde o primeiro contato como ponto norteador das relações entre Yawanawa e “brancos”. Antônio Luiz viajou a Manaus junto com Antônio Carioca, Raimundo Luiz estende as relações convidando os missionários e sendo o primeiro Yawanawa a ir a Brasília reivindicar direitos territoriais. Em seguida projeta dois jovens ligados a sua linhagem de parentesco para os centros urbanos, onde adquirem mais conhecimentos da situação indígena e das legislações, conseguindo posteriormente captar recursos para seu povo. Uma sucessão de sucessos políticos é o passado que culmina na atualidade dos Yawanawa.

Atualmente esses desdobramentos dos contextos relacionais entre os indígenas e nossa sociedade, que abarca desde situações regionais ao nível internacional, surgem também como resultado de um quadro histórico e sociopolítico em mudança, o fim do regime militar e a nova Constituição do Brasil.

Como Albert (2014) explica “o processo de descentralização e a interligação crescente do local ao global, fora da mediação do Estado, põem hoje a seu alcance um universo complexo de fontes de financiamento recursos técnicos e canais de decisão, desde o município até o Banco Mundial”

A AVEDA trouxe a possibilidade de obterem recursos de forma que os beneficiam. A própria empresa já é resultado de mudanças na concepção da relação com o meio ambiente e sua influência no mercado. Com ela os Yawanawa passaram a garantir seus recursos sendo eles mesmos e recordando seu passado. Como já foi dito, o projeto com AVEDA estava vinculado não só a produção do urucum, mas também a um ideal de sustentabilidade e acordos com parceiros de “populações tradicionais”. Os Yawanawa passaram a retomar as pinturas corporais e fotos suas foram feitas pela equipe da AVEDA com intuito de servir na propaganda dos produtos. A coleta da seringa, o engajamento com produção de urucum e lâminas vegetais e posteriormente os artesanatos e os festivais são exemplos da capacidade adaptativa dos Yawanawa nas relações diplomáticas, obtendo, do ponto de vista de alguns, sucesso em todas elas.

2.4 Um governo para os “povos da floresta”

De início não conhecia a importância do atual governo acreano para a questão indígena no Estado. Ao chegar a Rio Branco me informei sobre locais onde fosse possível conversar com indígenas. Me informaram que existia um pequeno museu chamado casa dos povos da floresta e também a casa dos povos indígenas. Ao visitar o local fui recebido por um indígena que trabalhava no museu e que se identificou como Kaxinawa. O museu foi fundado em 2003, é uma construção pequena, inspirada numa maloca, basicamente dedicada a cultura material e as histórias dos povos da floresta, seringueiros extrativistas e indígenas. Há representações de uma grande Jiboia, da mãe da mata, os instrumentos utilizados pelos seringueiros e uma parte destinada a cocares, arco-e-flechas, instrumentos de purificação da mandioca e vários outros. A outra construção, a casa dos povos indígenas, foi fundada em 2010 e se localiza em endereço próximo, a algumas quadras. Serve de apoio para os indígenas que eventualmente vão as cidades tendo uma sala com várias fotografias e descrições de todos os povos que vivem no território do Acre.

No dia seguinte fui para Tarauacá onde encontrei com Biraci para irmos em direção a atual Vila São Vicente a partir de onde subimos o rio Gregório rumo a Nova Esperança. No caminho conversando com o *shaneihu* foi ressaltado durante a conversa como o governo do Estado ajudava os povos indígenas nos últimos 15 anos e que esse auxílio foi indispensável para o povo Yawanawa. Tomando conhecimento dessa dimensão até então pouco relevante na elaboração do projeto de pesquisa, passei a perguntar aos vários membros da Aldeia o que achavam que o “governo do Acre” fazia por eles. Recebi várias respostas positivas de onde surgiram informações relevantes acerca dos investimentos especialmente no caso dos Yawanawa.

O primeiro investimento voltado para os Yawanawa foi a construção de uma escola na aldeia Nova Esperança no ano de 1995. Vinnya me informou que escola foi um projeto conjunto inaugurado por Jorge Viana na época prefeito de Rio Branco e o Secretário de Educação Arnóbio Marques. Seis salas de aula foram construídas concomitantemente com um projeto de formação de professores indígenas sediado em Rio Branco. Segundo os professores, ao menos uma vez no ano são convocados para participar de oficinas de formação em ensino estando vários deles engajados na produção de material didático na língua Yawanawa tanto para alfabetização como voltados para os costumes e a história do povo Yawanawa. Nesse período faziam três anos que Biraci havia se restabelecido na terra indígena, fundado a aldeia Nova Esperança e coordenava o processo de plantio de urucum para a AVEDA. O retorno de Biraci e o projeto de plantio de urucum teve repercussão imediata sobre o grupo. A possibilidade de ganhos trazida por Biraci favoreceu a

reunião das famílias antes que dispersos em núcleos passaram a se reunir em torno do projeto mais promissor para o que os Yawanawa buscavam.

Foi nesse processo que surgiu a ideia de criação de uma festividade anual, “como os antigos mariris”, que celebrasse a revitalização das tradições, o resgate de “costumes que estávamos esquecendo”. Entre 1999 a 2000 alguns já haviam se iniciado nos conhecimentos xamânicos revitalizando a prática que há décadas não formava mais especialistas, inovavam os *kënes*⁴², recordavam brincadeiras e a aldeia a se reunir assembleias. Sendo Biraci Nixiwaka, bem articulado com o governo do Acre, convidou o governador que já lhe era conhecido, Jorge Viana, para visitar Nova Esperança no período dessa celebração, em 2002.

O governador fez a proposta de tornar o festival aberto para visitantes interessados em conhecer uma cultura indígena, com o intuito também de expandir as formas de turismo ainda pouco expressivo na região. Jorge Viana se responsabilizaria pela divulgação do festival, daria auxílio aos Yawanawa com botes de alumínio, combustível e motores necessários para o transporte dos visitantes e do material para viabilizar o festival. Os botes e motores, todos sabem, são excelentes e muito queridos na região. Até então possuíam um batelão e poucos botes e dependendo das condições de navegação a viagem varejando podia levar em média quatro dias.

Em 2010 depois de várias edições do festival, durante o primeiro mandato do atual governador, Sebastião Viana, houveram outros investimentos nas aldeias. Foram construídos três açudes e instalado um gerador a diesel que abastece a aldeia com energia elétrica atualmente por um período de duas à três horas na parte da noite. Nos açudes foi feito um criatório de tambaquis e tracajás sendo os tambaquis utilizados para consumo no período de baixa da pesca dos rios adjacentes e os tracajás para repovoamento da fauna justificado pelos anos de consumo desmedido durante o período da exploração da seringa.

A construção dos açudes demandou um grande esforço do governo e das famílias já que as águas do Gregório são rasas a maior parte do ano e o transporte das máquinas necessárias só era viável durante a cheia. O último investimento significativo foi a construção de uma palhoça chamada de “chapéu de palha” ou “*shuhu*”, construção que sedia alguns dos momentos do festival. Em 2011 foi construída também a “casa de artesanato” e instalado o acesso a internet que facilitava a comunicação dos Yawanawa com seus parceiros e consequentemente as possibilidades de

42 Traduzido como grafias, são as formas nas escamas dos peixes, as visões do *uni* (ayahuasca), as pinturas corporais e possivelmente nominador de mais coisas que os três exemplos.

projetos. O projeto de internet promovido pelo governo teve curta duração e a casa de artesanato hoje da espaço também aos mantimentos da cooperativa de Nova Esperança.

Tendo em vista essa quantidade de investimentos conversei mais com Biraci que me informou o grande respeito e carinho que tinha por Sebastião Viana, Arnóbio Marques e Jorge Viana. “Sem o apoio deles as coisas seriam bem diferentes. Desde o início estiveram presentes dando todo o auxílio que puderam e o fazem ainda hoje fornecendo o combustível para o transporte dos visitantes para a aldeia”. O prefeito de Tarauacá auxilia com a alimentação dos visitantes, fornece comida para todo o período do festival. Biraci disse que o dinheiro que arrecadam no festival fica na Aldeia e é aplicado em obras para melhoria das condições de vida dos Yawanawa, para infraestrutura do festival e em formação educacional dos indígenas, alguns frequentando universidades.

Os botes foram decisivos para os Yawanawa que desde então podem ir e voltar da cidade de Tarauacá com mais facilidade, principalmente em casos de doenças ou acidentes. Além disso facilita o contato com seus parceiros na promoção do festival tornando o evento cada vez mais organizado.

Conheci um indígena Kaxinawa em Rio Branco e dois Poyanawa e um Nukini em Nova Esperança que também me relataram investimentos do governo em suas aldeias e que também afirmaram a existência de uma “retomada de tradições” e os Poyanawa tinham a intenção de realizar um festival nos próximos anos.

Esse subsídio melhorou bastante as condições de vida dos povos e, ao contrário da problemática da “assimilação econômica” em que a economia indígena acabaria vítima do capitalismo circundante conduzindo a desestruturação social, o que ocorre é diferente. Não só ocorre uma “indigenização” no sentido de Sahlins (1993,1997,1999) como também a interação entre as partes envolvendo meios econômicos, principalmente entre os Yawanawa com quem conversei, vem sendo positivas para os atuais rumos de sua história. A afirmação identitária acontece no centro dessas relações com a sociedade envolvente promovendo mudanças na sociabilidade na aldeia. É necessário ter em consideração que, segundo alguns Yawanawa, eles sempre tiveram interesse nas “coisas do nawa” e não havia maiores problemas. As facas, terçados, machados, espingardas, botes, utensílios de cozinha e produtos alimentícios desde a chegada dos seringueiros foram aproveitados pelos Yawanawa. Os maiores prejuízos foram durante o período de “escavidão, quando suas terras foram vendidas para a Paranacre que coincide com trabalho o missionário onde se viram induzidos e forçados pelas circunstâncias a reorganizar os modos de vivência.

O apoio da esfera governamental vem sendo decisivo na revitalização da cultura por facilitar a realização dos projetos econômicos/culturais promovidos pelos Yawanawa. Projetos que envolvem a “interculturalidade” tendo como alicerce a diferença entre não-indígenas e indígenas enfatizam a diferença, a particularidade do outro. As fronteiras são reafirmadas com novas características. Com os botes e os recursos provenientes dos festivais os Yawanawa ampliam suas redes de relações. Através de pessoas-chaves que movimentam-se das aldeias para as cidades e das possibilidades que surgem através dos festivais e parcerias econômicas é reforçado o valor da sua distintividade enquanto uma cultura amazônica.

Ao contrário de uma visão sobre a etnicidade embasada em noções assimilacionistas configuradas em relações de poder e/ou numa noção idealista de cultura, a abertura de comunidades indígenas para o turismo ou convívio com outra cultura local, pode tanto incentivar o fortalecimento das práticas culturais que estavam se perdendo, como ouvi frequentemente, quanto contribuir para a busca e a criação de práticas que os fortaleça como grupo étnico. No caso Yawanawa, nas conversas, voltávamos sempre para a revitalização cultural, para resgatar o que estavam deixando de praticar. Esta proposição sobre as dinâmicas interétnicas serem fator decisivo na relação entre cultura e identidade é central na compreensão do renascimento cultural Yawanawa e será detalhada ao longo da análise dos dados empíricos, mas cabe já ressaltar como se dá atualmente a participação Yawanawa na sociedade envolvente.

2.5 Expandindo horizontes

Considerando o exposto, a expansão de fronteiras nos últimos 15 anos é realmente notável, Biraci mesmo me disse certa vez à beira do rio Gregório que sua terra já havia sido visitada por “gente dos quatro cantos do mundo”. Logo em seguida perguntei, já afirmando, - “você também, já esteve nos quatro cantos do mundo?” Biraci ao longo de vinte anos na militância pelos povos indígenas e pela floresta esteve em diversos países em congressos, simpósios, palestras, oficinas e celebrações voltadas aos indígenas, proteção da biodiversidade Amazônica, direitos territoriais.

O que se iniciou com a luta por direitos e território 10 anos depois cresceu enormemente. Alguns representantes do povo Yawanawa apareceram em canais televisivos ou em palestras e na internet falando sobre a história de seu povo, a conquista de direitos e o resgate da cultura. Além disso, com o festival, como será detalhado adiante, o interesse de grupos ayahuasqueiros em recebê-los para rituais e aprender o modo “indígena” de beber ayahuasca gerou uma nova demanda e

também novas formas de interação que aproximam os envolvidos a partir de outro viés. Atualmente algumas pessoas são essenciais nesse processo sejam indígenas ou não.

Shaneihu é um dos filhos de Biraci que vive atualmente em Rio Branco e em Nova Esperança. Conhecendo bem o funcionamento da cidade é uma pessoa chave no período do festival por organizar as datas e horários de saída dos grupos em botes, recebimento de contribuições e tarefas burocráticas para realização do festival. Shaneihu é graduado em administração e também é músico, partiu de uma iniciativa sua acrescentar o violão ao *saiti* o instrumento atualmente tocado por muitos na aldeia. Como músico já gravou um álbum com instrumentistas não indígenas, fez apresentações em várias capitais, participou de festivais de música sempre com os cantos da tradição Yawanawa e composições sua em sua língua materna.

Outro Yawanawa que vem representando seu povo internacionalmente e com grande êxito é Nixiwaka. Sobrinho de Biraci com mesmo nome em língua nativa vive atualmente em Londres trabalhando com a Survival International, representando os povos indígenas brasileiros em protestos contra leis como a PEC-215, PLP-217 e palestras sobre a preservação da floresta, a história do seu povo e as questões que afligem os povos indígenas como abusos de direitos territoriais e apropriação de recursos naturais em terras indígenas. No site da instituição há textos e desenhos feitos por Nixiwaka e suas palestras filmadas. Tanto Nixiwaka como Joaquim Taskã já participaram de várias palestras, algumas disponíveis na internet.

Recentemente assisti uma filmagem amadora na internet em que Biraci Jr. e a esposa de seu pai, Putanny, estão em um templo budista falando sobre sua tradição e fazendo um canto do povo Yawanawa enquanto que o público assistia a palestra com reverência.

Matsini, que vive no Mutum e também é iniciado nas dietas já esteve em vários países para realização de cerimônias. Ouvi relatos de como ele, iniciado nas práticas xamânicas de seu povo, via o interesse e as reações dos participantes a sua tradição pelos os agradecimentos e participação. Assim conheceu o quanto importante sua tradição era para aqueles “nawa”.

Outra parceria dos Yawanawa muito apreciada foi a entre Vinnya e Marcelo Rosembaum. Desenvolveram luminárias decoradas com os *kēnes* Yawanawa feitos em miçangas por um grupo da aldeia mais dedicado a atividades de artesanato. Foram expostas em Milão, houve divulgação em revistas de circulação nacional e internacional e todas foram vendidas. Houve também a publicação de dois livros escritos por pessoas que conheceram Nova Esperança e firmaram laços de amizade. Um deles publicado em 2012 se chama “Psico Trópicos: uso Com(sagrado) de psicoativos na Amazônia Yawanawa, escrito por Ricardo L. N. Moebus e o outro, de autoria de Leandro Altheman e publicado em 2013 se chama “Muká- A raiz dos sonhos”.

Há matérias também sobre “as mulheres pajé”, filhas de Raimundo Luiz que se iniciaram em conhecimentos até então restritos aos homens o que suscitou debates na aldeia e aparece como tema central das matérias. Alguns já estiveram em jornais e programas televisivos de divulgação nacional.

Mas retomando a percurso das lideranças dos Yawanawa desde o início do convívio, as viagens ao “mundo do branco”, do “nawa”, foram iniciadas muito antes da atual conjuntura. Remontam ao tempo do chefe Antônio Luiz, avô materno de Biraci que viajou a Manaus, sendo inclusive batizado nos ritos religiosos do branco tendo como compadre Antônio Carioca. Raimundo Luiz conheceu Brasília e também era tinha interesse nas “histórias dos antigos” dos brancos.

Constatou-se que atualmente o festival, como os encontros interétnicos dos “antigos mariris” é o propulsor do surgimento de novos elos entre os Yawanawa e possíveis parceiros. Celebrando a cultura Yawanawa, o festival também é um evento ecumênico, de respeito a outras tradições já tendo recebido indígenas de outras etnias, grupos ayahuasqueiros, monges tibetanos, todos de alguma forma se expressando espiritualmente no festival em favor da vida, do respeito e da espiritualidade, da causa da floresta e de seus povos. É nele e nos esforços de lideranças como Joaquim e Biraci para firmar alianças que surgem possibilidades de novas parcerias que beneficiam os Yawanawa não só em recursos materiais como também no processo de revitalização cultural, como veremos adiante.

Reconhecidas as mudanças fundamentais na política nacional e internacional ligadas as questões indígenas, ao movimento ambientalista e na relação entre indígenas e Estado é possível compreender o sucesso das lideranças Yawanawa. Entende-se que a distância semântica entre os grupos se estreita com o surgimento dos diálogos das partes na construção de políticas voltadas para o “etnodesenvolvimento”, respeito e reconhecimento dos povos indígenas, principalmente por meios de instituições não governamentais. No caso Yawanawa, na emergência do movimento indígena surge um grupo instruído nessas dinâmicas que busca ampliar seus direitos, conscientes do processo histórico. Esse corpo representativo e conhecedor do mundo do branco são hoje os professores, os agentes de saúde e florestais indígenas, a chefia de Biraci, Joaquim Taskã, Tika, Mariazinha e Kateyuve, os membros da aldeia que puderam e souberam se articular desde o início.

Com o exposto no presente capítulo e nas páginas anteriores entende-se que a “revitalização” cultural surge dentro dessas relações e suas circunstâncias favoráveis por meio de alianças, amizades, “projetos” que dão forma a esta revitalização, com abertura do festival, projetos de luminárias e rituais, demandas que partem principalmente dos outros integrantes dos “círculos de mariri”.

Capítulo 3 - Etnografia-aldeia e visitas na cidade

3.1 Esclarecimentos

Boa parte das informações sobre a história do festival vieram dos membros da aldeia Nova Esperança que estiveram a frente da criação, organizando reuniões e debatendo os assuntos. São professores, agentes de saúde ou florestais ou, como Biraci e Taskã lideranças instruídas, ligadas ao movimento indigenista e que estão a frente dos projetos. Não encontrei dificuldade em conhecer mais do processo de criação o que envolvia inevitavelmente com contar a história do povo Yawanawa e o engajamento com a tradição. Também conversei com pessoas de várias faixas etárias que não tinham conduzido a iniciativa da revitalização, que já nasceram em Nova Esperança, registrando suas opiniões sobre assuntos diversos focando a “cultura” e a “tradição” como vem sendo entendida na aldeia hoje.

Realizei também pesquisas na internet e encontrei o site de divulgação do festival, vídeos de edições anteriores do festival, matérias de jornais do Acre, gravação de programas para televisão de amplitude nacional. Algumas informações da internet soube através de um amigo que, por utilizar redes sociais que o liga a este circuito, sempre que encontrava alguma divulgação de algo a respeito me informava. Foi assim que por acaso soube dos eventos que aconteceriam em Recife e os incluí como parte da pesquisa.

Opto por desde já enfatizar o festival Yawanawa como parte do que os indígenas se referem como a o resgate, a retomada ou a “revitalização cultural” entre outros termos, talvez representando seu momento mais expressivo, um grande encontro na Aldeia Nova Esperança. A revitalização cultural engloba o festival e outras atividades sendo mais melhor compreendida pelas circunstâncias históricas, a agência de grupos e indivíduos num campo de relações interétnicas específico, definido em linhas gerais no capítulo anterior. De início pode-se enfatizar que a forma que cultura e tradição adquirem hoje no saber local coincide com o início de várias mudanças no campo interétnico, em especial na inclusão de novos segmentos da sociedade compostos de representantes de diferentes grupos da mentalidade ecológica e/ou humanista emergente. O CPI-AC foi o início para desdobramentos no campo interétnico por onde os Yawanawa, como indígenas, passaram a interagir. Quando pensamos nas relações entre os Yawanawa e os “brancos” nas duas décadas que seguem a constituição de 88 e a abertura política do Brasil podemos visualizar como a ampliação das formas de organização da sociedade civil a nível global associadas as preocupações ecológicas e humanistas não só facilitam, mas criam novas formas de relações com os povos indígenas.

Nesse contexto a mediação das lideranças da aldeia foi pré-requisito para o desenvolvimento dos novos elos. Atualmente boa parte das famílias tem a possibilidade de ir a Tarauacá para comprar mercadorias ou atendimento médico, mas com pouca frequência, através de algum membro da família que possui trabalho. Os professores, agentes florestais e de saúde chegam a frequentar a capital e vão a Rio Branco ocasionalmente para cursos de formação. São lideranças como Biraci e Taskã que desde que a associação ao CPI-AC contribuem para estender e estreitar as relações entre a aldeia e o mundo de fora.

O festival, as cerimônias urbanas, as visitas e os novos acordos econômicos em que as aldeias participam atualmente se diferenciam dos anteriores. Os últimos acordos de produção de matérias-primas foram os da AVEDA e CVA. Hoje é a diferença cultural, principalmente sua expressão de distintividade que movimentam os acordos econômicos.

Na atualidade, por meio de Joaquim Taskã, a aldeia Mutum continua com o contrato com AVEDA em proporções menores que as anteriores e se engaja com outros projetos, como por exemplo a associação com uma grife de roupas chamada Cavaleira que utilizou os *kênes* na elaboração de para um desfile de moda. No Mutum promove-se também um festival e visitas de grupos estão se iniciando também. Nova Esperança além do festival anual recebe ocasionalmente grupos de visitantes geralmente mediados por pessoas que já conheciam os Yawanawa por festivais anteriores ou por elos de amizade com lideranças. Concomitante a esses processos o festival de Nova Esperança e Mutum acontecem anualmente, reunindo pessoas de várias localidades do mundo para participar do evento.

Considerando essas questões que concernem a identidade em situações interétnicas, Cardoso de Oliveira (2003) propôs uma compreensão da identidade étnica como apreensão de si em situação de relação com outros. Ela é por natureza contrastiva, quando se afirma o que se é, afirma-se também o que não é. Em termos estéticos a natureza contrastiva da identidade étnica comumente se expressa pelas diferenças visíveis que afirmam a diferença. As formas de engajamento possíveis entre os Yawanawa e outros parceiros estão dialogando com essas características que coincidentemente também são as diferenças que compõem a revitalização cultural vivenciada na Aldeia, no convívio entre os nativos.

3.2 História da festividade

Biraci contou que quando estava em visita a Rio Branco se encontrou com Jorge Viana, então governador do estado do Acre que ao saber da iniciativa de retomada das práticas se interessou em visitar a Aldeia no período. Lembrando que foi em meados da década de 90 que as

lideranças Yawanawa começariam a tornar a “cultura” e a “tradição” uma preocupação central. Como diziam os interlocutores, foi quando se engajaram em retomar alguns dos rituais, brincadeiras e costumes perdidos nas décadas anteriores e reforçar aquelas que, pelas diversas razões expressadas no texto anteriormente, eram pouco praticadas. No início poucos estavam engajados, mas foi ao longo de uma década que esta situação se reverteu ao ponto de atualmente existir poucos que não participam.

Em algum dos momentos em que conversava com Biraci à tarde com a presença de algumas pessoas ao redor, como era comum, ele recordou do dia. Disse que quando o governador chegou a aldeia várias pessoas ficaram surpresas em ver essa autoridade política visitando sua aldeia e inclusive parabenizando pela beleza de sua “cultura” e tradições. Durante os dias que se seguiram Biraci conta que Jorge Viana lhe propôs dar mais visibilidade para aquele momento, que se Biraci quisesse teria o apoio do estado do Acre em divulgar o festival como um evento, em jornais e televisão e que o seu governo podia auxiliar em infraestrutura. Ao passo que tomaram conhecimento do que isso representava houve uma reunião mediada pelas lideranças da aldeia para decidir a favor ou contra a proposta, o que não ocorreu sem conflitos de opinião. Para alguns interlocutores “não foi fácil convencer os 'velhos' de que aquilo era bom, que iria ajudar seu povo em continuar as tradições e que poderia melhorar as condições na aldeia”. Esses conflitos se estenderam ao longo dos primeiros anos de criação e realização do festival tendo como foco as novas formas de usar o *uni*.⁴³ Questionar-se sobre a “cultura” é uma atividade feita por muitos, mas os “velhos” Tata, Yawarani e Tuin Kuru são referências de opinião sobre a “tradição”.

Atualmente acontece uma escolarização da cultura, no sentido de que as escolas são o espaço onde professores também ensinam sobre algumas de suas “tradições”. Desde cedo as crianças aprendem na escola os significados dos *kënes*, as brincadeiras antes pouco conhecidas pelas novas gerações, a língua e a história de seu povo. A caça, pesca e o roçado são aprendidas no convívio diário.

Optando pela abertura, desde 2002 os Yawanawa realizam os festivais, inicialmente tendo poucos visitantes, a maioria com algum envolvimento com governo do Acre e o movimento indígena. Aos poucos, Vinnya me disse, pessoas de outros locais passaram a ir, principalmente do Rio de Janeiro, São Paulo e Paraná. Vinnya também conta que nos primeiros festivais eles “ainda não sabiam bem o que fazer em relação as pessoas de fora, mas que foram sempre melhorando e após alguns anos e já entendiam melhor o que era fazer aquela festividade aberta. Tiveram acessoria da secretaria de turismo do estado do Acre. Vinnya enfatizava que desde muitos anos antes do início do festival ele e outros indígenas realizavam pesquisas com Yawarani, Tata e Tuin Kuru sobre as

⁴³ Detalhadas no próximo capítulo

tradições do seu povo. Vinnya é professor engajado com a revitalização cultural, eminente artesão Yawanawa e pessoa presente e com influência nas reuniões da aldeia.

O governo do estado apoiava a iniciativa promovendo cursos de capacitação para o atendimento dos visitantes na aldeia e aumentou os investimentos em infraestrutura direcionados para o festival e para o povo Yawanawa. Há fotografias dos Yawanawa na Rodoviária de Rio Branco, junto com imagens de pontos turísticos do Acre. Enviaram também emissoras de televisão para filmar a festividade e divulgar. Em uma conversa sobre esses assuntos, Biraci expressou seu profundo agradecimento pelo apoio não só aos Yawanawa, mas a todos os povos indígenas do Acre, os últimos anos foram de apoio a seus objetivos e recobravam o ânimo após situações difíceis.

O festival cresce a cada ano aumentando o número de visitantes, inclusive de outros países. Chegam pessoas de várias localidades ávidas por conhecer os saberes indígenas, por estar na floresta Amazônica. Biraci me esclareceu que com o tempo alguns visitantes retornavam com amigos que então traziam outros amigos nos anos seguintes e foi principalmente assim que o festival adquiriu as proporções que tem hoje. O XIII festival é considerado um momento especial para Biraci porque era um momento de reunião com a aldeia Mutum buscando o fim de desavenças passadas. O nome do festival, Yawa, é uma homenagem ao “pajé Yawarani”⁴⁴ que junto com Tatá conduziram a iniciação espiritual de toda nova geração sendo reconhecido como grande conhecedor de sua tradição. O nome coincide também com Yawa-nawa, o povo da queixada.

3.3 Preparação para o festival Yawa XIII

Em 2014 cheguei a Nova Esperança junto com Biraci. Em direção à aldeia já conversávamos sobre a história de seu povo, das conquistas dos Yawanawa e do movimento indígena acreano. Paramos em todas as aldeias Yawanawa. Biraci estava informando os parentes de que o governo do Acre disponibilizou uma urna eletrônica na aldeia Nova Esperança e convocava a presença de todos para a votação. O último governador auxiliou os Yawanawa na realização de vários projetos e era importante a participação de todos na votação. Nova Esperança é a última aldeia habitada.⁴⁵ Chegamos ao fim da tarde, Biraci foi recebido pelos seus parentes e conversou

⁴⁴ O uso “pajé” e “cacique” se popularizou no português e é usado no cotidiano ou nos discursos públicos. Na lógica nativa a partir de Yawarani o “pajé” seria alguém de mais conhecimento espiritual, de cura e feitiço, que possui também a habilidade de colocar e retirar objetos patogênicos de sujeitos. Detalhes sobre as categorias nativas para os especialistas estão em Perez-Gil (1999).

⁴⁵ Depois de Nova Esperança há o local de moradia anterior dos Yawanawa, o antigo seringual Caxinauá. Atualmente o local passou a ser chamado de Aldeia Sagrada. Nele ocorreram as *sameki* (dietas) de várias pessoas, é recordado também como o cemitério dos antigos “pajés”. Em 2015, alguns meses antes da minha segunda ida a campo, foi decidido em uma assembléia que as famílias de Nova Esperança se reuniram para contruir no local um *shuhu*, a forma de moradia coletiva anterior ao contato. A construção envolveu outra série de atividades coletivas, pesca, cozinha, rituais de *uni*.

com algumas lideranças da aldeia. Pela noite houve um ritual de *uni* no pátio central em que fui apresentado como antropólogo, que havia entrado em contato um ano antes, que vinha de Recife e que estava ali para realizar uma pesquisa sobre a atualidade do povo Yawanawa.

Na manhã seguinte, uma semana e alguns dias antes do início da festividade, todos adultos se reuniram na área externa da casa de Biraci, se alimentaram numa mesa com contribuição de outras casas e dialogaram como é habitual pela manhã. Nesse dia tratava-se da organização do festival. Biraci fez uma avaliação de como estava a aldeia e dos prazos que tinham. Foi necessário abertura de caminhos, renovação dos bancos de madeira, instalação de eletricidade nos abrigos⁴⁶, reforma de áreas deterioradas, abertura de trilhas na mata e feitiço de *uni*.⁴⁷ Vários já estavam engajados e conheciam o que fazer, alguns se candidataram e outros foram escolhidos por Biraci que ao escolher justificava a escolha da pessoa para estar naquele grupo de trabalho. O serviço estava pronto na data prevista e a euforia para o começo da festividade fazia parte das conversas, relembrando festivais anteriores com alegria, muito parecido com quando vão caçar e recordam os feitos de cada um e histórias que se destacam.

Antes do início do festival houve outros rituais de *uni* momento que geralmente congrega um grande número de pessoas e ,quando presente, Biraci aproveita para fazer discursos sobre temas diversos em momentos pontuais sempre voltados para o valor do seu povo, de sua cultura e para importância daquele momento ritual.

3.4 O XIII festival Yawa

Vários botes a motor começaram a chegar no dia 25 de outubro, vinham carregados com alimentos para os cinco dias de festival. Aos poucos chegaram os grupos de visitantes, pessoas vindas de um mesmo estado, ligados a instituições ayahuasqueiras ou mesmo grupos de amigos que já haviam frequentado o festival anteriormente. Esse dia se resumiu a recepção e acomodação dessas pessoas. Foi o dia em que deixei a casa de Biraci e passei a dividir um dos abrigos feitos para os visitantes com mais três pessoas até o fim do festival.

⁴⁶ construções vindas de uma parceria onde grupos de visitantes se hospedam durante o festival e outros eventos.

⁴⁷ *Uni* é a bebida popularizada pelo nome de ayahuasca, essa denominação proveniente de língua quechua. A forma que presenciei feita na aldeia Nova Esperança é composta de *uni* (*Banisteriopsis Caapi*) e *kawa* (*Psychotria viridis*). Contam que antigamente, muito antes dos tempos atuais bebiam apenas com *uni* o que coincide com a pesquisa de Gayle (2013) em dois pontos, o uso apenas do cipó e nome da bebida levar o nome do cipó.

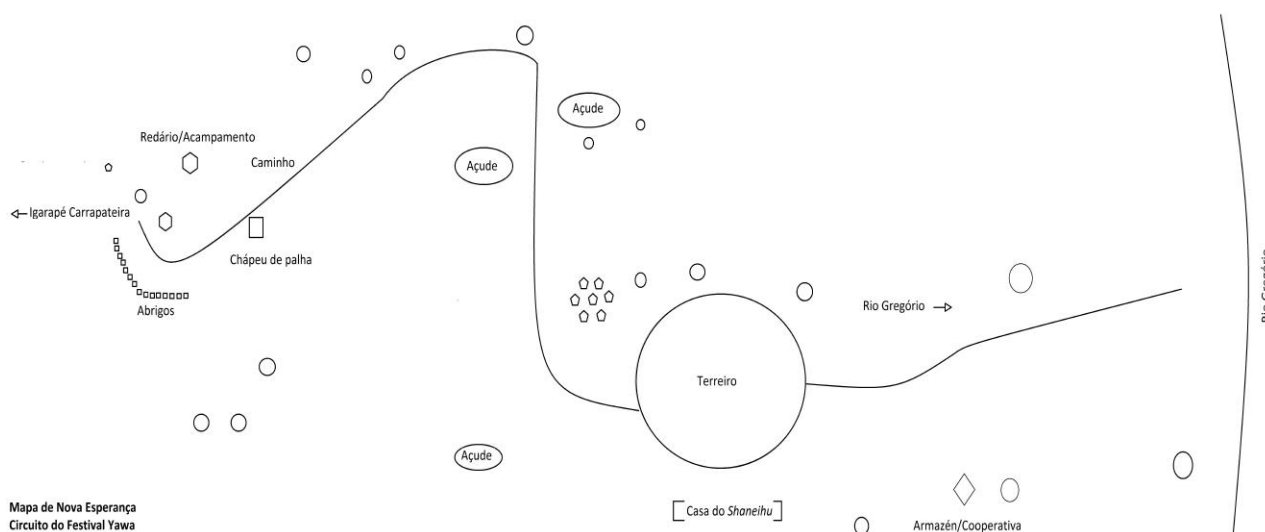


Figura 3: Circuito do Festival Yawa

3.4.1 A votação durante o festival Yawanawa

Pelo fato de este ano o festival Yawa coincidir com o segundo turno das eleições governamentais houve votação na aldeia Nova Esperança antes do início da festa. Por ser inesperado a votação foi incluída na abertura do festival e enquanto votavam algumas pessoas apresentavam seus artesanatos. No dia 26 de outubro pela manhã, após a chamada do *purinti*⁴⁸, os Yawanawa se reuniram no chapéu de palha e ornamentados de urucum, jenipapo e cocares partiram em fila indiana em direção ao pátio central, alternando, mas não necessariamente, homens e mulheres e no final as crianças. Fazendo gritos enérgicos seguiram até esse local onde se concentram as atividades da aldeia, inclusive a escola, construção que abrigou a urna eletrônica e os responsáveis pela coordenação da votação. A manhã deste dia foi destinada a votação. O candidato a governador escolhido pela maioria foi Tião Viana, responsável pela continuidade da política nomeada “governo povos da floresta” iniciada por Jorge Viana e que beneficiava os Yawanawa.

Como disse acima, no dia em que me direcionava a aldeia Nova Esperança, uma semana e alguns dias antes do festival, Nixiwaka visitou as outras aldeias, solicitando a participação de todos na votação. Dias depois souberam pelo rádio da vitória do candidato.

Enquanto alguns Yawanawa votavam outros, já organizados previamente, expuseram seus trabalhos de artesanato; cerâmicas, prendedores de cabelo feitos com penas de aves da região, tiaras

⁴⁸ Vaso de cerâmica semelhante ao utilizado pelos pajés nas “rezas”. Sopra-se em um talo de taboca cilíndrico oco inserido no vaso e surge um som contínuo, uma única nota apenas interrompido ou alternado de acordo com a vontade ou o fôlego tocadores.

e pulseiras de miçangas, colares de sementes e miçangas. Ao fim da votação foi o início solene do festival, com a participação de todos os presentes.

3.4.2 Abertura do festival – 26/10-14h30min

Vários indígenas todos ornamentados entram em fila no terreiro central da aldeia liderados por Biraci e Putanny. O início da fila é composto pelas lideranças seguido dos jovens e por último as crianças. Movimentam-se circulando o pátio até formarem um grande círculo que após alguns minutos se dispersa no entorno restando apenas pessoas de destaque para abertura do festival no centro do terreiro, onde foram fincadas ao solo lanças *mestenti*⁴⁹ e brasas com *sepá*⁵⁰. As crianças e jovens ficaram próximas do local do discurso, conversando sentados em bancos de madeira que contornam o terreiro. Os adultos se concentravam no centro e familiares de mais idade preferiam ficar a sombra do telhado da casa do *shaneihu* ou de alguma árvore a alguns metros de onde acontecia o discurso. Estavam presentes no centro as lideranças das principais famílias das várias aldeias Yawanawa, um indígena do povo Shipibo chamado Walter Lopez que foi a convite de Biraci e um Guarani de Parati. Os visitantes estavam em sua maioria reunidos embaixo das cobertas das casas, ao abrigo do sol, fotografavam, filmavam e conversavam.

Biraci iniciou um discurso sobre a importância daquele do XIII festival para o povo Yawanawa. Disse que já há muito tempo as comunidades estavam separadas por conta de desavenças do passado, mas que o presente se mostra mais promissor com a resolução dos conflitos. Para Biraci esse momento “é muito especial, pois todo povo Yawanawa estava mais uma vez reunido”. Ele então recordou o passado afirmando sua diferença em relação ao presente. Lembrou que na década de 80, quando a FUNAI visitou a aldeia Yawanawa encontrou em torno de 280 indígenas, muitos doentes. Hoje são mais de 650 Yawanawa que vivem outro momento de sua história. Biraci afirmou que essas grandes mudanças se iniciaram principalmente em 92, com seu retorno a aldeia após anos de dedicação ao movimento indígena e o engajamento de seus primos e irmãos em recordar seus valores, sua cultura após anos de exploração e trabalho missionário. Finalizou seu discurso afirmando que aquela reunião era “embaixo da sombra dos nossos antepassados e dos velhos” como Yawa, Tata e o falecido Tuin Kuru que são a grande memória do passado e pessoas fundamentais na continuidade de um conhecimento que atualmente é repassado para os jovens. Após aplausos Biraci convidou Joaquim Taskã para fazer seu discurso.

⁴⁹ Lança de criação atribuída aos Ushunawa e que os Yawanawa teriam se apropriado e melhorado para depois derrotá-los. Hoje é um símbolo de recordação.

⁵⁰ Resina conhecida popularmente como breuzinho.

A fala de Taskã lembra também os antepassados em especial seu pai Tuin Kuru e o papel dos mesmos na recordação das práticas e costumes tradicionais. Afirmou que o festival “é um momento de abertura para o outro e celebração de seus costumes e tradições antes na maioria quase perdidas”. Foi um longo processo de recordação para que hoje retomassem os conhecimentos espirituais, as brincadeiras, uso do cocar e que o festival Yawa reunia tudo isso em único momento. Após aplausos Biraci Nixiwaka chamou Nane Kateyuve, primeiro professor da escola da aldeia e uma das pessoas de frente no processo de retomada das tradições.

Trazendo discurso semelhante de recordar, Nane diz que sente a presença dos ancestrais. Fala que no passado houve muitos problemas com o homem branco, seringueiro e missionário, que dificultaram muito a vida do seu povo trazendo doenças e conflitos para a aldeia, mas que a atualidade é diferente. Os que hoje vem até a aldeia estão interessados em conhecer o povo Yawanawa para aprender mais sobre os conhecimentos indígenas. Após este discurso Biraci chamou Sales Yawanawa.

Sales falou sobre a nova geração Yawanawa que nasceu e vem nascendo reforçando seus elos com suas tradições e orgulhosos de seu povo. Que o festival é um momento de “se abrir para o outro” e mostrar um pouco do que o povo Yawanawa é.

Biraci então chamou Walter Lopez, convidado a participar do festival. Ele agradece ao povo Yawanawa a hospitalidade. Disse que eles possuem “o mesmo sangue nas veias”, que são de culturas semelhantes e que ambos entendem as tradições de cada povo. Ele diz estar se “sentindo como um Yawanawa”. Falou do orgulho de ser oriundo daquele lugar. Disse também “saber que hoje os indígenas estão juntos pela mesma causa”. A abertura para o “branco” hoje é pela sabedoria, reconhecendo que todos são humanos. Finalizou dizendo “com a palavra do povo Shipibo saudamos vocês”. Biraci chama então Biraci Jr. (Iskun Kuá) seu filho e um dos responsáveis pelas brincadeiras e gestão do XIII festival.

Iskun Kuá disse que é uma honra comemorar este festival e que nisso tudo é um aprendiz. Diz que a juventude hoje se compromete com os costumes retomados e serão responsáveis a dar continuidade as tradições. De que com o passar do tempo aquilo que para todos era uma novidade passou a fazer parte de suas vidas. Finalizou dizendo que está “feliz por abrir nossa casa para celebrar nossas tradições. Gratidão”. Biraci chamou então o indígena Guaraní.

Este se apresentou como representante do povo e que veio com amigos para se fortalecer na aldeia Yawanawa. Disse que as pessoas podem ter aparências físicas diferentes mas que “no espírito somos todos iguais”. Disse estar feliz por representar seu povo na aldeia Yawanawa. “Que yanderu abençoe a todos”. Depois disso ele fez uma “reza” de agradecimento por estar ali. A reza durou em torno de 5 minutos e ao finalizar os aplausos Biraci convida Marcelo Rosenbaum, um dos visitantes

que estabeleceu um elo com o povo Yawanawa, idealizador do projeto de fabricação de luminárias com os *kēnes* e o artesanato Yawanawa.

Marcelo disse quealaria a partir do coração. Que fazem três três anos que conhece esse povo e que foi naquele lugar onde ele redescobriu seu espírito. “Agradeço de coração, estamos no mesmo barco”. Biraci chama então sua companheira Putanny para fechar os discursos.

Putanny falou que é “com alegria e amor e com todo o nosso coração que recebemos vocês”. Fez um breve discurso de como aquele momento é muito especial para o povo Yawanawa. Com o fim de sua fala Biraci perguntou se Yawa poderia abrir o momento espiritualmente. Yawa fez um canto na língua Yawanawa e quando terminou Tata iniciou outro em seguida. Biraci então finalizou convidando as pessoas para as brincadeiras e rituais noturnos que iniciariam no dia seguinte.

Durante todo o discurso trabalhavam duas equipes de filmagem, um deles foi um grupo autônomo que conheceu os Yawanawa em festivais anteriores e decidiu promover o registro audiovisual da memória Yawanawa para uso interno, o que foi muito bem aceito. Havia também a presença de um documentarista chamado Vicent Moon que no presente se dedica a registrar rituais religiosos no território brasileiro.⁵¹

O *shaneihu* me disse que já há alguns anos sempre existe a presença de jornalistas para realizar uma matéria sobre o festival Yawa. O apoio do governo do estado em promover na mídia o festival facilita mais visibilidade para os Yawanawa, mas são também os parceiros ao longo dos anos os principais motores da divulgação e crescimento festival e outros eventos.

3.4.3 Brincadeiras

As brincadeiras, como os Yawanawa chamam, começaram no dia seguinte a abertura do festival. Aconteciam sempre pela manhã e tarde. Todas elas envolviam a participação da maior parte dos indígenas, crianças e jovens adultos, com exceção dos da geração de Biraci e os mais velhos que participavam assistindo próximo no terreiro ou na área externa da casa de Biraci.

O início de cada brincadeira era anunciado pelo *purinti*, um vaso de cerâmica que ecoa o som do sopro em um talo de taboca. Era tocado tanto pelos que lideravam as brincadeiras como por crianças que os tocavam sem cessar. O som anunciava principalmente o início, o fim e pontos de mudança na brincadeira ou o início e término das atividades do dia, para os visitantes e os Yawanawa. Se ouvia de longe e todos assimilaram o que o som representava.

⁵¹ Em seu site www.vincentmoon.com o video Yawanawa está para ser lançando em um documentário que propõem uma exploração das práticas sagradas da atualidade por meio de registros de várias formas rituais e de transe por todo o Brasil.

Pela manhã e tarde a maior parte dos participantes se reuniam na construção no “chapéu de palha” localizada próxima aos abrigos e de lá seguiam em fila, conduzida por um dos adultos da nova geração que estão a frente da revitalização cultural. Geralmente o mesmo que conduzia iniciava as brincadeiras no terreiro da aldeia. Caminhavam em ritmo dançante e faziam gritos enérgicos.

Quando chegavam ao terreiro eram comuns os movimentos serpentinos, algumas vezes saindo do terreiro em direção ao Gregório para então retornar ao centro. É comum também o movimento espiralado fechar um grande círculo e logo em seguida retornar ao movimento anterior que se espiralava até no centro do pátio, se desfazendo novamente para formar um novo círculo e então iniciar a brincadeira da vez.

Todas as brincadeiras foram conduzidas por indígenas porta-vozes de sua cultura em discursos públicos, professores da escola e iniciados nas dietas xamânicas. Iskun kua, Vinnya, Tawahu, Tuin Kuru e Rashu eram os que estavam a frente de várias brincadeiras conduzindo juntos o andamento e as dinâmicas de cada uma.

Vinnya descreveu as brincadeiras e os *saiti* (também referidos como festa do mariri) como uma das formas de festejar entre primos ou recepcionar um grupo vizinho, podendo ser um longo período de festa ou mesmo apenas um dia, celebrando seus laços e conhecimentos. Produziam alimentos para todos os presentes e a noite faziam *saiti* no terreiro. Há uma descrição detalhada em Naviera (1999, p.108) na qual ele diz que;

A dinâmica do mariri é eminentemente centrífuga, visa atrair para a esfera da aliança consumada os afins potenciais (primos cruzados quando a festa se celebra com a participação de um só grupo) e os potencialmente afins (intergrupos). Em ambos os casos utiliza-se a mesma estratégia com os mesmos elementos, variando segundo as circunstâncias a magnitude do evento, o nível da cercania obtida, a força dos laços estabelecidos... Não há diferenças de natureza entre as festas intra-grupo e os grande mariris intercomunitários, o que sugere que as relações instituídas através destes e daqueles se movem num espaço conversível com diferenças de grau. As brincadeiras em seu caráter coesivo são formas de aproximar os laços entre os primos cruzados quando envolve apenas os Yawanawa, mas em tempo anteriores e ainda hoje não deixam de serem feitas apenas por diversão em momentos propícios, em reuniões nos quais alianças matrimoniais podem eventualmente surgir.

Mesmo com as mudanças como o estabelecimento da monogamia e casamentos fora do circuito habitual, os casamentos entre os Yawanawa são entre primos cruzados e nas brincadeiras os adultos ensinam as crianças com que primos brincarem. Quase em todas as brincadeiras há contato físico intenso entre os brincantes, envolvendo partes íntimas e uma agressividade brincalhona, “carinhosa”, com beliscões pelo corpo, pisadas de pés e empurrões. Nesses momentos eles todos riem bastante e o divertimento é evidente.

Nessa descrição me detenho principalmente no que se pode destacar nas brincadeiras como relevante para a pesquisa.⁵² A grande maioria opõem homens e mulheres em desafios que envolvem força e destreza. Quando na brincadeira não acontece a oposição entre homens e mulheres concomitantemente, ela é dividida em duas partes, uma em que os homens desempenham o papel de “atacantes e as mulheres de atacadas. Em algumas dessas brincadeiras havia uma pausa em que se reorganizava a mesma brincadeira apenas trocando os papéis, mulheres atacam e homens na defensiva. Duas brincadeiras não envolviam essa oposição, a *kenãna ik nay* (lançamento de bastão) e a *kuxānay* (peixe boi). A primeira opõem grupos de homens cada um auxiliado por uma prima ou por sua esposa. Os bastões de aproximadamente 1,5m são feitos com antecedência, a brincadeira é liderada por uma pessoa que anuncia o momento de início. Os primos de lados opostos cada um acompanhado de uma parceira devem lançar os bastões ao mesmo tempo e sua companheira deve recolher aqueles que caírem no chão.

A segunda, que foi dada mais ênfase, alvo de mais fotos e atenção dos indígenas, é entre um homem e seu cunhado, representa um acerto de contas caso o novo parente esteja maltratando sua irmã. Cada homem entrava no centro do círculo com um parceiro desafiado anteriormente. No centro pegavam cada um uma tala de bananeira de aproximadamente 2 m ficavam a uma distância padrão e iniciavam um movimento, cada um para um lado, mantendo a mesma distância. Após alguns minutos um adversário levantava os braços e recebia dois golpes e em seguida o ataque acontecia no sentido contrário. No final saíam com os braços levantados e de mãos dadas. Essa brincadeira hoje é feita por mulheres também que se desafiam saindo do grande círculo e escolhendo uma oponente.

As brincadeiras se encerraram geralmente com um grande *saiti* puxado pelas mesmas pessoas já apresentadas. Esse *saiti* era diferente dos que aconteciam no ritual noturno. Tinham muito mais participantes e, por vezes, durante o *saiti* se colocavam no centro do círculo outro círculo menor de crianças. Acontecia também de entrarem pares de mesma faixa etária e dançarem frente a frente com as mãos nos ombros um do outro. O círculo ocupa todo o pátio e os visitantes com frequência fotografam todos os momentos. Nas brincadeiras, diferentemente do ritual noturno, todos os Yawanawa usam as saias de buriti, estão pintados com *kēnes* e usam algum adorno como cocares, penachos, tiaras e pulseiras.

Ficou-me a impressão de que brincantes estavam integralmente voltados para aquele momento e de certa forma estavam indiferentes ao olhar dos visitantes. Chamava a atenção o fato

⁵² *Uni* é a bebida popularizada pelo nome de ayahuasca, essa denominação proveniente de língua quechua. A forma que presenciei feita na aldeia Nova Esperança é composta de *uni* (*Banisteriopsis Caapi*) e *kawa* (*Psychotria viridis*). Contam que antigamente, muito antes dos tempos atuais bebiam apenas com *uni* o que coincide com a pesquisa de Gayle (2013) em dois pontos, o uso apenas do cipó e nome da bebida levar o nome do cipó.

de que, enquanto os visitantes pareciam cada vez mais desgastados a cada dia, os Yawanawa ficavam mais eufóricos, entusiasmados, e alegres, mesmo após brincadeiras que envolviam atividade física intensa.

3.4.4 Rituais noturnos

Durante o festival todas as noites havia os rituais de *uni*.⁵³ Os participantes do festival em geral, indígenas ou não, começavam a se reunir no pátio central da aldeia por volta de trinta a quarenta minutos antes do início. Os que chegam ocupam as cadeiras e bancos escolares disponíveis e organizados momentos antes. Alguns mais prevenidos e/ou que já participaram do festival em momentos anteriores levavam cadeiras de fácil transporte ou panos e as incluíam em um grande círculo composto por indígenas e os visitantes. Geralmente ambos os grupos ficavam com seus pares, se juntando nos momentos rituais que acontecem após a ingestão do *uni*.

Todas os rituais começaram com um discurso feito por Biraci. O discurso era geralmente sobre como ter uma boa experiência com *uni*. Recomendou que as pessoas se concentrassem, evitassem conversas e que caso fosse necessário auxílio durante a força do *uni* que buscassem um dos responsáveis pelo ritual, aqueles que serviam o *uni*, aplicavam *rumẽ*⁵⁴ ou puxavam o *saiti*. Dizia também para que se divertissem, pois aquela era uma celebração especial para o povo Yawanawa, que esse momento representava um “renascimento em seus valores, aproximando-os de sua origem”. Esse tema de renovação de práticas culturais era central dos discursos, não só durante o festival mas também nos rituais compostos apenas por indígenas. Uma das noites e em outras situações Biraci enfatizava que no passado era diferente, que aquele modo de fazer era novo, resultado do presente momento que os Yawanawa viviam.

O único discurso que não seguiu este padrão foi o do último dia quando Biraci antes do início do ritual convidou representantes Yawanawa para falar. Os principais temas eram o novo momento em que os Yawanawa viviam e agradecimentos a todos os presentes naquele momento, ressaltando o bom convívio e a alegria de estarem juntos, os novos tempos. A habilidade para o discurso de todos era, para mim, notável.

3.4.5- O ritual de *uni*

⁵³ Detalhes adiante.

⁵⁴ Traduzido como “tabaco” refere-se também ao rapé. Será detalhado no próximo capítulo.

A realização do ritual envolvia a colaboração da geração mais jovem que se iniciou nos conhecimentos e nas dietas que formam um especialista.⁵⁵ Também contou com a participação dos “pajés” mais antigos, responsáveis pela iniciação da maioria e de Biraci que realizava discursos delimitando momentos de transição, como a repetição da bebida, com comentários acerca da cultura, ocasionalmente um canto Yawanawa em destaque e instruções para os que serviam a bebida, aplicavam *rumë* e auxiliavam os visitantes.

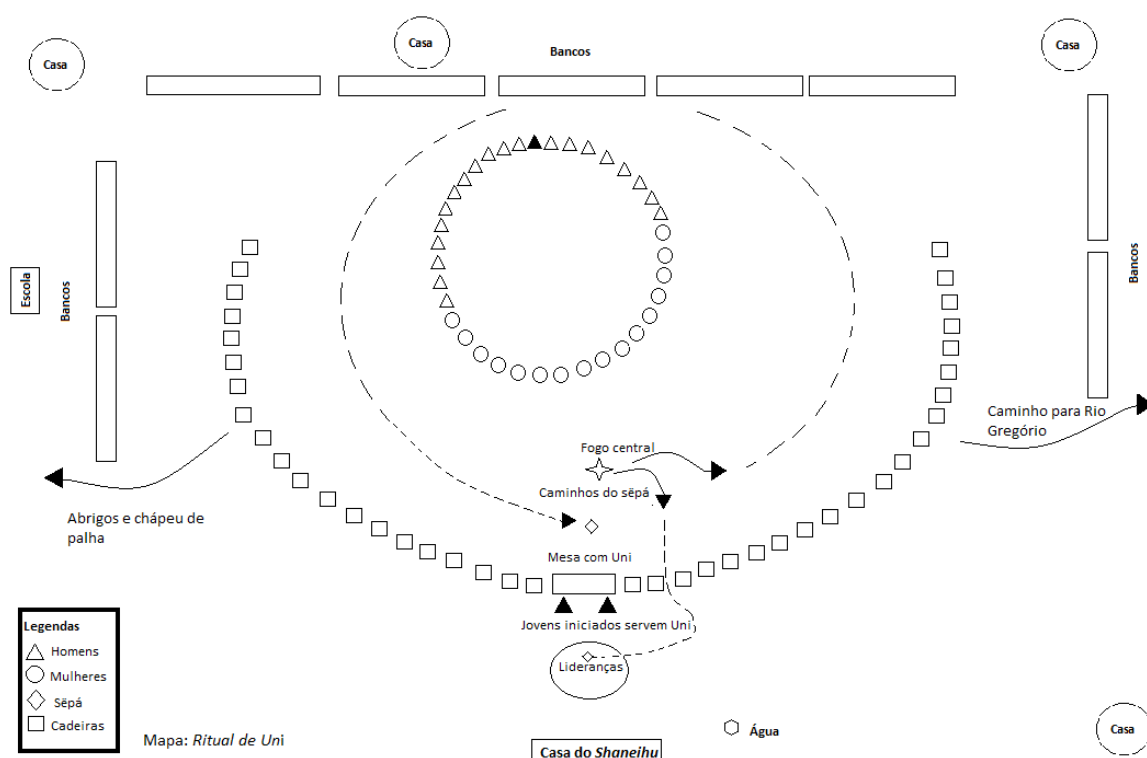


Figura 4: Ritual de uni

No início formam-se duas filas separadas por gênero em frente ao balcão onde está a bebida e um par de copos. Indígenas e visitantes compõem as filas. Antes de começar a servir, um dos responsáveis fala a algumas frases em Yawanawa sobre o copo com a bebida finalizando com sopros específicos dos conhecimentos espirituais do xamanismo. A intenção segundo Pëu é acrescentar “bons pensamentos e sentimentos” a bebida, promover o acesso aos mundo espiritual. Os responsáveis pela bebida decidem a quantidade que cada um irá beber, mas os visitantes também se manifestam pedindo mais ou menos da bebida o que os que estão servindo avaliam. Foram ao todo quatro rituais noturnos com grande participação dos visitantes.

⁵⁵ Em Perez-Gil (1999) há detalhes sobre a formação e denominação dos especialistas.

Quando a maior parcela dos participantes já haviam se servido, começam o movimento para o início de um *saiti* liderado por alguns desses já iniciados nas práticas xamânicas. Durante o festival e toda etnografia presenciei *saiti* feitos pelos mais velhos como Yawa e Biraci e alguns dos jovens. Pessoas como Pëu, Rashu, Tuin Kuru, Iskun Kuá estavam sempre conduzindo os *saiti* e frequentemente elogiados pelos mais velhos.

O formato é o mesmo de alguns que aconteciam pela manhã durante as brincadeiras, a diferença de que nos noturnos a maior parte dos participantes eram visitantes e os boa parte dos indígenas utilizavam roupas comuns, pulseiras, tiaras e colares de miçanga, cocares e pinturas corporais. Os cantos adquiriam ritmos diferentes, mais apropriados a ocasião. Também acontece uma segunda parte do ritual em que alguns Yawanawa fazem esses mesmos cantos com instrumentos musicais como violões, tambores e flautas.

Esse círculo de *saiti* começava com poucos participantes, mas no decorrer da primeira hora após a ingestão do *uni* participantes que estavam sentados se inseriam no círculo e esse se tornava maior e mais intenso com o canto coletivo. Nos *saiti* que aconteciam de dia praticamente todos os participantes eram indígenas, a noite a participação dos visitantes superava ou igualava a de indígenas. Nem todos que participavam do ritual integravam o *saiti*. Alguns visitantes e indígenas ficavam em suas cadeiras ou próximos a fogueira. Ocasionalmente, depois de duas horas de início do ritual, era aberta novamente a possibilidade de repetição da bebida e mais uma vez se formavam-se as filas, na maioria das vezes menor que a inicial. Os que conduziam o *saiti* se alternavam entre quatro ou cinco. Em todas as noites esses *saiti* tinham uma média de duas horas e meia de danças e cantos circulares intercala dois com pausas para repetição do *uni*. O Tamanho do círculo do *saiti* oscilava de acordo com o número de participantes que se integravam ou saíam do círculo. Os que ficavam fora muitas vezes conversavam entre si, aplicavam rapé, sem deixar de ser estar integrando o ritual de *uni*.

De todo o ritual, o *saiti* é considerado a forma originária do “ritual de uni” no sentido de ser dele que começaram a surgir novos elementos para compor o atual ritual, que inclui também o momento quando alguns indígenas se reúnem para cantar versões acompanhadas de instrumentos musicais. Com o termino do *saiti* o ambiente é rapidamente reorganizado. No local em que acontecia o *saiti*, a alguns metros da fogueira, são colocadas cadeiras e alguns jovens, incluindo os que coordenavam o *saiti*, se reúnem com violões, instrumentos de percussão e flautas. O círculo de cadeiras era mantido, mas o *saiti* era seguido por esse momento musical onde os participantes dançam livremente e alguns acompanhavam o canto. As canções eram na maior parte as mesmas do *saiti*, com a diferença de acrescentar os instrumentos e outro ritmo e cadência. Havia também novas canções na língua nativa. Após várias canções na língua Yawanawa cantavam algumas que eram

tanto em português quanto em Yawanawa ou apenas em português. Havia outro momento para repetição do *uni*. Esta segunda parte do ritual tinha duração indeterminada, ultrapassando duas horas e adentrando na madrugada, finalizando de maneira informal com apenas os que restavam em torno da fogueira. Os visitantes aos poucos retornavam aos seus abrigos, com frequência em grupos até restar poucas pessoas no local.

No decorrer do ritual havia sempre alguém que coletava brasas da fogueira com uma pá e acrescentava a resina *sepá*, utilizada pelos Yawanawa com frequência nos trabalhos do “rezador”. Esse responsável as vezes fazia uma volta no grande círculo de *saiti* e para então parar no local onde se encontravam as lideranças que conversavam na língua nativa. Em outros momentos seguia direto para as lideranças.

Os jovens que organizavam o ritual eram facilmente percebidos por usarem cocares, miçangas e por estarem em pontos estratégicos. Eles eram procurados pelos visitantes para a repetição do *uni*, mas também para que aplicassem o *rumë*, apesar de muitos terem seus próprios aplicadores⁵⁶. Era comum que alguns tivessem náuseas e passassem por apuros. Quando ocorria recorriam aos jovens ou como em poucos momentos a Biraci e Yawa. Estes faziam o *vê kuxi*, nesse momento a técnica do xamânica é utilizada com a função de gerar o bem estar, retirar o mal e promover a cura de quem a recebe. Quem aplica pode ainda vistoriar pela força do *uni* onde se concentra a energia patogênica seja ela física ou espiritual.

Os mais velhos, reunidos entre a casa do *shaneihu* e as mesas onde serviam o *uni* conversavam em Yawanawa enquanto o ritual acontecia e ocasionalmente bebiam e tomavam rapé também. Yawa liderou vários *saiti*, o que animava os visitantes, surpresos com a saúde e alegria do “pajé”.

O ritual como um todo era repleto de entusiasmo e alegria, com ocasionais gritos de euforia, os visitantes amigos se cumprimentavam sorrindo e compartilhando suas experiências durante o ritual. Eram comuns as expressões *haux haux!* ou *ihu!* Ao final de cada *saiti*, canção ou de discursos contundentes.

Nas últimas edições do festival houve a presença de indígenas de outras etnias como os Huni Kuin, Ashaninka e no ano anterior o Lakota Vernon Foster. Este ano em especial houve a participação de um indígena Shipibo, convidado por Biraci. Em alguns momentos das noites de ritual pedia palavra durante o ritual para falar algo e recordava que Walter era um irmão dos Yawanawa, que seu povo pertencia a mesma família ancestral.

⁵⁶ Fazem um momento de silêncio e a pessoa responsável por aplicar frequentemente fala algumas frases em Yawanawa de uma forma padrão para essa atividade. Em seguida é aplicado o *rumë* pelo sopro em um cano cilíndrico de osso ou madeira chamado *tepi*.

Em duas das noites solicitou diante de todos que Walter fizesse alguns cantos de “sua tradição” que criavam um momento mais introspectivo já que durante seus cantos não havia danças, movimentação ou acompanhamento dos participantes. Esses cantos eram notavelmente distinto dos cantos do saiti, mas próximos das “rezas” que Yawa e Tata faziam em tratamentos espirituais.⁵⁷

Pela manhã muitos dos participantes estavam ausentes no horário da refeição e das brincadeiras. Ao longo do dia, presenciava e participei de conversas nas quais amigos compartilhavam suas experiências da noite anterior. Geralmente os comentários eram acerca dos efeitos da bebida, dos pensamentos e recordações que tiveram ou temas que envolvem seu autoconhecimento.

Antes do início do último ritual de *uni* Biraci Nixiwaka fez um discurso sobre a revitalização da cultura Yawanawa e o papel dos velhos. Ressaltou que nada daquilo poderia ser realizado se não fosse o grande conhecimento de Tata, Yawarani, Tuin Kuru, Helena, Dona Nega, pessoas que são grandes conhecedoras das tradições. Também destacou o papel de uma nova geração que vem se engajando cada vez mais não apenas nas festividades mas com os valores de sua cultura. Biraci convocou outros parentes que fizeram discursos sobre a vida dos Yawanawa e o festival. Por fim o *shaneihu* disse que a aldeia agradece aqueles que encontram algo de especial ali, que são todos muito bem vindos e que as portas estarão abertas para os próximos festivais.

3.4.6 Encerramento do festival no Chapéu de palha

Pela manhã do quinto e último dia todos os responsáveis pelo festival se reuniram no chapéu de palha e convocaram a presença dos visitantes e indígenas para os discursos de encerramento do festival. Houve uma série de discursos proferidos pelas lideranças mais antigas a frente da revitalização cultural e por pessoas que contribuíram para a criação e continuidade do festival Yawa.

Biraci Nixiwaka coordenou o discurso de todos, convocando cada um para falar algumas palavras para contribuir com aquele momento. Foi agradecido o apoio do atual governador e prefeito que a cada ano vem contribuindo de forma significativa para a melhoria da comunidade, na infraestrutura para o festival bem como com projetos de saúde voltados aos indígenas.

Outras lideranças como Nane fizeram discursos afirmando a sua felicidade em ver como a aldeia estava mudando e o engajamento dos jovens em aprender tantas coisas de sua cultura que estavam sem serem praticadas durante tanto tempo por consequência dos problemas do passado,

⁵⁷ Sobre xamanismo e cura entre os Yawanawa pode-se consultar Perez-Gil (1999)

mas é com muita alegria que podem hoje partilhar de sua cultura com pessoas de fora, interessadas em conhecer o modo de vida indígena e aprender com eles.

O prefeito de Tarauacá também fez um discurso agradecendo o “cacique Biraci” pela recepção e que estava feliz em acompanhar nos últimos anos as mudanças que a aldeia e seus habitantes passaram, que acredita num futuro próspero e que a prefeitura de Tarauacá está ao lado para dar o apoio que for possível. Houve outros discursos de pessoas que vinham colaborando com a aldeia como Marcelo Rosenbaum e a chefia da secretaria de turismo do estado do Acre. O final de cada discurso foi seguido de aplausos.

A tarde do mesmo dia, ao som do *purinti* se iniciou um *saiti* conduzido por Biraci Jr. Foram feitas brincadeiras e a noite houve o último ritual de *uni*. No dia seguinte, os visitantes partiam em grupos a maior parte pela manhã. Ouí alguém dizer “já estou com saudade daqui”.

3.5 Visitas à aldeia

Durante a pesquisa de campo entre os meses de Junho Julho de 2015 presenciei e participei da visita de dois grupos distintos. O primeiro era composto por membros de uma instituição ligada ao uso de ayahuasca, os fundadores eram um casal que conheciam os Yawanawa pela participação em um dos festivais e alguns Yawanawa também estiveram em rituais de *uni* no local da instituição, em Curitiba. Com eles chegava um grupo de oito pessoas, todos sem dúvida muito entusiasmados por estar ali naquele momento. Estiveram em Nova Esperança por cinco dias, um dos motivos foi o apadrinhamento de um dos filhos de Biraci, Mukaveine. Chegaram a noite na aldeia e foram recebidos pelo *shaneihu*, sua família nuclear e outros membros da aldeia enquanto outros indígenas carregavam suas bagagens.

Assim que chegaram houve muitos cumprimentos e alegria depois se reuniram com Biraci na área externa de sua casa onde habitualmente as pessoas se reúnem. Biraci fez um discurso de agradecimento àqueles que estavam ali presentes dizendo para se sentirem em casa, que todos que viviam ali eram seus parentes e lhes recebiam com gratidão. Disse também que seu povo viveu por momentos muito difíceis no passado, foram explorados e passaram por muitas dificuldades, que sua cultura e seu povo quase se perdeu, mas que agora era diferente e que todos aqueles presentes faziam parte do novo tempo dos Yawanawa e contribuíam para isso. Contou que durante muito tempo não eram respeitados em sua própria casa, trabalhavam como escravos e ouviam constantemente dos missionários que “nossas tradições, nossos pajés e nossas festas eram do

diabo”, que iríamos para o inferno. Nesse tempo faziam *saiti* poucas vezes e nem todos participavam porque muitos seguiam os missionários e outros estavam longe”.⁵⁸

Durante a estadia o cotidiano de alguns membros da aldeia muda. Alguns se ocupam da logística de trazer os visitantes de São Vicente a terra indígena, auxiliam na instalação dos mesmos na aldeia armando redes e esclarecendo dúvidas, alguns preparam o *uni* dias antes para os rituais. Se ocupam também de preparar as refeições dos visitantes ou de fazer pinturas corporais. Durante a estadia houve rituais de *uni* todas as noites nas quais o grupo participou junto aos indígenas que compareceram. Pela manhã houve um momento em que algumas pessoas apresentaram seus trabalhos de artesanato, pulseiras, tiaras e colares feitos de miçanga e decorados com penas, aplicadores e recipientes de rapé.

Durante essa visita houve a presença de mais pessoas de fora, amigos de coração de Biraci. Eram membros fundadores do GETA, instituição ayahuasqueira sediada em Rio Branco estiveram presente e contribuíram durante os rituais⁵⁹. Geralmente após a abertura e uma série de *saiti* se iniciava o momento com os violões e tambores e os membros do GETA integravam o grupo. Há uma sólida aliança entre Biraci e o fundador do GETA que se traduz no auxílio mútuo e na consagração da bebida. O GETA se inspira em tradições ayahuasqueiras diversas tendo grande influência e admiração pelos indígenas do Acre. Ocasionalmente alguns Yawanawa visitam a sede do GETA e participam de seus rituais, são geralmente da família de Biraci, filhos, esposa e primos ou pessoas engajadas nas práticas xamânicas. A instituição é um dos principais apoiadores do festival Yawa e auxiliam com o preparo de grandes quantidades de *uni* e *kawa* necessárias para o feitio de ayahuasca para o festival.⁶⁰ Havia também Beatriz, pessoa que já havia trabalhado com os Yawanawa no projeto couro vegetal e que agora se articulava com as mulheres da aldeia para a produção e venda de artesanatos em miçanga.

Durante o dia os visitantes fizeram passeios na floresta guiados por indígenas que lhes explicavam sobre as plantas nativas, seus nomes e propriedades e respondia possíveis perguntas. Nas duas primeiras noites devido a chuva os rituais intercalaram entre o espaço coberto do terraço da casa de Biraci e o terreiro. Os rituais começaram sem o círculo de dança, apenas com os *saiti* cantados e participações do GETA. Em uma das noites os compadres de Biraci receberam de presente cocares momento que foi seguido por cantos e ingestão de *uni* e *rumẽ*.

⁵⁸ Como no festival e nas suas visitas as cidades, o discurso que era feito sempre se referia aos mesmos assuntos mas com formas diferentes e sendo elaborado naquele momento. A história do povo Yawanawa e o momento presente, sua cultura, seu território, os amigos parceiros nessa trajetória o festival. Seus discursos eram entusiasmados e confiantes, frequentemente mantinha todos atentos ao que ele dizia.

⁵⁹ Não havia diferenças significativas entre o ritual de *uni* habitual a não ser as descritas no texto.

⁶⁰ *Uni* e *Kawa* são as denominações nativas para o cipó *banisteriopsis caapi* e as folhas da *psychotria viridis*. Há variedades de *Uni* e *Kawa* que, segundo relatos, atuam de formas distintas.

No quarto dia o grupo reuniu seus principais pertences em bolsas menores e embarcaram em botes que subiram o rio até um ponto intermediário onde os Yawanawa abriram uma pequena trilha em que há uma grande sumaúma. Seguindo esta trilha é possível chegar até a aldeia sagrada. Em meio a chuva, alguns indígenas organizaram os visitantes em dois tapiris e Biraci recontou histórias sobre a sumaúma, a floresta e os significados que a tradição Yawanawa lhes atribui.

Desde a fundação de Nova Esperança não se vivia mais no seringal Caxinauá a não ser por uma família Yawanawa que cuidava do local e uma família de um ex-seringueiro, o único que com autorização dos indígenas que continuou a morar no local depois da demarcação. Subiam para a região do Caxinauá com regularidade para caçar e pescar em igarapés conhecidos. O local é consagrado atualmente por possuir grandes quantidades de *uni*, *kawa* e *muká*⁶¹ e por ser onde aconteceram várias dietas e iniciações nos saberes xamânicos suscitando respeito entre os Yawanawa, em especial por aqueles que fizeram as dietas.

Após as conversas no fim da tarde todos já tinham chegado e sido abrigados dentro do *shuhu*, amarravam suas redes, alguns reuniam madeira para um fogo central e mulheres preparavam o jantar na construção adjacente.

Nesta noite o ritual de *uni* ocorreu dentro do *shuhu*. Havia um fogo central próximo ao local onde serviam o *uni*. Neste ritual houve participação dos membros do GETA e do casal de Curitiba com cantos de suas tradições ayahuasqueiras.⁶² Mukaveine foi batizado nas tradições Yawanawa através de sopros e rezas do pai recebendo também a benção dos compadres em suas tradições.

No outro dia houve uma roda de fala iniciada por Biraci e que cada participante poderia falar algumas palavras. Várias pessoas relataram em suas próprias palavras o quanto incrível estava sendo aquele momento, de poderem estar ali na floresta participando de rituais de ayahuasca. Ressaltavam todas as qualidades atribuídas a bebida e agradeciam pelo ritual. Falavam também do respeito, admiração e agradecimento ao povo Yawanawa por essa oportunidade. Uma visitante alemã relatou emocionada que passou por uma transformação pessoal durante a cerimônia noturna, ela agradeceu várias vezes “por poder participar de algo como isso” e disse que “não retornaria a mesma pessoa para sua casa”.

3.5.1 Encontro de mulheres

⁶¹ *Muká* é o cipó utilizado para iniciações xamânicas. Diferente do *uni*, que pode ser bebido pelos membros da aldeia, o *muká* é totalmente restrito aos interessados na iniciação xamânica. Detalho seu uso e história no quinto capítulo.

⁶² Os rituais, em especial este da última noite de encontro, foram conduzidos por membros dos três grupos. Cada um se expressava no ritual com cantos de suas tradições e os indígenas interagiam muito bem. Um dos iniciados no xamanismo me dizia alguns dias depois que a “mãe Denise” era uma pessoa de poder na sua tradição.

Estive presente em algumas conversas sobre este evento considerado especial pois era o primeiro evento voltado apenas para as mulheres e que envolvia todas as mulheres da aldeia. O encontro foi organizado pela atual esposa de Biraci, Putanny e uma amiga de Curitiba chamada Camila que já havia visitado a aldeia durante os festivais e que alguns anos antes realizou uma pesquisa de Mestrado em psicologia. O evento era restrito para as mulheres e foi divulgado principalmente em redes sociais. Era considerado pioneiro porque até então nunca tinham feito um algo como este, apenas com mulheres e incluindo novas atividades. Alguns dias antes homens trabalharam na aldeia sagrada preparando o espaço para realização do evento.

A programação contava com banhos de ervas Yawanawa, feitiço de rapé, miçangas e cestas tradicionais, pinturas corporais, alimentação tradicional Yawanawa e a noite cerimônias de *uni*. É claro que nesse contexto também se falava da história do povo Yawanawa e da crescente participação das mulheres nos saberes xamânicos. O evento contou com a participação de mulheres de todas as faixas etárias, inclusive as mais velhas desempenharam papel de destaque por serem as conhecedoras de vários conhecimentos pouco praticados atualmente como algumas técnicas de cestaria ou alimentos da culinária Yawanawa.

Não houve a participação de homens no evento, os que estavam na aldeia sagrada tinham sido escolhidos para auxiliar em possíveis tarefas que as mulheres não desempenhavam.

Retornaram a Nova Esperança na última noite de estadia das visitantes onde houve um ritual de *uni* aberto a todos. Antes do ritual, Biraci, que esteve em Nova Esperança durante todo o evento, reuniu os participantes da organização do junto com os visitantes ao redor de um fogo central no terreiro e convocou as pessoas para expressassem suas considerações sobre o evento. Iniciou por ele mesmo que agradeceu a presença de todos, que aquele acontecimento era algo especial para ele, Putanny e todos os Yawanawa. Contou sobre as mudanças na vida espiritual na aldeia, do cuidado ao se envolver com forças espirituais. Disse que no tempo dos missionários eram praticamente todos evangélicos e que raramente festejavam e quando o faziam poucos o participavam.

Na atualidade, principalmente desde a saída dos missionários, a aldeia vem retomando suas praticas espirituais. Não haviam reuniões como as de hoje. Os visitantes agradeciam de todas as formas possíveis a possibilidade de estar naquela floresta, de ter vivido aquelas experiências, uma das pessoas mais uma vez disse que houve “uma transformação pessoal que levaria para toda vida”.

Os Yawanawa, mulheres e homens falaram sobre a importância daquele evento que os fazia lembrar e fazer muitas coisas que não faziam no dia a dia por questão de praticidade, como as cestas de palmeiras e as refeições tradicionais, agradeciam por poder partilhar daquele momento e reviver

aquelas praticas com seus familiares. Foi comentado as plantas medicinais da tradição, a importância de recorrer a elas.

3.6 Encontros na cidade

Acrescento como pesquisa de campo também a participação em dois eventos chamados de “ritual de *uni* ou cerimônia de ayahuasca” que tinham os Yawanawa em destaque. Soube dos eventos por meio de um amigo e decidi incluir estes eventos no projeto.

Uma das cerimônias foi em dois de junho de 2014 e os Yawanawa presentes foram Yawarani e Tawahu, pai e filho que já haviam passado por outras cidades antes do evento em Recife. Em 28 de fevereiro de 2015 vieram Biraci e uma de suas filhas, Panani, que depois realizariam outro evento em Natal-RN. Quem organizou a vinda dos Yawanawa foi Costa, uma das pessoas que se juntou como parceiro dos Yawanawa. Costa fez as dietas de iniciação xamânica junto com um grupo de jovens mais engajados da aldeia.⁶³ Desde então se estabeleceu um elo de amizade que o aproximou. Retornou a Nova Esperança em outras ocasiões e foi por convite seu que os indígenas vieram para realização desses dois eventos em grupos ayahuasqueiros.

Costa promove cerimônias Yawanawa realizadas por ele, sem a presença de indígenas. Essas cerimônias respeitam a forma com que os Yawanawa bebem o *uni* na atualidade. Em Recife os eventos aconteceram através do grupo Águia do Norte. Semelhante às pessoas que estavam no festival, os participantes tinham alguma ligação com grupos ayahuasqueiros, principalmente o que sediava o evento. Nas conversas foi recorrente ouvir que beber ayahuasca com os índios é beber na “tradição original” “de onde todo o uso da bebida se iniciou”. Alguns enfatizavam o respeito pelo conhecimento xamânico da floresta e que sua ligação com os indígenas vinha da ayahuasca.

Ambos os rituais aconteceram a noite, iniciando por volta das 22hrs tendo termino próximo do amanhecer. Foram semelhantes aos rituais que ocorreram na aldeia a diferença de que algumas brincadeiras foram feitas durante o ritual de *uni*, o que no festival só acontecia pela manhã. Fora isso o ritual correu como habitualmente, bebia-se ayahuasca no início e logo em seguida fazia-se um grande circulo para começar a cantar os saiti, depois de umas 2 horas era facultativa a repetição da ayahuasca ou o uso do rapé, aplicado por Costa ou Tawahu. Em seguida se iniciava rodadas de cantos Yawanawa acompanhados pelo violão onde frequentemente os ouvintes repetiam as palavras do tocador.

⁶³ Antes de conhecer os Yawanawa, Costa já era ligado a grupos xamânicos sediados na cidade. Mais detalhes em Ferreira (2012)

A composição do grupo era bem variada em faixa etária. Apesar de em locais diferentes os espaços em que aconteceram as cerimônias eram semelhantes, distantes do centro urbano, bem arborizados. O ritual aconteceu em uma área de grama onde cada participante integrava um grande círculo com cadeiras, esteiras e almofadas. O evento foi divulgado principalmente em redes sociais.

Ao final da cerimônia de 2014 com Yawarani e Tawahu houve discursos feito por pessoas a frente da organização do evento além de participantes que quiseram se expressar, geralmente através de agradecimentos e elogios ao evento. Nesse momento por motivo de chuva os participantes estavam reunidos em uma construção coberta ao lado do local onde ocorria o ritual. Tawahu também agradeceu a Costa a oportunidade de estar ali junto a ele em um momento de alegria e reverência. Depois desse momento algumas pessoas mais vinculadas ao grupo e que já conheciam os indígenas fizeram cantos relacionados a ayahuasca, natureza, mãe terra, orixás entre outros temas.

3.6.1 Biraci e Panani

O ritual com Biraci foi semelhante em muitos ao do ano anterior com a diferença de ser Biraci e Costa que conduziam juntos o evento. Em novembro de 2014 houve uma grande enchente que prejudicou várias famílias da terra indígena, principalmente no Mutum. Com alguns amigos do Rio de Janeiro que estavam na aldeia foi divulgado um vídeo na internet que mobilizou vários parceiros para reunir doações para a aldeia. Antes do início do ritual Biraci fez um agradecimento a essas pessoas que estiveram ao lado e mobilizaram outras pessoas, como por exemplo Costa. Como em 2014, além de Biraci e Panani houve a participação de Costa organizando o ritual, puxando rodas de saiti e cantos com o violão. Em momentos oportunos Biraci falava por alguns minutos de seu povo, da história. Recordou a expulsão dos missionários e um momento em que queimaram bíblias no terreiro. Contou de como eram as coisas no passado, de que seu povo estava se perdendo, que os conhecimentos não eram repassados e que eram desrespeitados pelos patrões e missionários que depreciavam suas tradições. Hoje viviam um novo tempo de paz e prosperidade da cultura Yawanawa e que todos ali presentes eram parte desse novo momento, que não sabia como agradecer a atenção que estavam recebendo.

Capítulo 4- Os pontos de vista nativos

4.1 Os Yawanawa

Durante as conversas e entrevistas o festival sempre apareceu associado aos processos socioculturais que dizem respeito à narrativa da história dos Yawanawa, a saber, a partir dele podem-se fazer referências a Paranacre, os missionários, a AVEDA e os parceiros. Ideias como a apresentação para um “público” ou o “etnoturismo” não apareceram nem no festival e nem durante outros momentos da pesquisa de campo. Entende-se e se expressa que os que visitam são “parceiros” dos Yawanawa. No festival, o outro, o “nawa” ou os “txais”, são também parte de si ao efetuar este tipo de confraternização, o que amplia a ligação e influência Yawanawa com esses outros, como se fazia nos mariris que em parte formaram o povo Yawanawa como é hoje. A semelhança de opiniões sobre o festival evidencia o sentido simbólico e coletivo da festividade e seus desdobramentos na vida Yawanawa. Utilizei as mesmas abordagens para os indígenas e visitantes; conversas informais, entrevistas estruturadas e abertas a um grupo de indivíduos e participação no cotidiano da aldeia na preparação, realização e após o festival. Entre os Yawanawa as informações vieram de jovens e adultos, homens e mulheres, em sua maioria pessoas que tive mais proximidade, mas que não eram por essa razão indivíduos chave na construção da revitalização cultural ou do festival.

Das várias opiniões diferentes sobre o festival se sobressaem dois pontos em comum, de o festival ser uma celebração da “cultura” e dos Yawanawa viverem novos tempos. Para a maioria o festival representa o momento em que todos se reúnem por vários dias para fazer suas brincadeiras, juntarem os primos, reafirmarem sua história em um novo momento de prosperidade de suas tradições.

Antes mesmo do festival, a organização do trabalho para a festividade cria uma dinâmica específica dos trabalhos comunitários, muitos saem de suas rotinas individuais para trabalhar juntos e se prepararem para a festividade. Dedicam-se nas horas livres a fazer cocares, ornamentos de miçanga, praticam seus cantos, limpam o terreiro juntos, todas essas atividades pensadas para a celebração. O festival e a atualidade dos Yawanawa são inseparáveis no sentido de que o festival simboliza a atualidade do povo Yawanawa, as transformações no cotidiano, na vida dos Yawanawa. A festividade celebra a prosperidade dos novos tempos em oposição ao período anterior de conflitos, dispersão das famílias, dificuldades e opressão.

Ao detalharem esse passado se referiam a ele como o período em que não se fazia mais os *kênes*, os mariris eram raros e que o povo estava disperso, "esquecido" das tradições. Foi após longas conversas e em momentos espontâneos que surgiram detalhes sobre o que era “estar esquecido” e a que coisas se referiam. Alguns de mais idade lembravam-se do período missionário e de quando não reconheciam o "povo Yawanawa de verdade", quando foram tratados como inferiores, os caboclos preguiçosos, e tinham suas tradições desrespeitadas e condenadas.

Conversar sobre o festival sempre trazia o passado histórico em contraponto com o momento presente, especialmente quando o entrevistado era nascido antes das mudanças recentes. Isto ficava evidente no discurso dos que tinham mais idade e que vivenciaram o período da Paranacre e os anos que seguiram a demarcação da terra. Diziam que “agora está bem melhor” e ouvi várias vezes que “antes as coisas era muito sofridas”. O festival atualiza a revitalização cultural, nele se afirma publicamente sem meias palavras esse recriar consciente e engajado da comunidade, do que é ser indígena, ser Yawanawa. Frequentemente as pessoas a frente do festival estavam explicando aspectos da cultura e história Yawanawa para visitantes interessados, sem contar com os vários discursos que pontuaram momentos do festival e sempre envolviam a história do povo Yawanawa.

Ouvi de algumas pessoas que até os anos 2000 ainda havia familiares que “andavam com bíblias” e frequentavam reuniões em uma pequena sede religiosa geridas por um indígena dentro da aldeia.⁶⁴ Hoje, se há pessoas que praticam cristianismo é algo reservado ao seu lar.

Alguns entrevistados ao falarem sobre os festivais fossem eles jovens ou da geração de Biraci comentavam o papel do “Bira”, “Nixiwaka” ou do “Tio”, como ele lutou pelo povo Yawanawa, pela retomada práticas e pelos benefícios que traz para aldeia. Mesmo fora do contexto do festival várias pessoas comentavam com entusiasmo o trabalho do “cacique”, do “Bira”, da sua dedicação aos parentes. Ouvi poucas críticas sobre Biraci, que eram acerca da gestão econômica, apontando que alguns tinham privilégios e eram mais beneficiados pelo festival e projetos econômicos.

Entrevistados também falaram sobre as inovações trazidas a aldeia, que não eram propriamente resultado do festival, mas chegaram concomitantemente e eram associadas aos projetos recentes. O gerador para energia elétrica noturna, os açudes e botes a motor eram os principais. Em conversa informal com uma Yawanawa mãe de três filhos ela me comentava e enfatizava o alívio que foi não ter de ir até o igarapé para buscar água todos os dias. Essa mesma

⁶⁴ Esse indígena carismático foi Rashu (Cesário), tem a mesma faixa etária que Biraci. Recentemente havia feito a dieta do muká e se aproxima de sua tradição sendo um ávido frequentador das rodas de uni.

pessoa mostrava seus belos trabalhos de artesanato com miçangas e fotos de seus filhos nos festivais, ornamentados e participando em algumas das atividades.

O festival, como ouvi de Biraci durante o evento, é “o momento em que o povo Yawanawa abre a sua casa para pessoas de fora”, interessadas em conhecer mais sobre os povos indígenas e podem vivenciar as tradições da floresta, do povo Yawanawa. Dizia também que já se foi o tempo em que os Yawanawa eram explorados e menosprezados pelos estrangeiros, que as pessoas que visitam a aldeia hoje admiram os indígenas e querem aprender com eles de suas tradições, o que é gratificante para seu povo, que o incentiva a buscar suas origens.

Assim as perguntas sobre o festival tinham respostas que não se limitavam a ele, elas retomavam em conjunto a história do povo Yawanawa, o retorno das práticas tradicionais, as melhorias na aldeia entre outras. A festividade integra os novos tempos dos Yawanawa, definido principalmente como um período de prosperidade cultural, onde as novas gerações já crescem celebrando o valor da cultura nativa, das tradições. A memória do passado de conflitos, epidemias e submissão que foi vivenciada por muitos adultos de hoje é para os outros apenas conhecida pelas histórias, pois já são filhos nascidos em Nova Esperança. Dançar e cantar o *saiti*, se interessar pelas suas origens, tomar *rumë* e *uni* fazem parte de sua vida desde o início. Nos novos tempos são admirados pelos visitantes, alvos constantes das câmeras filmadoras e fotográficas, compartilham a festa, fortalecem a tradição de seu povo.

O festival pode ser visto também como autoafirmação de uma identidade resgatada, renascida, fruto da história e cultura Yawanawa. Ao mesmo tempo presentifica-se para outro o “ser Yawanawa”. Nos discursos ele condensa a experiência histórica como é afirmada e vivida no presente, um renascer cultural que também é uma afirmação identitária política. Enquanto rito, em sua dimensão simbólica, engloba de alguma forma todos os Yawanawa e os “outros” na afirmação identitária. Por outro lado, a participação desses “outros” é uma característica que marcante do festival. Se a primeira vista o rótulo “etnoturismo” pode acrescentar uma visão mercadológica ao evento, a maior parte dos visitantes e nativos entendem o Festival como algo muito diferente de um turismo ou uma encenação. Seus visitantes são também os “parceiros” e compadres, pessoas que auxiliam na revitalização cultural e com quem existe elos de amizade. Como me foi dito, “já era costume nosso receber com reverência os vizinhos desde os antigos 'mariris', “estamos fazendo como antigamente”.

4.2 Pontos de vista dos visitantes

Inicialmente não conhecia o ‘público’ que estaria no festival a não ser por uma vaga ideia a partir dos vídeos de divulgação. Na coleta de informação priorizei compreender como os visitantes chegaram ao festival, suas motivações, filiações, relação com a questão indígena e os Yawanawa. Uma parte do entendimento que exponho foi composto de diálogos informais, no momento das refeições, nos intervalos entre as atividades. Outras informações obtive por estar no ambiente participando do festival e poucas no formato de entrevista, me apresentando como pesquisador e perguntando simples questões previamente escolhidas.

A partir dessas informações evidencio tanto elementos que caracterizam o perfil de visitante como ressaltar a presença de vários nichos sociais específicos, circunscritos historicamente e sua importância no contexto das novas relações que os Yawanawa estabelecem com os vários “nawa”. Não deixa de chamar atenção o vestuário, a postura e ornamentos dos próprios visitantes que revelam, até certo grau, as redes de pessoas, símbolos e ideologias que podem ser relacionadas ao festival. Este foi o único festival que participei, mas a pesquisa levantou informações dos Yawanawa e de visitantes que já participaram em anos anteriores.

A maioria dos participantes que foram ao festival chegaram ao primeiro dia da festividade, porém alguns com um ou dois dias depois do início. São raros os casos de pessoas que foram sozinhas, sem indicações de amigos, ou que não conheciam bem o que é o festival. Parte expressiva dos visitantes vinham em grupos pré-planejados aos quais alguns se referiam também como “comitivas” e ao estado de onde vieram. Vinham de cidades como São Paulo, Rio de Janeiro e Curitiba. Haviam pessoas de Rio Branco, Santa Catarina e Brasília, mas em menor número.

Quando chegaram, os visitantes foram auxiliados pelos indígenas que carregavam suas bagagens e instruíam onde iriam dormir e os outros estabelecimentos de apoio. Recentemente um amigo de Biraci garantiu um auxílio financeiro para a construção de um conjunto de abrigos feitos com madeiras⁶⁵ da floresta que circunda a aldeia e que os Yawanawa usam em várias construções. Assemelham-se a pequenas casas, com formato retangular onde os visitantes em grupos armam suas redes e guardam suas bagagens. Próximo dessa construção há um redário onde outros grupos armavam barracas e redes, próximo de um igarapé onde podiam se banhar. Entre o redário e os abrigos ficam os banheiros, feitos com o mesmo material. Este local ficava a aproximadamente 600 metros do centro de atividades da aldeia.⁶⁶

Haviam também participantes que se organizaram através de uma instituição ou pessoa que, enquanto grupo, compunham uma das comitivas. Uma das pessoas das que conversei me contou que faziam parte de algum grupo de São Paulo que fazia uso de ayahuasca e que seu interesse em ir

⁶⁵ Paxiuba, Paxiubão e Envira, o projeto inicial já planejava usar os recursos e técnicas da floresta. Várias habitações Yawanawa são um misto das casas típicas de ribeirinhos com as habitações tradicionais.

⁶⁶ Ver mapa do 3º capítulo e fotos em anexo.

conhecer os Yawanawa era porque “ayahuasca é uma bebida da floresta amazônica e foram povos como os Yawanawa que primeiro a produziram”. Esta visitante, como outros, disse também que “queria estar mais próximo da origem”. Alguns diziam ter conhecido algumas tradições e “medicinas” Yawanawa quando os indígenas visitaram centros ligados à espiritualidade em suas cidades. Tanto no festival quanto nos eventos urbanos era recorrente que a principal motivação dos participantes era entrar em contato com a “origem”, com os “verdadeiros detentores desses conhecimentos”. Os participantes que foram ao festival tinham quase que invariavelmente uma motivação norteadora, “estar na floresta e compartilhar da 'medicina sagrada indígena' e de suas tradições”.

Haviam motivações paralelas, como conhecer floresta, estar com seus amigos em uma “viagem inesquecível”, mas a decocção hoje chamada de “enteógena” ⁶⁷ tinha papel fundamental, principalmente para os que vinham do sudeste do Brasil e de outros países. Até mesmo para o conhecimento do próprio festival. Dos que conversei, ao perguntar como souberam do festival um número significativo disse prontamente que eram parte de instituições Daimistas, de grupos derivados das mesmas, de algum grupo com referências a práticas xamânicas ou amigos desses círculos. Um dos rapazes em uma conversa me disse que era do “Daime em Rio Branco” e que foi convidado a participar, que havia prestado serviços durante a construção de açudes na aldeia Nova Esperança. Comentou também que alguns Yawanawa mais em contato com a cidade já haviam visitado mais de uma vez a sede do Daime que frequentava, participando com seus cantos tradicionais. A visita de alguns indígenas a centros urbanos para realização de cerimônias já faz parte das dinâmicas entre os Yawanawa e as pessoas de fora, tendo surgido essas relações a partir dos festivais e de visitas as grandes capitais.⁶⁸

Algo que me chamava atenção foi um grupo de visitantes vindo com um agência de viagens chamada “dreamcatcher”, nome em referência a um elemento do dito “xamanismo norte-americano”. A divulgação de abertura do site evidência a proposta que é vinculada a experiência do turismo.

Somos movidos pelo despertar de cada indivíduo. Através de viagens, vivências e experiências focadas em autoconhecimento, cultura e natureza, guiamos pessoas na busca pela conexão com sua verdadeira essência. Existimos para inspirar e mostrar possibilidades

⁶⁷ O adjetivo “enteógeno”, por sua vez, foi proposto por vários pesquisadores anglo-saxões (Ruck, Bigwood, Staples, Ott & Wasson, 1979) para qualificar os estados induzidos pela absorção de plantas psicoativas. Criado a partir do grego antigo – *entheos* significa “inspirado, possuído por um deus” – este qualificativo permite dar conta do caráter “sagrado”, “divino” supostamente atribuído a estas plantas em várias sociedades indígenas. Tal termo será notadamente utilizado em numerosas pesquisas antropológicas recentes feitas no Brasil sobre os cultos sincréticos em expansão do Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha, que se constroem em torno do consumo ritual da *ayahuasca* (Dias, 1992; McRae, 1992; Soibelman; 1995; Groisman, 1999, entre outros). (LOSONCZY, MESTURINI, 2010, p.17)

⁶⁸ Para maiores esclarecimentos sobre rituais nas cidades pode-se consultar Ferreira (2012)

de mudanças. A transformação depende do desejo de cada um. Entregamos o sonho. Você faz dele sua realidade.⁶⁹

Esta operadora de turismo tem propostas de viagens diferenciadas, todas voltadas para um turismo ecológico associado muitas vezes com a espiritualidade. Entre seus roteiros no atual momento estão o Parque Estadual do Xingu, Jogos Mundiais Indígenas, Macchu Picchu, o Festival Yawa e outros. Neste ano haviam no grupo alguns ingleses, mas a maior parte eram brasileiros. Conversei com um Inglês que me pediu auxílio para comprar algumas das mercadorias vendidas no festival. Na conversa ficou evidente mais uma vez a questão das “medicinas”, ayahuasca e *kambô*⁷⁰ principalmente, associados a “busca de autoconhecimento, espiritualidade, cura e ligação com a natureza”. Este senhor alguns anos antes participou de rituais de ayahuasca na Colômbia e Peru. Outros visitantes que vieram com a agência de turismo já conheciam ayahuasca previamente e descreviam uma “busca espiritual” e/ou um “contato mais profundo com a natureza”.

O único caso de pessoa que foi sozinha que tomei conhecimento foi o de um parceiro dos Yawanawa com aproximadamente 35 anos chamado David Sanchez que estava na aldeia com o objetivo de instalar dois filtros purificadores de água, comprados por um grupo de amigos associados a uma instituição daimista sediada na Holanda. Através da instituição alguns membros haviam viajado em anos anteriores, inclusive David, para participar do festival e tiveram a iniciativa de comprar este purificador com o intuito de garantir a água purificada para os Yawanawa. David inclusive comentou sobre fundação da House of the Indians, instituição europeia voltada para “a defesa dos povos da Amazônia, sua cultura, arte e espiritualidade” que iniciava projetos em prol das comunidades indígenas, inclusive recebendo representantes indígenas na Europa com o intuito de propagar a consciência ecológica e aproximar o 'ocidente' dos povos da floresta. No endereço eletrônico um trecho significativo da proposta da instituição:

Nossa fundação tem como objetivo a defesa dos povos da floresta Amazônica, sua cultura e espiritualidade. Facilitando o acesso do povo europeu a estas comunidades abre-se também a possibilidade de lhes levar tecnologia, material e conhecimentos para o melhoramento de suas condições de vida. Também pretende desenvolver trocas de prática entre a sabedoria dos povos indígenas, que têm uma vida em contato direto com a natureza e o nosso mundo ocidental individualista, científico e racional.⁷¹

⁶⁹ <http://www.dreamcatcher.uno/>

⁷⁰ Um dos nomes da rã arborícola classificada como *Phyllomedusa bicolor*. A rã produz uma secreção glandular que é utilizada por beneficiar o “caçador” retirando-lhe a má sorte na caça e aguçando os potenciais de caçador. Como a ayahuasca, o uso do kambô pelas populações urbanas adquire novos significados e usos entre os que fazem uso em centros urbanos. Para mais informações sobre o kambô no contexto interétnico pode-se consultar Labate e Lima (2007).

⁷¹ www.houseofindians.org

Outra instituição não governamental que vem oferecendo apoio aos Yawanawa e aos Huni Kuin é o Instituto Guardiões da Floresta (IGF). Jonas Rocha, um músico que participou de edições anteriores do festival e de rituais feitos pelos indígenas no Rio de Janeiro acompanha as atividades da instituição regularmente e produziu um cd em 2012 com cantos tradicionais do povo Yawanawa que foi inclusive premiado pela FUNARTE. Ele contou que participou de rituais em sua cidade e a partir de então começou a frequentar o festival se aproximando mais dos indígenas e da ayahuasca. O IGF, segundo Jonas, auxilia os Huni Kuin no Rio de Janeiro quando estes vão realizar cerimônias tradicionais, além de reunirem fundos para auxiliar na compra de botes e outros possíveis instrumentos. Destaco esse trecho da missão do grupo por expor em que modos se expressam as alianças e o entendimento do que cada grupo étnico representa na relação.

O Instituto Guardiões da Floresta é uma organização multidisciplinar composta por pessoas, que a partir do contato que tiveram com lideranças e representantes de povos indígenas do estado do Acre, passaram a desenvolver laços de amizade, respeito e profunda admiração por estas etnias, se unindo com a finalidade de contribuir com estas comunidades e com a preservação da Floresta Amazônica.

Neste sentido, executamos ações que buscam o fortalecimento e a atualização da memória cultural destes povos nativos, principalmente através de projetos que visam perpetuar suas tradições e identidade. Somado a isso, todas as ações tem como objetivo viabilizar a auto sustentabilidade destas populações, o que aprimora a sua capacidade de viver em harmonia com suas tradições e potencializa sua habilidade natural de proteger o rico ecossistema que os cerca.

Buscamos também, através do apoio a eventos culturais e por meio da geração de registros audiovisuais, difundir a riqueza deste patrimônio imaterial para o público em geral, visando uma conscientização global em relação à necessidade vital de se preservar a floresta para as futuras gerações.

Fica claro que grande parte dos visitantes do festival chegam principalmente em grupos de pessoa associadas a alguma instituição ligada à ayahuasca, a causa ecológica e indígena e tomaram conhecimento por justamente participarem desses círculos. Além das pessoas ligadas ao governo do Acre ou a prefeitura de Tarauacá a maioria estava de alguma forma associada a instituições ayahuasqueiras. Uma delas, o Santo Daime, estabelecida desde a década de 30 pelo seringueiro Raimundo Irineu Serra que trabalhando no Acre entrou em contato com a bebida e nas décadas seguintes fundou o Santo Daime. Os outros grupos tomei conhecimento detalhado de sua formação quando retornei da viagem de campo. São instituições associadas a várias práticas essencialmente com noções de 'xamanismo' como prática espiritual e/ou ecologia profunda. No caso do IGF existe uma causa maior, mas ainda faz-se referência a práticas xamânicas.

Nesse ambiente favorável as trocas os visitantes aprendem sobre esse “ser indígena” que é propagado no festival e incluem as novidades em suas próprias vidas. Os visitantes e grupos ligados ao Yawanawa nas cidades também aprendem as músicas e cantos inclusive já havendo vídeos na

internet de “txai” tocando as canções Yawanawa. Nesse encontro de visões, um indígena pode então reconhecer-se a partir da visão de seus visitantes que os veem como parte de uma cultura originária que vive na harmonia com a natureza e seus recursos, o que de fato, se não fossem os meandros da tradução, é verdade. As ideias, ainda que variem de acordo com cada indivíduo, no campo das inter-relações com os brancos, os Yawanawa foram de índio primitivo, caboclo e seringueiro para novamente o índio bom selvagem. Mas como Zé Gomes disse, elas ainda perduram em circunstâncias específicas, no convívio com a população ribeirinha e em Tarauacá, o que pode inclusive suscitar o ocasional mascaramento identitário, o “caboclismo”. O xamanismo e a ayahuasca são na atualidade o principal fator para as mudanças.

4.3 Ayahuasca

A partir dos relatos e das observações em campo reconheci algo que já supunha ainda que não compreendesse sua dimensão. Ayahuasca era o ponto de origem da motivação da grande maioria dos visitantes. Motivação que não se resume a conhecer a bebida, mas se inscreve numa ‘busca espiritual, de sentido, lucidez e busca interior’, muitas vezes nomeados como contrários aos rumos da dita “civilização”. Todavia o conhecimento da ayahuasca é pré-existente as formas de proximidade atual com as culturas indígenas, como ir a aldeias e participar de rituais nas cercanias de grandes cidades. Essa reflexão sobre ayahuasca e seu campo semântico interessa na medida em que passa a influir nas relações interétnicas em questão. As definições de si e do outro são invariavelmente associadas às particularidades de seus desenvolvimentos culturais, aqui o uso das “medicinas da floresta” é o referencial do “nawa” visitante, que chega a aldeia buscando as plantas e seus usos tradicionais. Ainda interessam no âmbito da antropologia as relações entre seres humanos e plantas e ayahuasca particularmente é um campo promissor para compreensão de tais relações.

Por essas razões é importante algumas considerações sobre o modo como se entrelaçam a associação entre a bebida e uma noção particular de xamanismo dos centros urbanos para então entender como a ayahuasca, eixo motriz desses encontros, influencia na composição das relações interétnicas. De antemão cabe ressaltar que a participação dos indígenas do território brasileiro nesse cenário “ayahuasqueiro” além de recente é posterior à associação entre a imagem indígena e o uso de ayahuasca no que se chama comumente na literatura antropológica de xamanismo urbano ou neo-xamanismo.

Uma visita ao que já se sabe sobre ayahuasca em termos históricos e antropológicos permite visualizar a trama da bebida que teve sua difusão centrada em relações interétnicas. Segundo Highpine Gayle (2016), os usos da bebida teriam iniciado da prática de combinar o cipó com outras plantas na região do Rio Napo. Este rio tem aproximadamente 1130 km de extensão, nasce no Equador atravessa o Peru e deságua no Rio Solimões. Pela fertilidade e conectividade a região foi densamente povoada, ambiente também naturalmente propício para trocas interculturais. Neste contexto ayahuasca, bem como outros conhecimentos e técnicas, circulou entre os rios e igarapés, nas tramas das relações com os povos vizinhos costumeiramente aliados ou inimigos de acordo com o momento. Se formos essencialistas, ayahuasca é uma bebida que juntamente com as técnicas necessárias de cantos, conhecimentos diversos, gestos e iniciações permite aos especialistas acesso a uma realidade além, suprassensível, onde espíritos, bruxarias e doenças comumente juntos podem ser combatidos, compreendidos. Ayahuasca facilita na mediação entre o xamã esse plano extraordinário. As iniciações nesses conhecimentos em seu contexto intracultural exigem restrições alimentares, ingestão de outras plantas medicinais, abstinência sexual e distanciamento da vida cotidiana. Seu uso é invariavelmente associado ao poder xamânico o que faz sentido com a busca dos ayahuasqueiros ter um caráter espiritual, de autoconhecimento. Inicialmente tanto o conhecimento e o consumo foram restritos a povos indígenas localizados entre o Brasil, Peru, Colômbia e Equador, situação que muda recentemente.

Foi com a expansão da exploração do caucho e da seringueira em fins do século XIX que seu uso se popularizou entre migrantes que adentraram nas florestas para trabalho. Difundiu-se entre os *mestizos* e seringueiros que vivendo na floresta com os povos nativos encontraram nela uma forma de tratamento da floresta. Notavelmente, esse conhecimento antes restrito aos indígenas foi apropriado pelos recém chegados. As novas relações interétnicas introduzem mudanças no espaço social da floresta, uma miscigenação de etnias e suas culturas. Como que parte desse processo a bebida e seus usos que já circulavam por esses povos foi sendo reinterpretada nesses encontros. As conceituações nativas foram reformuladas ou mantidas e surgem novos significados resultantes do encontro entre esses grupos antes circunscritos em dinâmicas históricas distintas. Prevaleceu a tradução cultural no sentido de encontrar sentido para experiência em seus próprios termos.

Um exemplo significativo é o Santo-Daime, instituição religiosa sincrética surgida por volta da década de 1930 no contexto da relação entre migrantes nordestinos, indígenas e a borracha. Posteriormente outras religiosidades surgiram como a União do Vegetal e a Barquinha unindo elementos do saber nativo com elementos católicos e aspectos da tradição indígena, como por exemplo a semelhança entre as histórias de surgimento da ayahuasca, a centralidade do canto, do

hino, das chamadas ou dos icaros.⁷² O uso da bebida no Brasil ficou restrita a região norte e esses contextos até fins da década de 70 período em que as grandes instituições sincréticas religiosas brasileiras como União do Vegetal, Santo-Daime começaram sua expansão institucional para as capitais do país, através de pessoas de segmentos da sociedade inspirados em outros princípios e que conheceram a bebida na busca de uma vivência psicodélica, alucinógena ou enteógena⁷³.

No que concerne a expansão global e associação ao “xamanismo urbano” esse é bem mais recente, mas cresce e se expande sendo o principal catalisador para entrada ativa dos indígenas. Losonczy e Mesturini traçaram os itinerários da ayahuasca e do xamanismo o que revela em si pontos pertinentes para compreensão das relações interétnicas em questão. Segundo as autoras;

O interesse turístico em ayahuasca se torna crescente a partir da década 80 em decorrência dos desdobramentos do movimento da contracultura euroamericana que com fundamentos no ambientalismo, na experimentação de psicodélicos deu suporte para o surgimento de literatura a respeito de experiências psicodélicas. Inicialmente viajantes influenciados por essa literatura e curiosos a respeito passaram a visitar as regiões do Peru, como Iquitos em busca de viver tais experiências.

No mesmo contexto o uso se expande, através de mediadores entre as capitais e as “religiões amazônicas brasileiras”. Essas passam a se propagar através da ampla rede de comunicação entre indivíduos da capital e região amazônica. Na década de 80 as instituições com base no uso da bebida como o Santo Daime e a União do Vegetal chegaram aos centros urbanos brasileiros conquistando um público distinto do anterior, majoritariamente pessoas de classe média e alta, ligadas aos desdobramentos da contracultura, a arte, psicologia e profissões liberais, interessados em experiências psicodélicas. O novo contexto acrescentou mudanças no entendimento sobre a bebida e a experiência favorecendo a modelação da tradição ao longo dos anos seguintes.

Por outro lado e concomitante, no Peru, mais viajantes que conheciam a bebida e os rituais, estabeleciam elos de aprendizagem com seus iniciadores levando o conhecimento adquirido ao país de origem ou até mesmo o próprio curandeiro ou xamã para seus países, ampliando as redes de contatos. É intrínseca a expansão contemporânea da ayahuasca a sua ligação ideológica com os desdobramentos da contracultura. O uso da ayahuasca expandiu suas fronteiras e foi interpretado sobre novas formas de compreensão da experiência, em parte já codificadas no *ethos* do segmento social em questão. Foi assim que recentemente ayahuasca se tornou presente e da forma a práticas definidas na literatura como “xamanismo urbano” ou “neo-xamanismo”. Trata-se de um movimento global, centralizado entre a América e Europa, heterogêneo em suas formas de expressão e que

⁷² Ayahuasca é apenas um dos nomes que se popularizou. Em cada local prevalece suas denominações nativas, bem como os novos grupos a nomearam de novas maneiras. Uni, Yagé, Vegetal, Hoasca e Daime são também denominações da bebida.

⁷³ Termos comuns de referência ao efeito emergentes do contexto recente.

surge na “era da comunicação” ampliando suas fronteiras sobretudo pelos meios virtuais. Sobre esses grupos Labate nos situa que;

A partir de meados dos anos 90, novos grupos começaram a aparecer e se multiplicar. Tratam-se de vertentes oriundas dos desdobramentos da chegada do Santo Daime e da UDV nas grandes cidades do país. Essas combinam elementos das matrizes ayahuasqueiras das quais derivam com aspectos da religiosidade urbana, como o movimento Nova Era, o xamanismo de origem norte-americana, o hinduísmo, a umbanda, as terapias holísticas. (LABATE 2014, p. 216).

Constata-se essa composição quando em conversas ouvia-se as diversas associações relacionadas a ayahuasca. Conversas sobre arquétipos, animais de poder, chakras, orixás e fluxos energéticos aconteciam e nem sempre eram tratados como campos distintos. Falava-se também da expansão da consciência, dissolução do eu, ligação com a floresta e a vida, vidas passadas e o plano celestial. Dentre uma variedade de temas os sites e propagandas dos centros possuem textos sobre novos tempos da humanidade, contra a “insustentável cultura capitalista moderna”, “cura xamânica” e “povos ancestrais”. Afirmam em suas páginas serem espaços voltados para atividades diversas; cursos, terapias integradas e transpessoais, cerimônias/jornadas xamânicas ou de medicinas sagradas, reiki, yoga, leitura de aura, círculo feminino, ecologia entre outras. Quando se encontra textos sobre indígenas percebe-se uma matriz no discurso; os povos nativos, originários ou indígenas vivem em harmonia com a terra, sabendo ouvir a natureza. Ayahuasca é um conhecimento ancestral xamânico que permite através de seus efeitos e rituais uma “busca de visão”, a “cura” e acesso a planos além do visível.

O que se chama de caminho do Guerreiro, o Temazcal, rituais xamânicos de ayahuasca ou busca da visão são alguns dos exemplos de resignificação do uso de ayahuasca que vem também articulando e intensificando o convívio de povos indígenas com esses grupos.

Como bem propuseram Losonczy e Mesturini (2010, p.11) “o mistério e o poder atribuídos à ayahuasca se apoiam sobre uma dialética particular da identidade e da alteridade, dialética que se constrói graças à oposição binária e emblemática entre o ‘Ocidental’ e o ‘Índigena’”. Com essa ênfase no indígena, chama atenção em tantos sites que a noção de xamanismo operante nesses meios urbanos é muitas vezes tendenciosa ao reducionismo e a generalização dos povos indígenas e seus “xamanismos”, entretanto não acontece de forma pejorativa, situam-se entre o entendimento do índio puro e bom e uma noção de xamanismo resultante de seu uso categórico desenvolvido pela recente vasta e diversificada literatura sobre o tema.

4.4 Retomando a tradição, expandindo fronteiras

Porque essas questões são pertinentes no estudo das relações interétnicas e da cultura? Desde sua entrada nesses círculos os Yawanawa fazem um verdadeiro sucesso e não apenas na sua presença. Surpreende-me como seus rituais, objetos de ornamento, canções, brincadeiras e imagem saíram de suas aldeias e agora circulam pelo mundo. Não é apenas a imagem ou um produto. A multiplicidade de fatores que favoreceram a expansão não poderia ser reduzida a simples inserção dos indígenas em um “mercado cultural”, pois concomitante a esse processo vem ocorrendo principalmente a ampliação de seus parceiros pela amizade e pelas causas em comum. Como Ferreira (2012) apresenta, cerimônias Yawanawa já são realizadas sem a presença deles! Estive na lista de e-mails do grupo que recepcionou os indígenas em Recife e recebi um e-mail anunciando que o único ‘branco’ que conduz rituais da “tradição Yawanawa” estaria em Recife dia 12 de março de 2016. O rapé, aplicadores, artesanatos de miçanga chegam aos interessados que nunca conheceram pessoalmente os Yawanawa, tudo via internet. Existe vídeos de pessoas tocando as versões instrumentalizadas dos *saiti*. Além disso mais de cinco “brancos” fizeram alguma forma de dieta prolongada relacionada a aquisição de saber.

Já envoltos pela revitalização cultural, impulsionados pela motivação das lideranças, o apoio de ONGs e de novos projetos, foi o festival Yawa e as novas formas de beber *uni* que facilitaram aos Yawanawa o surgimento de novos elos de amizades e parcerias, firmados em novos propósitos. A inserção em círculos ayahuasqueiros em outros estados é muito bem aceita e querida, mais um desdobramento no convívio com o “branco” que possibilita novas formas de socialidade.

A inserção dos Yawanawa, Huni Kuin e Shipibo nos ambientes ayahuasqueiros os colocam como o xamanismo vivo, um referencial verdadeiro das pessoas, instrumentos e práticas num mar heteróclito de representações. O lugar de destaque desses povos nos círculos ayahuasqueiros, pelas divulgações midiáticas em vídeos e sites e participação nos eventos, deixa evidente uma posição de reverência e admiração. O discurso entre os grupos aqui apresentados guardam semelhanças com o que alguns depoimentos pessoais de um site que organizava viagens internacionais para aldeia Yawanawa em 2015. Os comentários são exemplares em relação a uma imagem conjunta do indígena, do xamanismo e da ayahuasca;

“Visiting the Yawanawa was a beautiful experience. My anxiety faded away, my body was cleansed and I was able to become attuned to the natural rhythm of life. My healing was experienced in an environment of pure, genuine and beautiful souls.”

“My heart has been singing with joy since I came back from the trip. And needless to say, things in my life have taken a turn for the better in many ways I didn’t expect. Following the flow of life becomes easier and one is filled with love and abundance”.

“Experiencing how simple and how heart felt the Yawanawa live has forever changed my life. They are truly happy people who live their lives in true unison with the land and know

the land and their Creator will continue to provide their daily needs. I now consider the western culture I grew up in a borderline barbaric struggle for survival in comparison”.⁷⁴

A renovação nas dinâmicas interétnicas a partir do festival Yawa e futuramente por novas parcerias abriram o caminho para que as atuais práticas xamânicas Yawanawa se difundissem entre centros voltados a espiritualidade, que pessoas se engajassem com essas práticas ao ponto de “rituais Yawanawa” com *saiti*, *rumê* e *uni* serem realizadas sem a presença de indígenas.⁷⁵

Assim a expansão das relações interétnicas no caso em questão implica atualmente em movimento de ideias, espaços, objetos e pessoas em contextos específicos. Este movimento por sua vez vem em novos contextos e circunstâncias relacionais abrindo possibilidades para que as lideranças mediem essas novidades. Mediado pela ayahuasca, o encontro entre indígenas e ayahuasqueiros pode ser caracterizado não só pelo encontro de visões, mas pelos benefícios que cada um encontra na relação. Assim Losonczy e Mesturini (2010, p.25) afirmam que:

Entre interação e transação, os encontros põem assim em relação, e às vezes em conflito, duas expectativas diferentes porém complementares. Para o amazônico, indígena ou mestiço, o *gringo* em busca da *ayahuasca* é um avatar do “Branco”, doravante parceiro cliente e fonte de melhoria de suas condições materiais de vida segundo uma lógica de progresso econômico local. Em contrapartida, para os clientes da *ayahuasca*, o xamã e sua comitiva local aparecem como um recurso espiritual e terapêutico, contestando o ideal do progresso material.

Essas novas interações trazem melhorias materiais para a aldeia, mas não se restringem a esse campo, influenciam diretamente nos processos identitários e culturais vividos pelos indígenas. No caso Yawanawa, os novos parceiros desde o CPI e CIMI são referências na construção de um entendimento acerca da identidade e da cultura pós-contato e na elaboração discursiva da defesa dos direitos indígenas. Os grupos interessados no festival e nas práticas xamânicas Yawanawa são continuidade desse processo, adicionam novas possibilidades.

Concomitante a inclusão de novos conceitos, conhecimentos e relações ocorre também o repensar ou conhecer melhor “o branco”.⁷⁶ Primeiro os seringueiros e patrões, depois os missionários e gerentes, o antropólogo, a FUNAI e as ONGs. Os novos grupos que surgem adicionaram novos elementos nessa amálgama de conceitos, idealizações e realidade; um “branco” com ávido interesse e admiração por sua cultura, em especial por suas plantas e rituais é facilmente perceptível. Disparos de câmeras, filmagens, parcerias musicais, cumprimentos, vídeos e textos

⁷⁴ <http://ancestralceremonies.com/testimonials/> acesso em fevereiro de 2016.

⁷⁵ Costa que tem autorização para realizar essas cerimônias foi um dos primeiros visitantes a ser aceito para participar das dietas de formação espiritual se o tornou um amigo muito querido de várias famílias na aldeia. Retornou nos anos seguintes para dar continuidade ao aprendizado e atualmente realiza cerimônias de *uni* em centro urbanos. É compadre de Biraci e os dois estão em contato com frequência.

⁷⁶ Bem como se redefine o ‘índio’ ao se deparar com ele servindo um copo de ‘medicina da floresta’.

promocionais, a admiração está em todo lugar, seu principal canal de veiculação é a internet, as redes sociais.

Temos de considerar que essas mudanças influenciam no entendimento de si, no engajamento identitário comunitário e individual com a revitalização cultural. Recebem pessoas de todo o mundo e também viajam entre centros urbanos no Brasil e no exterior o que em contrapartida resulta em acesso a recursos para melhoras na vida nas aldeias. Levam a sua tradição, representada pelo ritual de *uni*, pelos cantos e danças do *saiti*.

Essa visão externa contribui para a renovação cultural Yawanawa desde o início. Biraci se dizia muito agradecido pelos amigos e parceiros que conheceu ao longo do caminho de luta, pessoas que ainda hoje são grandes amigos, pela admiração, incentivo e apoio nessa “missão” que sempre carregou consigo. Como o próprio Biraci reconhecia em discursos, “vocês nos auxiliam a reencontrar nos mesmos”.

As transações simbólicas resultantes desse encontro estão expressas também em objetos, técnicas, conhecimentos, conceitos e formas de expressão, bem como nas concepções de ambos os grupos sobre si e o outro.

Um exemplo do caso é a participação de lideranças em ONGs ambientalistas. Não é incomum ideias como “humanidade”, “cultura”, “ecologia”, “meio ambiente” e “natureza” estarem nos discursos do festival, de congressos e palestras das lideranças ou representantes do seu povo. Antes mesmo dos festivais as lideranças já haviam encontrado nos parceiros uma possibilidade de liberdade, acesso a aqueles recursos e alguma garantia da proteção de seu lar e familiar.⁷⁷ Ou seja, com o início das preocupações e debates socioambientais atuais, o surgimento de instituições de apoio e parceiras que passam a centralizar a preservação dos recursos naturais e da Amazônia, “pulmão do mundo”, não foi incomum que na ebulição dos movimentos sociopolíticos de caráter humanistas e ambientalistas que a figura indígena habitante da floresta representasse o equilíbrio com a natureza. No caso Yawanawa pessoas que mediam as relações como Taskã e Biraci e que mais conhecem essas temáticas as difundem entre seus familiares em assembleias, reuniões matinais, esclarecendo o contexto global em que vivem.⁷⁸

Podemos entender que existem dois aspectos bem marcantes na forma de etnicidade delineada. Um é, como o pensar local e as dinâmicas sociais com suas lógicas nativas se transformam, abrem espaço para o novo com a inserção de novas formas de aquisição de recursos e o interesse externo sobre si. A outra é como a visão externa sobre os indígenas se expressa nos

⁷⁷ Lembrando que um dos pontos mais importantes para o sucesso dos produtos da AVEDA era a associação do produto a imagem dos indígenas.

⁷⁸ Professores também conhecem as questões ambientais dos brancos.

contextos de interação (desfile de moda, festival, parcerias com artesanato, gravação de CDs, documentários, palestras...) e de que forma passa integrar também um pensar nativo sobre si.

Atualmente os Yawanawa revisitam sua história com novos olhares, saudando seus “pajés”, suas “medicinas sagradas” e “cultura”. Seus pajés e as pessoas mais velhas são na atualidade reconhecidos como tesouros vivos. Se para a antropologia já não prevalece a ideia de um objeto de pesquisa em vias de extinção, para os engajados com as práticas espirituais, continuar estudando sua tradição é uma questão cotidiana, os que a conhecem a fundo já estão velhos.

Em um contexto de admiração e incentivo às suas práticas ancestrais, os Yawanawa conhecem segmentos da sociedade que os veem de outra maneira. Se antes conheciam o índio “primitivo” e eram condenados pelos missionários, atualmente abrem-se espaços para convívios harmoniosos e considerados benéficos, resultado também da escolha. Hoje, como demonstrado, é preponderante a visão entre os visitantes que enaltece essas tradições como o “legado da floresta”, a “sabedoria ancestral”. Nesse campo é que os conceitos adquirem forma e fundamentam a dialogicidade do encontro. O visitante compreende a história do *uni*, mitos, *kênes* e vivências com o xamanismo, e ele mesmo possivelmente reproduzirá esse novo conhecimento em outros locais. No caso indígena, o consumismo, a destruição das florestas, a poluição e a “cultura” se tornam presentes em seus discursos seja para a aldeia ou em situações de representação política externa.

Se o índio do seringal era associado ao primitivismo, selvageria e a natureza intacta, hoje nesses círculos prevalece aquela visão em que os indígenas são protetores da natureza dotados de um conhecimento originário fruto de uma relação harmoniosa e não predatória com a natureza. Isso não quer dizer que esse índio “primitivo” desapareceu. Relembrando o que Zé Gomes disse “são vocês txai que vem aqui no festival, os amigos de Bira e os nawa que vem de outros países que nos admiram, lá fora ainda somos tudo caboclo, não se pode confiar”.

Semelhante aos indígenas esses visitantes e parceiros passam a diversificar uma imagem do “índio”, na maioria dos casos hipotética e desprovida de suas especificidades, com as figuras reais, sejam elas muito diferentes ou não do já conhecido. Como propõem Manuela (2009, p.278) “Termos como “índio”, “indígena”, “tribal”, “nativo”, “aborígene e “negro” são todos criações da metrópole, são frutos do encontro colonial. E embora tenham sido genéricos e artificiais ao serem criados, esses termos foram progressivamente habitados por gente de carne e osso”.

O “índio e o xamanismo” passam a ser “habitados” por pessoas de carne e osso, Yawanawa, Huni Kuin e Shipibo, as “medicinas” são a sananga, ayahuasca, rapé, kambô e o ritual pode ser com saiti ou ícaros. Conforme essas práticas são levadas as capitais e centros urbanos encontram interessados e adquirem novas representações dentro de um esquema interpretativo dinâmico e já pré-existente, que convém chamar de grupos do “xamanismo urbano” ou neoayahuasqueiros.

Nessa dinâmica palavras como “txai”, “haux haux”, cantos, instrumentos rituais, mitos e ideias se inserem nos círculos do xamanismo, conformando junto com os representantes dessas etnias a forma viva e atuante do xamanismo, o “branco” aprende com o índio. A mediação dos indígenas ao acesso a história, rituais e plantas é fator influente nas negociações de significados que estas adquirem entre participantes e grupos. Antes majoritariamente restritos aos discursos de “xamãs brancos” agora podem se encontrar, como alguns diziam, com a tradição viva, ancestral e original.

Capítulo 5- Renascimento cultural amazônico: fortalecendo origens, nossa cultura.

5.1 Nossa cultura

Após a primeira ida a campo e o conhecimento acerca da temática decidi integrar a pesquisa as reflexões de Manuela Carneiro da Cunha (2009) sobre cultura e etnicidade. Algumas considerações parecem óbvias, mas são também indispensáveis de lembrar. Ao longo da obra a autora analisa o processo histórico em detalhes, as dinâmicas interétnicas e as legislações que culminam em parâmetros para atual dinâmica entre povos indígenas e o nacional e internacional. A autora evidencia a existência de duas formas usuais de se compreender a cultura e identidade (Cunha, 2009, p. 259), que define, por conveniência, como platônico e heraclítico. O platônico trata essas dimensões como ideais, onde a cultura e a identidade no presente é percebida em relação a um modelo estático representativo. A visão descrita como heraclítica percebe a cultura e identidade como processo que tem em vista um modelo, mas sendo essencialmente renovação, resultante também de dinâmicas e circunstâncias específicas.

Considerando a cultura como processo, vemos que a crescente presença indígena na política nacional das últimas décadas concomitante ao estabelecimento de legislações firmadas pelo Estado que sancionam o direito a “práticas culturais” foi relevante para a emergência do “conceito de cultura” nas reivindicações feitas pelos povos indígenas, em políticas públicas identitárias e culturais, conformando a visão de cultura no senso comum da cultura enquanto conjunto de “tradições” e “modo de viver”.

A partir do reconhecimento da distinção não excludente proposta por Cunha (2009) entre cultura em sua dimensão estruturante e “cultura” como dimensão auto reflexiva podemos compreender as interações entre ambas e as questões da etnicidade. A argumentação propõe que essa dimensão auto reflexiva não é necessariamente produto do colonialismo como pôde ser pensado, mas que as relações interétnicas, que são aspecto da natureza humana, são fundamentais na formação étnica e cultural de um povo, no sentido de que elas movem um universo simbólico, técnico e material que o tempo social transforma inclusive as origens. É nesse campo que cultura e “cultura” como dimensões da condição humana se relacionam. Então para pensar cultura nesses termos é necessário considerar as relações interétnicas. Cunha (2009, p. 356) propõe também que:

A ideia de articulação interétnica é uma continuação da teoria levi-straussiana do totemismo e da organização de diferenças”. Em contraste com o que ocorre em um contexto endêmico,

em que a lógica totêmica opera sobre unidades ou elementos que são parte de um todo social, numa situação interétnica são as próprias sociedades como um todo que Pconstituem as unidades da estrutura interétnica, constituindo-se assim em grupos étnicos

Fato significativo e já bastante comentado é que no contexto interétnico os elementos organizadores da experiência social como ornamentos, pinturas corporais, xamanismo, entre outros, podem adquirir significados distintos ou duplos, relacionados com as circunstâncias, mas também a própria cultura em questão. Adiante busco compreender essas dinâmicas a partir de como os Yawanawa as significam em seus próprios termos e quais as decorrências culturais com a nova conjuntura.

Sendo assim, a compreensão do objeto de estudo e realização da pesquisa se assenta nas possibilidades de convergência entre conceitos antropológicos e análise etnográfica. Nos próximos tópicos busco expor como os Yawanawa, enquanto indivíduos e coletividade, tem significado o presente, substituindo a visão das dinâmicas históricas como processos de reconstruções, invenções, empréstimos, substituições e perdas, por uma compreensão que considere essas transformações a partir do sentido nativo e do alcance de uma antropologia que vê si mesmo no outro.

5.2 Renascimento cultural amazônico

Como podemos compreender o sentido de “cultura” quando pronunciado por indígenas no contexto em questão? Sendo reflexividade sobre si e seus costumes inerente a condição humana, que formas ela adquire quando se observa as circunstâncias singulares em que essa reflexão ocorre? A forma que dos discursos políticos dos povos, o reconhecimento das culturas indígenas na constituição, a luta pelo reconhecimento de direitos e a interação com ONGs é relevante e indissociável dos usos da ideia de cultura enquanto campo semântico para interação. As viagens das lideranças e o contexto interétnico em questão impulsionaram esse campo de compreensão discursiva mútua, eminentemente político.

Representantes das etnias em contato passaram a acionar a cultura como uma forma de expor sua diferença, reivindicar seus direitos. Considerando a pesquisa de campo, a palavra se popularizou de maneira tal que seu uso já não é limitado aos mediadores, ela está no cotidiano, em discursos matinais e nos projetos que envolvem as aldeias. A “cultura” é o elo com os outros na atualidade e consigo mesmo. Na aldeia acontecem os rituais semanais de *uni*, pessoas realizam dietas e seguem as prescrições alimentícias, trabalham em artesanatos com *kënes*, cocares, compõem novas músicas. A descrição que segue aponta para a forma como cultura, em sua

dimensão auto reflexiva e contextualizada nas dinâmicas interétnicas em questão propõe renovações acentuadas na socialidade Yawanawa, um ethos expresso na tradição no momento presente. Esses novos tempos são a era da cultura no sentido que sua reflexividade se torna central no cotidiano de alguns, particularmente em Nova Esperança e no Mutum, centros que juntos reúnem as aldeias menores.

Então o que dizer sobre cultura-tradição no contexto nativo? São as práticas costumeiras desde a forma tradicional de pescar, plantar e cozinhar, são também os rituais, formas de se vestir, seguir os costumes alimentares, o tratamento tradicional das enfermidades e a língua. Vinnya disse que “hoje muitos elementos brancos passaram a fazer parte de sua cultura, mas que isso não implica necessariamente que eles são menos Yawanawa por isso”. Ao mesmo tempo o discurso sobre “estar perdendo sua cultura” ou “estar se tornando como brancos” não era incomum.⁷⁹ Há também as ideias sobre a escolarização da cultura através da escola e materiais didáticos que para os professores com quem conversei, não são de todo positivos. Atualmente o engajamento em torno dos rituais e das retomadas das dietas fazem dos elementos que os compõem o destaque de sua cultura, de mais interesse dos jovens e dos grupos urbanos ligados aos Yawanawa.

Com a iniciativa da revitalização a cultura é dos temas em pauta entre professores e chefes de família da aldeia. Nos últimos anos é comum conversar, principalmente em assembleias, o que é bom e ruim do branco, que deve ou não ser incorporado ou mudado, o que pode continuar por ser benéfico e contribuir para vida Yawanawa e o que deve ser eliminado. Assim é comum a oposição entre “coisas do Branco” e “coisas do Índio”, redefinir o que pode ajudá-los a viver melhor está em questão.⁸⁰

Dessa maneira a reflexividade e o foco da política cultural não se restringe ao uso de ornamentos e rituais, engloba tudo aquilo que foi sendo incorporado e o que estava sendo “esquecido”. As restrições alimentares por exemplo vem sendo retomadas por alguns, lembrando que os antigos as seguiam muito mais e por isso eram mais fortes, caçavam melhor ou se tornavam grandes pajés. Caso queira atualmente ser um grande “pajé”⁸¹ ou grande caçador as práticas dos antepassados são o caminho garantido. O projeto de revitalização cultural, o atual contexto e pessoas envolvidas tornam a reflexividade sobre sua cultura uma atividade cada vez mais coletiva,

79 Cecília McCallum (1997) abordou em artigo a concepção nativa Kaxinawa sobre a construção da pessoa e a influência do convívio com os “nawa” brancos nesse processo. Em parte suas conclusões são semelhantes ao que pude compreender do entendimento Yawanawa acerca do assunto.

80 Celulares, câmeras e gravadores são muito bem aceitos como instrumentos excelentes para guardar a “memória dos velhos” e aprender sobre a tradição. Usam também para registrar fotografias e videos de eventos e gravação de suas músicas.

81 As denominações para os especialistas são utilizadas geralmente quando se fala “na língua”, como dizem os Yawanawa.

cotidiana. Pêu, iniciado em dietas me disse em uma conversa que “tem coisa do branco que é boa e coisa que é ruim”. Aqueles mais engajados com a revitalização, que estão ou passaram por dietas de formação xamânica, que trabalham na escola, que mediam a relação da aldeia com os parceiros são a força motriz do processo, discursam em alto e bom tom nas assembleias buscando engajamento coletivo.

Considerando esses contextos o início da revitalização das tradições desencadeia o desenvolvimento de uma reflexão comunitária do que se entende enquanto tradição e costume, os Yawanawa do passado e de hoje. Em Nova Esperança, fundada a vinte e cinco anos, já existe uma geração de jovens que cresceram lá desde o nascimento, que são filhos do renascimento cultural. A proibição de bebidas alcoólicas na aldeia, a instituição de rituais semanais de *uni*, o ensino das brincadeiras e da história do povo Yawanawa na escola, o festival e seus visitantes ávidos pelo exótico, os parentes viajando a terras cada vez mais distantes, as parcerias comerciais relacionadas a sua cultura, esta amálgama para a reflexividade cultural de fato está favorecendo o cultivo de novos valores, de expressões estéticas e dinâmicas sociais. Usar jenipapo e urucum cotidianamente, buscar o tratamento tradicional em situações de doenças familiares ou necessidade de proteção, as dietas de caiçuma e jenipapo rezado com suas restrições alimentares, seguir as instruções dos “pajés” ao fazer o *rumë* e o *uni*, aprender das plantas medicinais, esses são todos conhecimentos e práticas que vem reorganizando o cotidiano de vários indígenas e as relações sociais desestruturadas pela exploração da borracha.

De acordo com o que me contaram, as renovações não foram simples e inicialmente houve resistência dos “velhos” que viam algumas como negativas, o canto do *saiti* acompanhado pelos violões (que mudam a entonação das palavras) e a abertura da comunidade para estranhos beberem *uni* são exemplos. Os argumentos eram de que essas mudanças estavam descaracterizando sua “cultura”. Nesta questão era enfatizado o esforço de Biraci e de outras lideranças já mencionadas para, em assembleias e reuniões propícias, afirmar que algumas dessas mudanças eram importantes para o fortalecimento da cultura Yawanawa, para que os jovens se engajassem mais, que viviam novos tempos e que era necessário manter sua cultura viva.

Destaque-se uma vez mais que a “revitalização das tradições” não implica na negação da cultura do branco ou desconsiderar todos elementos que passaram a fazer parte do cotidiano Yawanawa. Nos discursos de Biraci e de outros a permanência por comum acordo de coisas como alimentos, vestimenta, medicamentos e instrumentos para a vida na aldeia não são prejudiciais a cultura indígena, pelo contrário, podem melhorar quando se considera a atualidade.⁸² Essas escolhas

⁸² Alguns casos de diabetes, pressão alta são relacionados com alto consumo do arroz, açúcares e sal. Recorre-se ao argumento de que a dieta alimentar do branco não faz bem ao índio. Permanece a noção entre muitos de que a alimentação do branco enfraquece o corpo, os deixa fraco principalmente pelo consumo de alimentos considerados

e debates acontecem em assembleias e reuniões cotidianas em que assuntos dessa natureza são debatidos. As lideranças da revitalização enfatizam que a floresta, os Yawanawa e seus vizinhos não são mais os mesmos e que muitas coisas do branco já fazem parte da sua cultura sem prejudicá-los.

Dentre os elementos considerados capazes de “destruir a sua cultura” estava a adoção da religião do branco e acreditar nas coisas que os missionários diziam sobre as práticas indígenas. Outro problema central no processo de revitalização estava ligado ao consumo de álcool. Indígenas consumiam álcool na aldeia desde os tempos dos patrões. Segundo alguns com quem conversei a bebida gerava problemas de convívio, conflito entre famílias, os jovens ficavam preguiçosos, em colocações de seringa alguns eram como “brancos”, seringueiros. Com a criação de Nova Esperança seguida da ênfase nas práticas culturais foi considerado inapropriado o consumo e até mesmo a posse de álcool na aldeia, trabalho de longos anos e que ainda gera controvérsias. Acompanhei alguns discursos críticos em relação a alguns familiares que ao irem a cidade aproveitavam para consumir a bebida e eram vistos embriagados. Biraci tem uma postura crítica e pede enfaticamente que seus parentes observem melhor o valor das coisas da cidade e saibam reconhecer o que do branco lhes serve verdadeiramente e o que lhes prejudica.

O cerne das mudanças está sobretudo em práticas culturais específicas, aquelas ligadas a “espiritualidade Yawanawa”⁸³, os rituais, as festas e a tradição. Ainda que haja repercussão nos fundamentos do sistema de intercassamentos, de técnicas para caça pesca e roçado e nas relações de parentesco estes na pesquisa me pareceram são menos influenciados pela “revitalização cultural”.

Algo interessante que pude acompanhar e que não é distinto da revitalização é a preocupação com a preservação da floresta e do meio ambiente. A ligação com o governo do Acre e grupos ambientalistas associados ao trabalho pessoal de um dos professores de biologia, Vinnya, incentiva conversas nas assembleias da aldeia da necessidade urgente de preservação da área indígena. Por consentimento geral ficou proibida por tempo indeterminado a coleta de ovos de tracajá e do próprio tracajá, a pesca de alguns peixes e a plantação nas áreas que margeiam o rio Gregório. A principal razão para isto se fundamentava no fato de que apesar da extração do látex não ser uma atividade predatória, a sobrevivência na floresta e exploração desmedida da fauna durante a exploração da borracha na região gerou desequilíbrios ambientais. Espécies de peixes que se encontravam habitualmente estavam desaparecendo e a caça cada vez mais distante eram algumas observações.

Acompanhei uma assembleia com todos adultos de Nova Esperança em que essas pessoas chaves na revitalização cultural faziam discursos sobre a importância e os resultados já percebidos

doces.

⁸³ Se expressam assim em português.

daquelas atitudes nos últimos anos. Apesar do descumprimento do acordo por alguns foi constatado um aumento significativo na população de tracajá e de algumas espécies de peixes o que foi motivo de comemoração e alegria durante a assembleia.

Sobre essas questões é importante recordar que desde o crescimento do ambientalismo em escala global, a Amazônia se tornou por excelência o reduto da preservação e o ícone da biodiversidade e da natureza o que está atualmente ligado a presença de preocupações ecológicas no governo do Acre e as parcerias relacionadas a extração não predatória de recursos da floresta. Indígenas que trabalham como agentes agroflorestais ou mesmo professores são instruídos a propor e pensar soluções para seus problemas locais. Há também que considerar a crescente participação dos indígenas nos movimentos ambientalistas em proteção da Amazônia que através do discurso do indígena, nativo da região, expõem as contradições de um sistema político e econômico e da necessidade de preservação da floresta. Os Yawanawa são pioneiros nesses círculos, considerando também que o acordo com AVEDA foi em 1992. Os indígenas são apresentados como protetores da floresta que vivem naquelas terras a milhares de anos e não lhe causaram dano, o que evidentemente é verdade apesar do olhar geral idílico do “indígena”. Por vezes, quando nos círculos ambientalistas se ressalta os problemas ambientais, recordam que os “povos indígenas” que sempre viveram em harmonia com este ambiente precisam ser ouvidos e considerados.

Considerando que os aspectos elencados acima compõem a atual reflexividade sobre cultura apresento uma reconstrução dos processos, das circunstâncias e dos “atores” pelos quais a efervescência cultural adquire forma, expressão estética e social.

5.3 Xamanismo

O elemento de maior destaque na revitalização cultural é sem dúvida a 'retomada' de práticas ditas xamânicas.⁸⁴ Algo frequente nos discursos que acompanhei durante os eventos é a recordação de um passado em que sua cultura era condenada, em que não sabiam que eram manipulados a verem as seus costumes como condenáveis. Como ouvi em campo “no tempo dos missionários nossos pajés foram rejeitados por muitos, perderam seu destaque e o respeito pelo seus conhecimentos”. De fato, há mais de cinquenta anos que não havia a formação de novos especialistas. Apenas Yawarani, Tata e Tuin Kuru detinham conhecimentos de especialistas e ainda assim não a praticavam com frequência, eram raras as vezes que alguém requisitava as técnicas de

⁸⁴ Espirituais ou pajelança são termos comumente usado para se referir as atividades dos especialistas. Para mais detalhes sobre lógica nativa pode-se consultar Perez-Gil (1999).

cura dos “pajés”.⁸⁵ O próprio uso dos remédios do mato, *rauú*, diminuiu consideravelmente com a chegada da medicina do branco, a não ser por tratamentos considerados insubstituíveis, como por exemplo, os para picadas de cobra.

Segundo se conta, o período missionário teria sido catastrófico para suas tradições. A ação missionária combinada com os problemas de saúde e a receptividade de muitos foram os fatores que contribuíram para a adoção da religião por várias famílias. Ainda havia a visão negativa que colocava as práticas xamânicas Yawanawa no reino dos maus espíritos. Essa história só começa a mudar recentemente revertendo o quadro de ausência para um crescimento repentino de pessoas interessadas em fazer as iniciações.

Entre os anos de 98 e 2000 o grupo em torno de Biraci, parceiros e porta-vozes da revitalização cultural decidiram retomar as práticas de *sameki* (dieta) para aquisição de poder xamânico. Contaram com o auxílio de Yawarani e Tatá que repassaram o conhecimento da mesma forma em que aprenderam; ensinando os cantos e histórias, demonstrando a maneira correta de realizar as dietas, interpretando os sonhos dos aprendizes e demonstrando as técnicas restritas aos iniciados.

Da primeira geração, Kuni, Biraci e Tika foram os que se dedicaram intensamente as dietas. Dos três, até onde soube, Biraci foi quem continuou fazendo dietas com regularidade, inclusive ‘rezando’ caiçuma e jenipapo para seus filhos, como forma de protegê-los. A iniciação não garante a aquisição de poder que ocorrerá através de um longo período com restrições diversas.⁸⁶

Atualmente a principal forma de aquisição de poder xamânico é através do consumo do *muká* ou *rarë muká*. Trata-se da raiz de um tipo de cipó que é roída ou ingerida. É considerada a raiz dos sonhos por despertar essa faculdade naqueles que seguem as prescrições, sendo também auxiliar na realização de algo que se deseja.⁸⁷ A partir de então o iniciando deve estar em isolamento com contato apenas com seu iniciador, outros iniciandos, o mínimo de pessoas possíveis. A duração do isolamento pode variar, mas tem como período mínimo de três a quatro meses. Durante esse período é feita apenas uma pequena refeição por dia com uma grande restrição de alimentos, não se bebe água mas caiçuma e é proibido qualquer alimento considerado doce. Inger-se o amargo

⁸⁵ Apesar desse uso no português, segundo Vicente Yawarani ele mesmo não é “pajé”. Esse termo para ele designa aqueles capazes de retirar e colocar objetos patogênicos de corpos.

⁸⁶ Restrições alimentares, abstinência sexual, isolamento social e convívio intenso com um especialista.

⁸⁷ Segundo Yawa, a dieta do Rare Muká não fazia parte do povo Yawanawa. Ele foi o primeiro a realizá-la sob a orientação de Antonio Luiz. Yawa teve um filho encarcerado depois de uma confusão com um seringueiro no seringal Caxinauá. Antonio Luiz o aconselhou a fazer essa dieta que aprendeu com um Kaxinawa. Yawarani a roeu e após alguns dias teve uma visão que um arco-íris ligava seu umbigo até o local onde seu filho estava. Houve algum movimento repentino de um bando de animais que também lhe chamou a atenção. Dias depois seu filho foi solto o que corrobora com a atual forma de uso por alguns jovens para obter algo de valor desejado, como o caso de Vinnya, que utilizou do Muká para obter sua formação profissional em biologia. Hoje ela é central no complexo xamânico Yawanawa o que já confirma as mudanças culturais existentes nas relações interétnicas locais.

diariamente pelo *uni* e *rumë*, interpreta-se os sonhos, fala-se e movimenta-se pouco. Através de sonhos interpretados junto com o especialista o iniciado toma conhecimento de símbolos que revelam o andamento de sua iniciação.

Nesse tempo o iniciado deve também seguir com a abstinência sexual. Se porventura transgredir as restrições certamente uma das consequências é a redução ou mesmo perda do poder adquirido.⁸⁸ Após os quatro meses, a depender da dieta e da pessoa, pode-se retornar a aldeia mantendo-se reservado, voltar a se alimentar melhor, mas ainda assim com restrições alimentícias por no mínimo cinco meses, período que pode ser estendido de acordo com o que se almeja alcançar e a dieta sugere.⁸⁹

Após esses três primeiros iniciados surge um crescente interesse das gerações mais jovens de se iniciarem em tais práticas. Pëu, Tuin Kuru (Vadé), Rashu, Iskun Kuá e Tawahu são os mais jovens iniciados depois que as dietas foram retomadas. Tawahu, filho de Yawarani, foi o primeiro jovem na atualidade a fazer o *sameki* e a depois dele outros se iniciaram. Nas conversas sempre falavam dos grandes desafios do *sameki* e do conhecimento que ela proporcionava, das mudanças que trazia na vida do iniciado. Alguns deles não falavam a língua Yawanawa ou a entendiam em graus diferentes, hoje se comunicam no idioma e como afirma Pëu, querem falar “bem porque um pajé forte precisa ter domínio da língua”.

Desses jovens iniciados alguns se dedicam por completo a esse aprendizado como Pëu e Rashu. Fizeram longas dietas e planejam futuras. Iskun Kuá como filho de Biraci vem se dedicando também a auxiliar o pai na aldeia sendo muito querido pelos chefes de família locais. Tuin Kuru ao longo de quatro anos se tornou um dos principais cantadores de *saiti*, como presenciei pelo agradecimento de Biraci a dedicação de Tuin Kuru durante um dos rituais de *uni*.

No tempo em que estive no rio Gregório visitei algumas vezes o local da dieta na companhia de iniciados. Em um dos dias surgiram conversas sobre o que fizeram ali, recordaram a abertura que tiveram para o mundo espiritual, demonstrando respeito e reverência pelo local. Observaram inclusive que o local estava com muitas folhas e plantas crescendo no terreiro e decidiram parar alguns dias para organizá-lo da maneira que foram instruídos no *sameki*, deveria estar limpo e organizado.

No mesmo período, em 2006, duas mulheres decidiram se iniciar nesses conhecimentos o que gerou controvérsias já que até então foi uma atividade restrita a homens. Houve resistência de pessoas que pensavam que assim mudariam a tradição, mas a iniciação ocorreu e por fim foi considerada bem sucedida. As mulheres são filhas de Raimundo Luiz e inclusive também já

⁸⁸ Mais detalhes estão em Perez-Gil (1999)

⁸⁹ Me disse um iniciado dos mais comprometidos que o yuxin do Muká te “diz quanto tempo deve ficar em dieta”.

visitaram as capitais a convite de parceiros para realização de rituais. O fato de terem se tornado “pajés” foi amplamente divulgado em jornais e registrado por parceiros. Em um desses havia a seguinte informação:

Agora o Brasil acaba de apresentar ao mundo uma pajé. Aliás, duas. São as índias acreanas Raimunda Putani Yawanawá, 27 anos, e Kátia Yawanawá, 26 anos. A Pajé Raimunda Putani Yawanawa foi uma das cinco mulheres premiadas pelo Senado Federal, este ano, na 5ª edição do Diploma Mulher-Cidadã Bertha Lutz, no Dia Internacional da Mulher, em oito de março.⁹⁰

Há vídeos na internet com mais de cinquenta mil visualizações sobre a história da iniciação xamânica das mulheres e outro com participação de Putani na Rio+20 como representante de mulheres indígenas. Ambas aprendem as técnicas de cura e se dedicam também a estudar os conhecimentos de Yawarani e Tata, gravam seus cantos e lhes questionam sobre histórias do passado, técnicas de cura etc.

Data dessa época também a abertura do uso de *uni* nos *saiti* do terreiro central de Nova Esperança e a abertura para jovens, mulheres e crianças como parte da revitalização cultural, bem como o aumento no número de pessoas engajadas. Os cantos do *saiti* e o ritual de *uni* são essenciais nesse fortalecimento cultural. Ao longo dos anos seguintes a regularidade das práticas no terreiro da aldeia promove o constante recriar dela incluindo mais instrumentos musicais, novos cantos, suscitando o interesse dos jovens. A participação das pessoas da aldeia evidentemente cresceu significativamente formando grandes círculos noturnos. Ouvi de alguns o quanto o *uni* havia lhes ajudado a se aproximar de sua cultura.

Além do habitual de aquisição de poder xamânico o *sameki* passou a ser feito por outras motivações. Pessoas passaram a se engajar com as dietas visando alcançar metas pessoais que exigiam muito esforço e “força espiritual”. Ao fazer o “juramento” se reafirma-se aquilo que se buscou, como foi o caso de Vinnya.

Bem como as caçadas e suas façanhas, assunto recorrente entre os caçadores, os que fizeram a dieta ocasionalmente se recordam daqueles momentos de provações, das dificuldades e compartilham entre si a experiência. As dietas são uma reafirmação dos valores e práticas do seu povo, a missão de Biraci de revitalizar a cultura é seguida principalmente por essa nova geração iniciada. Se em tempos anteriores a Nova Esperança diz-se que uso de *uni* era restrito aos “pajés” e ocasionalmente a caçadores adultos e seus filhos em crescimento, hoje as coisas são diferentes.

5.3.1 Novos usos do *uni*

90 www.altinomachado.com.br

As mudanças no uso da bebida foi ideia de Biraci e alguns parentes que acreditaram que bebendo *uni* os jovens poderiam se aproximar do que era sua cultura, de seus conhecimentos e suas tradições. Com o apoio de outras lideranças que também auxiliaram na abertura de Nova Esperança foi criado um novo tipo de uso da bebida. Durante o *saiti* se bebia caçuma sendo o uso de *uni* e *rumë* restritos aos modos de uso já comentados. O *saiti* acontecia regularmente, geralmente a noite e de maneira muito semelhante a hoje a não ser pela inclusão de instrumentos musicais, novos cantos e o uso de cadeiras na organização do espaço.

Hoje nas cerimônias de *uni* as crianças e jovens tem autorização para beber, supervisionados pelos adultos que determinam a quantidade que pode ser bebida, acompanhada de simples regras de comportamento como por exemplo não brincar durante o ritual. Segundo alguns amigos e pela participação no cotidiano da aldeia é evidente que os rituais aproximam jovens e adultos da língua, dos cantos, da história, tradição e cultura Yawanawa. O ritual promove a integração e o senso de coletividade entre os que participam, reafirma esse processo vivenciado por todos ao longo da última década.

A presença de visitantes interessados na cultura Yawanawa, que exaltam a cultura e seus conhecimentos espirituais são um referencial para as gerações que não conheceram os “seringueiros”. Os cantos do *saiti* são feitos no idioma e o interesse em aprendê-los, segundo alguns, favorece o aprendizado da língua. Muitos jovens hoje inovam a tradição Yawanawa, como os filhos e filhas de Biraci e seus parentes próximos que compõem músicas acompanhadas de violões e tambores em língua Yawanawa, reelaboram aquelas canções que fazem parte do repertório de *saiti* acrescentando novos ritmos, cadências.

Isso suscita controvérsias entre algumas pessoas que dizem que é necessário seguir a tradição como era antigamente, que estão mudando muitas coisas, a pronuncia das palavras e a entonação do canto e aqueles que são favoráveis a renovação. Ouvi um discurso contundente em que um Yawanawa dizia que “se fosse assim também teriam de deixar de caçar com espingarda e de usar botes a motor, que não poderiam gostar de futebol também e nem ouvir rádio”. Disse ainda que talvez aqueles antepassados já fossem diferentes dos *seus* antepassados. Enfatizou o quanto era importante o fato de que aquela geração de Nova Esperança em diante se engajasse, que sua maior preocupação era a língua, esta “exige um longo trabalho ainda pouco realizado”.

Essa nova geração de maneira geral entende *uni* como um conselheiro que instrui a forma de se comportar e de tornar-se mais sábio, os aproxima dos *kënes*, dos sonhos. Nas cerimônias abertas a toda aldeia que frequentei, durante o festival, nas visitas na aldeia e no cotidiano, os jovens

participam ativamente cantando o *saiti*, dançando e alguns tocando violão e tambores. São entusiasmados e se animam quando há ritual de *uni*.

Muitos da aldeia passaram a usar as pulseiras, testeiças e colares com os *kēnes*, ornamentos mais utilizados nos rituais. Quando perguntava o porquê dos adereços, alguns enfatizam a força presente neles, a beleza e sua ligação com seus costumes, o que eles representam. A pintura de urucum e jenipapo protege e fortalece, os cocares e outros ornamentos emanam força e vitalidade. No dia a dia, os que já fizeram dietas ou estão nela andam com frequência ornamentados com *kēnes* e seguindo as restrições alimentícias necessárias para o aprendizado dos saberes xamânicos. Estes iniciados são os que conduziram algumas das noites de rituais durante o festival e ocasionalmente, como Biraci, Kuni e Yawa, visitaram cidades a convite de parceiros e pessoas que participaram de festivais anteriores.

Todos que fizeram o *sameki* fazem parte de famílias importantes na construção de Nova Esperança e ligadas a lideranças anteriores. O que mais chama atenção no momento, como decorrência do festival, dos novos usos de *uni* e das parcerias, é a abertura do *sameki* para parceiros, amigos do movimento indígena, de ONGs ou colegas do festival. Quando Kuni fez a dieta houve a participação de um norte-americano ligado a AVEDA. Nos anos seguintes um jornalista chamado Leandro Altheman, Terri Aquino, Costa e outros realizaram as dietas xamânicas, porém desses apenas Costa faz cerimônias urbanas. Já as dietas do jenipapo e da caiçuma, destinadas a fortalecimento do corpo ou mesmo cura de enfermidades foi feita por um número maior de “nawa”.

5.3.2 *Saiti*

Os *saiti* são atualmente o conjunto de cantos feitos durante as rodas de *uni*, entre brincadeiras do festival, em ocasiões políticas e no cotidiano. Ele é central na roda de *uni*, seus cantos conduzem o efeito da bebida, reúnem todos no mesmo propósito, um canto cíclico de simplicidade rítmica acompanhando por todos presentes na roda. Como alguém disse um momento “esses são os cantos que recebemos nossas visitas, são de várias tradições diferentes, como sempre foi. Tem canto Katukina, Yawanawa, Kaxinawa..são cantos de festejar, celebrar com os nossos amigos”. Não há quem não goste e não cante. Todos os dias alguém está cantando pelo simples gosto de cantá-los.

Como disse Tuin Kuru (Vadé) “o canto recorda a ancestralidade de seu povo, pois cada canto tem a sua história”. São para receber seus amigos, cantar na força do *uni*, recordar eventos passados e as origens. Esses cantos hoje viajam pelos centros urbanos, internet, em centros ayahuasqueiros, eventos de organizações não governamentais, congressos internacionais ligados ao

ambientalismo, a floresta amazônica e os indígenas e divulgações dos festivais. Não são mais restritos aos nativos já que encontra-se com facilidade “nawa” que os cantam em vídeos na “world wide web”.

Segundo Biraci o canto é uma das maneiras que mais aproxima a nova geração de sua cultura. A nova geração cantando, ornamentada e bebendo *uni* é algo marcante no renascimento cultural.⁹¹ As visões do *uni* são compartilhadas depois do término dos rituais, conversas em que a “jiboia”, os “pajés” e os *kēnes* reaparecem com frequência.

Entre as inovações acrescidas aos *saiti* está o uso de violões e outros instrumentos musicais para acompanhar ou até mesmo criar novos *saiti*. A iniciativa veio principalmente de Shaneihu, um dos filhos de Biraci que foi educado entre a cidade e a aldeia, aprendeu a tocar violão e passou a compor arranjos para alguns dos cantos Yawanawa. No início houve desaprovação de alguns com mais idade sob o argumento de que as canções mudavam o ritmo e a entonação de palavras o que não era da tradição e que o violão não pertence aos costumes Yawanawa.

Aos poucos foi havendo abertura. Me foi dito um momento emblemático de um dos festivais em que Shaneihu acompanhou Biraci com o violão num canto chamado ‘Kanarô’, apreciado por muitos. Enquanto cantavam a música muitos se impressionaram com a beleza que o violão acrescentava ao canto Yawanawa e desde então seu uso só fez se ampliar. O violão acaba por se adequar a musicalidade Yawanawa.

Hoje não faltam violões na aldeia e gente que saiba tocar! Presenciei vários jovens inclusive crianças que tocam o violão e cantam o *saiti*. Alguns compõem novas versões com ritmos variados e criam sua maneira de tocar, ensinam uns aos outros o que sabem não havendo nenhum tipo de aprendizado formal. De fato eu ouvia frequentemente alguns jovens tocarem os saitis em conjuntos, sozinhos em suas casas no fim da tarde e sempre que há rituais de *uni* toca-se violão por horas e horas, mudando apenas quem toca e o que cantam em uníssono. O sucesso das versões instrumentadas dos cantos Yawanawa é tanto que quando estive nos rituais em Recife presenciei frequentadores do ritual tocando e cantando as músicas tal como os indígenas. Em Nova Esperança ocorreu o mesmo, em um momento enquanto um visitante tocava alguns nativos se impressionavam com sua excelente pronuncia na língua Yawanawa. Há várias versões disponíveis na internet em sites como youtube e vimeo filmados pelo indígenas, em matérias jornalísticas. Houve inclusive a produção de um Cd premiado pela FUNARTE resultado de uma parceria entre um frequentador dos rituais que ocorrem no Rio de Janeiro e no Festival Yawa. Shaneihu também vem desenvolvendo

⁹¹ Ouvi de alguns jovens e adultos (25-55) que antes desejavam ser missionários, ou que adoravam cantar hinos evangélicos ou bebiam álcool frequentemente e que hoje encontram nos rituais de *uni*, nas “visões do cipó” outros caminhos. “abandonei totalmente txai e um dia quem sabe faço a dieta” dizia um amigo que conversava com frequência.

uma carreira como músico, gravou álbuns com música em língua nativa e realiza várias apresentações no Brasil e em outro países.

Biraci se alegra com isso, como os visitantes buscam uma verdadeira aproximação de sua cultura, cantando seus “cantos” e tomando suas medicinas. Isso trouxe uma valorização pra nosso povo que passou a dar mais valor a nossas tradições, o que não foi fácil”.

Durante os rituais semanais várias pessoas puxavam o *saiti*; Biraci, Yawa, Pëu, Rashu. Menos usual foram as rodas com crianças puxadas por mulheres, mas a voz feminina se destaca nos cantos.⁹² Ouvi relatos de que algumas pessoas que se atinham ao *saiti* que iniciaram retomaram as rodas aos poucos, no começo não mais que oito pessoas. Desse núcleo a participação cresceu, o engajamento de outros tornou esses momentos cada vez mais significativos socialmente.

5.3.3 Rumë, Tepi e Kuripi

Tanto o *rumë*⁹³ (rapé) quanto suas formas de aplicação não eram mais praticados pelos Yawanawa. Seu retorno data das primeiras dietas de Biraci. Numa delas Tata o instruiu como fazê-lo demonstrando o feitio e outros procedimentos relacionados ao uso. Acompanhei o feitio do rapé quatro vezes em momentos diferentes. Preparavam tanto para si como para os grupos de visitantes que vinham interessados. Coincidentemente em todas, o chefe do lar no qual era feito me contou logo ao chegar a importância de manter bons pensamentos e a intenção desejada em todo o processo desde a derrubada da *tsunu*, o pilar, misturar, peneirar e inclusive aplicar. Durante os feitios que acompanhei alguns se reuniam para tocar violões e cantavam, conversando sempre com entusiasmo e lembrando histórias.⁹⁴

O processo de feitio do *rumë* acontece em duas partes; é necessário queimar o tronco de uma árvore chamada *tsunu* (pau-perreira) para produzir as cinzas usadas na mistura. Em um dia ensolarado seca-se o fumo para então ser pilado até obter-se um pó fino que é misturado em diferentes proporções com as cinzas e então são peneirados de forma a obter uma mistura homogênea.⁹⁵

Tepi e *kuripi* são os dois tipos de aplicadores de rapé que os Yawanawa utilizam. O *tepi* é o tipo de aplicador soprado por outra pessoa e o *kuripi* é utilizado para aplicação pessoal.

92 Foi reforçado em alguns discursos que o criador deu uma habilidade especial a cada um dos povos ,para os Yawanawa lhes deu a habilidade do canto. Por isso todos possuem um talento de nascimento para o canto.

93 *rumë* é a palavra para tabaco, mas que comumente designa o rapé, mistura do *rumë* com *tsunu*.

94 O mesmo era dito em relação ao feitio de *uni*.

95 Fotografias do preparo em anexo.

Os aplicadores passam por inovações em suas formas nas mãos dos jovens que fabricam desde aqueles mais simples para formas mais complexas e mais decorados com inovações como a criação de formas de animais e *kēnes* com massa plástica. Antes eram feitos apenas com os ossos e cera de abelha, mas na atualidade utilizam outros materiais como tintas, massa plástica, corantes e miçangas para criar novas formas. Fazem de tamanhos e formas variadas. Os visitantes ficam impressionados, acham muito belos e expressam isso frequentemente aos indígenas além de comprarem *kuripis*, *tepis*, recipientes para rapé. Os artesões fazem designs cada vez mais inovadores buscando beleza estética nos elementos de suas histórias como a jiboia, o *uni* e o *kawa*, o *rumë*.

Majoritariamente são os homens que fazem aplicadores e o rapé, mas a inserção das mulheres nas iniciações xamânicas vem trazendo mudanças. Alguns além de usarem para consumo próprio vendem os instrumentos e o rapé para visitantes como forma de acrescentar uma renda para aquisição de bens obtidos através do dinheiro.

Os visitantes se interessam especialmente pelas histórias que falam sobre essas plantas muitas vezes referidas como “medicinas da floresta”. Os indígenas, a gosto dos visitantes, oferecem amplas explicações sobre o rapé, o *tepi* e o *kuripi*, a ligação com as práticas espirituais Yawanawa. Falam sobre diferentes tipos de sopro que são relacionados por suas características a diferentes animais da floresta e as diversas formas que um *tepi* ou *kuripi* podem ter e as mudanças que causam no sopro, na “medicina”. Ainda se fala daquele que aplica ou usa rapé, como deve ser feito, usado e quais os potenciais. Alguns visitantes, inclusive aqueles que já se aproximaram dos Yawanawa no festival ou em cerimônias em centros urbanos incorporam a prática do sopro, das intenções e da gestualidade.⁹⁶ Se interessam pelas suas origens, o material que faz o *tepi*, os significados que lhes são atribuídos. Nos grupos xamânicos seguidores criam seus próprios aplicadores inclusive um deles me explicava a simbologia presente em seu aplicador como uma tríade composta por serpente (jiboia), felino (onça) e ave (gavião).

Muitos jovens e adultos usam *rumë* na atualidade. Do fim da tarde ao anoitecer uma vintena de pessoas se reúne a beira do Rio Gregório para tomar rapé e conversar enquanto outros tomam banho, lavam suas roupas as margens ou chegam de pescarias.

5.3.4 Kēne e miçangas

⁹⁶ Existe uma forma clara do uso- uma gestualidade, corporeidade. Tem se em mente que dentro do xamanismo Yawanawa, o especialista espiritual é uma pessoa dotada de grande força de pensamento. Se enfatiza como fundamental para o efeito os pensamentos firmes para aquele que aplica em si mesmo e a a experiência com o uso quando se aplica em outro. É comum fazer silêncio e executar sopros laterais nos ombros “ux, ux” ao tomar e expressar reverência pelo efeito, não se movimentando muito.

As pinturas corporais estão entre as primeiras práticas a serem retomadas. Após os primeiros anos quando iniciaram o plantio de urucum, as lideranças que fundaram Nova Esperança juntamente com Yawarani, Tata, Dona nega, Helena retomaram o aprendizado dos *këne*, traduzidos como grafias. Segundo Vinnya e Kateyuve, primo de Biraci, antigamente existiam poucos *këne* usados em pinturas corporais. Conversávamos sobre como o retorno das brincadeiras do mariri e o *saiti* e Kateyuve, primeiro 'professor' da terra indígena, disse que quando começaram o plantio de urucum e se pintaram disseram "'Agora que nos pintamos temos que brincar', não dava pra se pintar e não brincar".

Hoje há uma grande variedade de pinturas corporais, os jovens que aprenderam estão inovando com sua criatividade. Vinnya disse que nos últimos 12 anos começaram a fazer *këne* em forma de artesanato, usando miçangas coloridas para criar pulseiras, tiaras e colares que são usados nos rituais e no cotidiano. Vinnya retornou à aldeia após sua formação em biologia com a intenção de realizar uma pesquisa sobre sua cultura que resultou em um livro em parceria com o CPI-AC chamado costumes e tradições do povo Yawanawa. Nessa pesquisa conversando com a "velha Angélica", uma das esposas de Antônio Luiz, Vinnya registrou os modelos de *këne* corporais que eram usados entre os Yawanawa. Anos depois entrou em contato com sua sobrinha Nedina casada com um Ashaninka que fazia artesanatos com miçangas, tomou conhecimento de como fazer e começou a transpor os *këne* para as miçangas, aprimorando e desenvolvendo a criatividade.

Ensinou algumas mulheres da aldeia e desde então vários Yawanawa aprenderam e hoje dominam o artesanato, sendo também uma das fontes de renda de muitos que os vendem no festival e negociam trocas com parentes na aldeia. Tanto na festa como nas conversas os significados desses *këne* foram sempre enfatizados, os mais "tradicionais" são os da *runua mapú* (Cabeça de jiboia), *vashu shaka* peixe de escamas chamado também popularmente de tambuatá e da borboleta.

Na escola também são ensinados sendo do conhecimento de todos que aprendem a fazê-los e sabem de suas qualidades de proteção, saúde e beleza. Os materiais didáticos inclusive ensinam como desenhá-los.

As mulheres são as principais a se dedicarem aos artesanatos em miçangas que atraem a atenção de todos os visitantes que podem adquiri-los nos dias em que se expõem os trabalhos no terreiro. Aos que interessam no primeiro dia do festival podem ser pintados com os *këne*, no momento em que perguntam e são instruídos sobre os seus significados, muitos visitantes se pintam por completo.

Também são instruídos sobre os *këne* em momentos pontuais do festival em que nativos expõem os seus artesanatos a venda. Esse talento para o artesanato rendeu um projeto de produção de luminárias artísticas em 2005 com os *kene* Yawanawa, feito pelos indígenas em conjunto com o

principal viabilizador do projeto, Marcelo Rosembaum, arquiteto de renome nas grandes capitais e um dos colaboradores, parceiro e amigo dos Yawanawa. Alguns Yawanawa que participaram a frente do projeto visitaram Milão, foram alvo de inúmeras fotografias, onde seus trabalhos foram vendidos por altas somas que retornariam para aldeia a serem investidos também em projetos sociais.

Quando estive em Nova Esperança em 2015 havia uma pessoa que já havia trabalhado com os Yawanawa no projeto Couro Vegetal da Amazônia e que agora estava lá para desenvolver unicamente com as mulheres um projeto de divulgação e venda dos artesanatos indígenas para outros países. Houve reuniões com as mulheres para debater as possibilidades, os ganhos, quem estava interessado em participar. É frequente o movimento de pessoas e possibilidades de projetos na aldeia e o festival é um dos motivadores das novas alianças e seus possíveis desdobramentos futuros.

5.3.5 Cocares e Lanças Mestenti

Partiu de Vinnya a iniciativa para fazer os cocares Yawanawa. Ele disse que se reunia a tarde com o velho Raimundo, um grande conhecedor da sua cultura, e que ele contava todos os detalhes de como eram feitos no passado, suas histórias e significados. A partir dos relatos Vinnya buscava alternativas de fazer aqueles cocares. Essas recriações eram conjuntas, mas como disse Vinnya, a opinião dos “velhos”, Raimundo, Vicente Yawarani e Tata era sempre considerada. Os primeiros a fazerem os cocares foram Vinnya e Matsini. Outros aprenderam a técnica e passaram a fazê-los também. Vinnya também teve a oportunidade de visitar o Xingu e lá observar como outros indígenas faziam os cocares. Ele contava que a técnica foi sendo melhorada, os cocares foram ficando maiores e com inovações, passaram a misturar penas de diferentes aves e trançar o barbante que segura as penas de formas diferentes. Os cocares não são artigos de venda, os Yawanawa geralmente presenteiam ou trocam com as pessoas, visitantes e indígenas, por outros bens. No batismo do filho de Biraci seus compadres receberam cocares de presente. É comum presentear pessoas que dão suporte principalmente aqueles que estão a favor das causas indígenas

5.3.6 Brincadeiras

Raimundo Luiz (Tuin Kuru) é reconhecido por ser um dos maiores conhecedores de sua cultura. Foi principalmente através dele que as brincadeiras eram recordadas. Reuniam-se no

terreiro a tarde e ensinavam as crianças, adultos, todos da aldeia como se fazia as brincadeiras. Quase todas foram registradas em um documentário com patrocínio da AVEDA.

Depois brincadeiras passaram a ser feitas nas aulas de educação física da escola e entre os professores estão justamente a geração mais jovem que se aproximou das dietas e estiveram a frente de várias atividades do festival. Nas aulas de artes os alunos passaram a fazer os *kēne*, a usar o jenipapo e o urucum para produzir pinturas corporais. Os professores da escola estão engajados com a revitalização cultural. Estão presentes conduzindo as brincadeiras do festival, alguns tomam parte ativa nos rituais de *uni* tocando violão, cantando *saiti*. Essas brincadeiras são feitas ao longo do ano por diversão, a ocasião de visita de parentes ou alguém de fora da terra indígena, nas atividades escolares e no festival. Todos se divertem e ficam engajados semanas antes do festival, há euforia e entusiasmo. As brincadeiras são preferencialmente entre primos e primas cruzados, estrangeiros e afins potenciais, cunhado e “primo”.

5.3.7 Atividades escolares e material didático

Outro ponto de destaque sobre a revitalização é a escola Yawanawa. Desde 2006 são produzidos materiais didáticos voltados para a educação bilíngue. Boa parte dos jovens de hoje não aprenderam a língua Yawanawa com fluência, compreendendo e falando poucas frases, diferente dos que estão próximos dos 50 que em sua maioria falam fluentemente além de serem fluentes no português regional. Quando se fala na continuidade da língua dizem que um dos maiores agravantes foi o período da Paranacre e do trabalho missionário, entre 1970s-1987. Falar Yawanawa e praticar os rituais de festa e cura eram reprimidos pelos missionários que também se recusavam a auxiliar aqueles que não buscavam aprender e falar o português. Na atualidade há vários jovens que, desde a revitalização da cultura, buscaram aprender a língua com seus familiares. Algumas famílias ensinaram os filhos desde cedo, mas ao que parece não são a maioria.

Segundo Ingrid Weber, assessora do CPI-AC, em 2005, verificou-se que mais da metade das crianças Yawanawa (até 10 anos) só fala o português e pouco entende a língua nativa. Foi por essa razão e a efervescência do retorno das práticas tradicionais que desde os últimos governos os indígenas juntamente com CPI-AC em cursos de formações de professores indígenas iniciaram a elaboração dos materiais didáticos hoje disponíveis para os alunos. Esse não é um caso excepcional já que outras etnias foram contempladas pelo curso de formação de professores, vários do mesmo tronco etno-linguístico, com destaque para os Huni Kuin, etnia com maior população do Estado.

Desde 1999 a atenção para educação indígena se tornou cada vez mais frequente no Acre.⁹⁷ Em 2003 foi criado um programa de formação diferenciado para professores indígenas. Todo o material produzido pelos Yawanawa é posterior a criação desse programa estadual especificamente voltado para isso, a Coordenação de Educação Indígena. A CEI é responsável pela promoção do programa de formação de professores indígenas, promovendo cursos periódicos, incentivando e auxiliando na produção de material didático de educação diferenciada pelos professores.

Os professores da escola estão voltados para a promoção dos valores tradicionais entre os jovens. As aulas de educação física e artes estabelecem elos entre a vida cotidiana, as práticas retomadas e a educação tradicional. Em educação física os alunos aprendem as brincadeiras tradicionais do *mariri*, sua história e significados e nas aulas de artes aprendem sobre os *kêne*, como fazê-los e o que representam. Os livros recém-publicados ensinam os costumes e tradições, a história do povo Yawanawa antes, depois do convívio e na atualidade. Há materiais de didáticos típicos de escolas regulares, porém escritos integralmente em Yawanawa. Os livros didáticos diferenciados são quase integralmente produzidos pelos professores, contam com desenhos que recontam a história do povo e sua cultura material sendo.

Estive presente em algumas aulas de diferentes faixa etárias. Os professores da escola falam ambas as línguas em sala de aula, e as matérias são separadas entre os conteúdos convencionais e os que são próprios do povo Yawanawa. A escola possui apenas o ensino fundamental. Hoje os que querem dar continuidade aos estudos tem de ir viver nas cidades mais próximas, o que não é possível para a grande maioria por falta de recursos. A intenção dos professores é criar um ensino médio para que os alunos não se distanciem da aldeia e que possam contribuir com seus projetos comunitários.

Observadas as características, a história e o alcance da 'revitalização' busquei compreender as mudanças a partir de um entendimento que correlaciona os interesses locais, as agências e a sociedade envolvente para evidenciar a variedade de fatores e de que forma esses modificam a realidade social e também compreendidos por ela. Assim buscamos encontrar o sentido da revitalização a partir no convívio, dos pontos de vista, das estruturas diplomáticas possíveis e das agências ao longo da história. Por esse viés, a reflexão etnológica está integrada aos objetivos de uma antropologia contemporânea que procura, num mundo em que se “encurtam as distâncias”, compreender a interação entre o local nativo, o regional, nacional e internacional.

97 Informação presente na página da internet da secretaria de educação do estado.

Capítulo 6 – A Cultura e as relações interétnicas

6.1 Um exercício de recordação

Tratando de relações interétnicas é indispensável reconhecer que nesse encontro e convívio definem-se relações de poder entre as partes. Se a antropologia se ocupou inicialmente de uma “arqueologia do vivente”, nas palavras de Sahlins, buscando registrar as culturas ‘tradicionais’ antes do fim irremediável pelo avanço da civilização, a conjuntura contemporânea explicitada acima evidencia mudanças decisivas no campo das relações interétnicas para a compreensão da etnicidade. Os indígenas estão longe de desaparecer, ao contrário, apesar dos conflitos muitos povos crescem demograficamente e se engajam na defesa de direitos.

Nesse encontro, desde a colonização e até o início do século XX predominou no senso comum a noção do progresso da humanidade através de uma visão evolucionista que “consagra os índios e outros tantos povos não ocidentais como primitivos, testemunhos de uma era pela qual já teríamos passado: fósseis, de certa forma, milagrosamente preservados nas matas e que mantidos em puerilidade prolongada, teriam, no entanto por destino acederem a esse télos que é a sociedade ocidental” (Carneiro da Cunha, 2012 p.60). A política colonial para os indígenas realizou aldeamentos e reduções sob a responsabilidade de religiosos e posteriormente diretores de índios. O objetivo dos aldeamentos era “levar a civilização aos índios”, ensinar-lhes a trabalhar com a terra. O projeto para o alto Juruá que não foi realizado pelo SPILTIN é nitidamente semelhante. A 'imagem' do indígena é oriunda da nossa sociedade e é, como bem se sabe, um fator de influência decisiva nos desdobramentos políticos e sociais desse encontro.

Os direitos históricos sobre a terra foram concedidos por alguém, ato que já pressupõem a existência de relações de poder assimétricas. Esses direitos históricos são também resultado da reflexividade social contextualizada no momento histórico já descrito que no caso em questão se manifesta como reconhecimento da originalidade “histórica”, originalidade já reconhecida há muito mais tempo, mas ainda sistematicamente desrespeitada até à atualidade.

Por isso lembra-se com frequência que a visão progressista, sem negar suas conquistas, favoreceu a manutenção de paradigmas limitantes na compreensão do humano e consequentemente, nas formas dadas, delimitou os campos de interação com os povos indígenas a partir do poder de coerção e da convicção ideológica surgida num modelo de desenvolvimento político-econômico. Esse etnocentrismo em seu sentido pejorativo fundamenta os argumentos para a tutela do Estado sobre os povos.

Essa tutela, é fato, perdura desde a gênese da colonização do território assumindo de cima do pedestal responsabilidades por aqueles povos, de instruí-los, levar-lhes a civilização, amansá-los, batizá-los, enfim, dizer-lhes seu local. As relações de poder desiguais persistem. Não é o momento Yawanawa, mas todos da área sabem bem que “índios” continuam perseguidos, ameaçados, expulsos de suas terras, discriminados por preconceitos recorrentes desde o passado colonial. As “leis”, em cada momento histórico, apaziguaram, mas não contiveram os avanços em regiões habitadas por indígenas e consequentemente todos os infortúnios que isto representa para eles. Porque de fato essas bulas papais, leis de terra, o estatuto do índio e a constituição de 88 ainda que sejam marcos políticos são ineficientes quando consideramos que até hoje, independente de qualquer lei, sempre existiram os conflitos que as sobrepassam. O auge da exploração do ouro, das mortes por homicídios e epidemias em terras Yanomami foi após a promulgação da constituição, entre 89-91. Nos últimos quarenta anos, com a emergência das questões eco-humanistas, a relação entre “população tradicionais” e os Estados modernos passa por mudanças, mas no Brasil o avanço e o desrespeito aos outros povos é um fato. Fato conhecido por indígenas como os Yawanawa e que se torna motivo de reivindicações e reflexões acerca da relação com o “branco”. Por meio de um denominador comum, o “indígena”, derivam também possibilidades de interação política e social nas quais vemos nessa pesquisa como os Yawanawa souberam lidar e de que forma ampliam sua influência e força representativa no cenário político por meio de uma política nativa que se adapta as mudanças nas relações diplomáticas locais.

Essencializando, o desrespeito sistemático aos direitos tem entre seus motivos a exploração de matéria prima e recursos naturais para suprir um modelo civilizatório cultural particular, aquele comentado pelos visitantes, que e se autodefine e se autoanalisa, não sem críticas, de ‘ocidente’, ‘moderno’. Para os mais prejudicados pode bem se chamar “povo da mercadoria”.⁹⁸ A exploração infelizmente continua seguindo a lógica de mercado de cada momento. Hoje se ampliaram exponencialmente as formas de exploração da terra, mas o gado, o garimpo e a exploração de recursos naturais desde que são praticadas nunca cessaram não havendo sequer uma década de paz, de verdadeiro reconhecimento desde a conquista. Essas características devem também ser consideradas nessa reflexão, é indiscutível sua influência para o desenvolvimento das relações interétnicas e das identidades que se cristalizam nesse encontro.

Fora do âmbito acadêmico e ativista o posicionamento político majoritário em relação aos indígenas se resume a alguns verbos mais frequentes em tempos históricos variados; dizimar, catequizar, assimilar, integrar.

98 Kopenawa e Albert (2015)

Ainda recordando, o programa de integração nacional por meio de rodovias há menos de 40 anos atrás foi a origem dos problemas de conflito territorial e étnico que acontecem atualmente, além de ser responsável pela dizimação da biodiversidade o que inclui nesta os povos da Amazônia, o projeto é considerado “inacabado”. Hoje, os conflitos no Pará para geração de eletricidade, construção de barragens ameaça os povos do Xingu, os fundiários no Mato Grosso do Sul são a atualização de uma mesma problemática, a pecuária extensiva e monocultura. No Nordeste a transposição do São Francisco afetará diretamente na vida dos povos indígenas, nas terras da União que eles habitam. Resta a catequese que também nunca parou se não fosse por intenção imperial ou mais recentemente por desejo dos próprios indígenas. Ainda que seja possível ser otimista e visualizar as mudanças a partir dos Yawanawa, as leis não são parâmetro para compreender as diversas situações em que indígenas se veem entrelaçados pela sociedade envolvente. Essencialmente, prevalecem atitudes coloniais que revelam o quanto complexas são essas dinâmicas em território brasileiro.

Compreender esse encontro entre indígenas e a sociedade requer antes perceber a influência desses aspectos políticos e culturais e seu desenvolvimento histórico nos contextos reais em que adquirem forma, seus desdobramentos nas relações sociais e na cultura em questão. Essa revisão permite então investigar a ação de representantes de etnias no contexto político, onde frequentemente as categorias branco e índio aparecem em contraposição. A inserção desses representantes nos contextos políticos gerais gerou novas possibilidades de interação em que os nativos, em cooperação pelas ONGs, reivindicariam seu espaço.

Além da sua própria experiência é do conhecimento dos Yawanawa a história dos “povos indígenas”, principalmente seu sentido de luta conjunta a partir do associativismo indígena, maior promotor desse sentido de coletividade. A situação de boas relações atuais não exclui o reconhecimento por parte das lideranças de uma situação de imposição, de que a “fricção interétnica” continua uma realidade vivida cotidianamente por várias etnias. As alianças com pessoas engajadas em instituições civis trouxeram a tona o conhecimento da situação política em que estavam envolvidos, é necessário defender seus direitos, ter visibilidade, se afirmar publicamente.

Os indígenas passam a se utilizar da categoria de ‘índio’ para expressar suas reivindicações principalmente a partir do momento em que sabem o que são os ‘indígenas’, o que são os ‘brancos’, de maneira mais ampla. Na dialética do encontro de lógicas nativas, ver-se como índio da floresta,

protetor das matas é entendimento de uma ideia externa que tem sentido para os que conhecem a situação existente, esse posicionamento faz sentido na defesa de sua própria existência.

Essa encontro introduz uma nova semântica as relações sociais gerando, a partir do já existente e das novas experiências, “visões” sobre o outro e si. Considerando que acontecem em circunstâncias históricas e de mentalidade específicas, se ‘índio brasileiro’ é afirmação também dos indígenas, eles o fazem em seu próprio sentido, manifestando-a principalmente em prol dos direitos concedidos numa relação de poder desigual, frágil e desfavorável. Apesar de a categoria índio apresentar também na antropologia a tendência a generalização, o que pode ser visto como forma de legitimar a imposição, não podemos esquecer que o “branco” ou “ocidente” também não o deixa de ser também. A problemática que chamo atenção está nas relações sociais em que essas categorias existem e são naturalizadas e acionadas.

Se no passado os conflitos e formas com que se estabeleceram essas relações interétnicas podem em grande parte serem justificados pelos pressupostos da época, hoje não é diferente, no caso Yawanawa as novas relações são mais bem compreendidas considerando os contextos em que os grupos em questão se encontram, as agências individuais, a situação sociopolítica e cultural que embassa.

A problemática em torno da cultura que se desenvolve adiante é uma questão que concerne a compreensão ocidental que passou a influenciar diretamente nos rumos de vários povos habitantes das nações emergentes.

6.2 Etnocentrismo: Uma indigenização da modernidade

Quando se considera a tradução cultural enquanto meio de compreensão já está claro seu aspecto etnocêntrico, qualquer relação interétnica é 'interétnica' porque também é etnocêntrica. Indivíduos e grupos enquanto agentes culturais em circunstâncias históricas variáveis são etnocêntricos. Ou seja, qualquer análise feita por qualquer indivíduo é invariavelmente etnocêntrica, ainda que busque compreender o outro, o compreendemos nos termos de nosso cultivo, por mais “outsiders” que podemos ser de nossa própria etnia. Recordando que se fala através de si, circunscrito, entender as relações interétnicas, a perspectiva nativa exige como propôs Viveiros de Castro “levar os índios a sério”, um exercício de “descentramento”, de diálogo para compreender a vivência indígena, Yawanawa.

Por estarem inscritas numa esfera maior, as circunstâncias culturais internas e sua influência nas relações, as dinâmicas interétnicas não podem ser compreendidas sem uma análise cultural. O que proponho é trazer uma visão que mais uma vez descarta o entendimento de “perdas e ganhos” culturais, mas evidencia as resultantes do encontro, o processo cultural como estruturalmente dinâmico e circunstanciado, natural do ser humano.

Ralph Linton em “o homem cem por cento americano” traz um excelente exemplo para entender a relação entre identidade e cultura, considerando justamente os desdobramentos das relações interétnicas. A cultura enquanto fenômeno só pode ser compreendida se considerada a sua inerente dinamicidade e transformação no tempo. Esses americanos descenderam de africanos escravizados, imigrantes europeus de diversos países e indígenas, usam inúmeros “empréstimos” de outros povos e ainda assim se constituem enquanto norte-americanos e em uma cultura norte americana. Entre os Yawanawa também se recorda de quem se descende, mas nem por isso não são Yawanawa ou sua cultura deixa de ser por conter cantos, ferramentas e técnicas de povos vizinhos, aliados ou inimigos, passados ou presentes. Sempre existiu, até onde vai nosso alcance, dinâmicas interétnicas e, sendo pacíficas ou não, nelas existiram relações de poder e trocas culturais. Compreender as culturas por essas dinâmicas esclarece os processos de apropriação, se é que esta palavra cabe, material, técnica e ideológica enquanto aquisições regidas a algo preexistente, também em transformação, a lógica nativa.

Porém mais próximo de nós, a pesquisa de campo constata também esse outro lado que na atualidade se torna foco de análise antropológica, inclusive desta. Aquele atualizado e difundido por Sahlins (1999, p.9) na ideia de indigenização da modernidade quando o autor afirma que;

Even if coercively imposed, external practices and relationships are necessarily brought into value-determining associations with native categories. In the upshot, they acquire indigenous logics, intelligibilities and effects. Although in theory structure is supposed to be a concept antithetical to history and agency, in practice it is what gives historical substance to a people's culture and independent grounds to their action. Without cultural order there is neither history or agency.

Nesse sentido a “indigenização da modernidade” ocorreu entre todos os povos, pois adaptar algo novo das mais variadas maneiras a uma lógica nativa não deixa de ser algo natural de qualquer povo. Essa problemática que envolve indígenas, capitalismo e o conceito de cultura, que coloca a introdução de elementos do *modus operandi* capitalista como causa da perda da cultural favoreceu o desequilíbrio nas relações com o Estado, legitimador das identidades reivindicadas. Quando

corelaciono com a pesquisa essa indigenização de que Sahlins fala, constato a indigenização enquanto uma adaptação à lógica nativa e da lógica nativa, reformulações em um processo que caracteriza as culturas humanas e por isso já ocorriam antes mesmo do contato e que foge as intenções de “quantificação” ou “índice de autenticidade” almejado pelos que se julgam capazes de dizer quem é “índio”.

Partindo da indigenização, revisitar a memória Yawanawa e os estudos sobre aspectos do conjunto Pano e dos povos nativos da Amazônia pode esclarecer essa compreensão. A recordação do contato, seus desdobramentos e o atual convívio com o “branco” confirma que, no ponto de vista antropológico adotado, a cultura Yawanawa se renova ao passo que também não deixa de ser a mesma.

6.3 A Lógica nativa

A centralidade que o “outro” adquire no mundo amazônico em cosmologias, rituais, organização social já é debatida há várias décadas e não faltam obras para apresentar esse fato.⁹⁹ Entre os Pano, Erickson (1994, p 251) afirma que “A política externa sempre constituiu, sem dúvida alguma, um domínio crítico na área Pano, em que sempre se cultivou a arte de conviver com estrangeiros (especialmente pelo viés de um dualismo que concede um lugar de honra a uma metade “do exterior”)”. Constatado isso a partir de uma análise histórica do que foram os grandes encontros entre etnias habitantes da região, os ditos “mariris”, as grandes festas que dinamizavam as relações entre os grupos étnicos locais. As mesmas “festas”, que como visto envolvem mais que o festejar, são referencial para a elaboração dos grandes encontros do Festival Yawa, que por sua vez é também um dinamizador das relações entre os Yawanawa e os atuais aliados.

Manuela Carneiro da Cunha diz que “é significativo que dois eventos fundamentais a gênese do homem branco e a iniciativa do contato - sejam frequentemente apreendidos nas sociedades indígenas como o produto de sua própria ação ou vontade (Cunha , 2012, p.24)”. Quando retornei do campo e reli essa constatação pude associá-la a memória da história do contato Yawanawa.

Ouvi algumas vezes a história que conto a seguir primeiramente por Matsini, iniciado nos saberes xamânicos que vive no Mutum e já que havia viajado pela Europa para realização de

⁹⁹ Cunha (1998), Lagdon (2007,2013,2012), Keifenheim (1990), McCallum (2002,2013), Viveiros de Castro (1996,2002), Vilaça (2000)

cerimônias de ayahuasca. Depois em momentos distintos e a meu pedido o *shaneihu* e Vinnya me contaram novamente a história de um “pajé” ancião chamado Mukaveine.

Num dado momento este ancião está próximo ao rio quando vê um neto seu capturando um pequeno pássaro para comer. Por alguma razão, ao que parece a ideia de escassez de alimento despertou nele o desejo de fazer algo pelos seus familiares. Já perto de sua morte reúne seus parentes e pergunta se querem que ele abra o caminho para caça e pesca abundante. Os homens dizem que não porque as pessoas seriam fracas e se a caça fosse abundante as mulheres não casariam com eles. Então ele diz que existe um povo que nunca conheceram vivendo muito longe e propõe abrir o um caminho por onde viriam essas pessoas. Chegariam pelas águas e seriam grandes guerreiros, viriam em grande número como formigas. O Ancião recomenda fazer alianças com esses casar com suas mulheres e não guerrear porque eram muito belicosos e seu povo poderia ser dizimado. Os parentes aceitam e no dia da morte do “pajé” teria ocorrido um grande estrondo no horizonte distante, ruído que foi interpretado como a abertura do caminho. O estrangeiro foi incorporado ao grupo, inclusive previsto e desejado.

Continuando pela memória nativa, se recordarmos os primeiros capítulos, o chefe Yawanawa do primeiro contato teria dito que só aceitava ouvir o “nawa” acompanhado pelo Katukina se ele tomasse do rapé e a partir desse dia surgem alianças, aquele *nawa* é brasileiro e não quer matar os seus.¹⁰⁰ Iva Sthivo também teve a iniciativa desse contato com os novos brancos desencadeando uma série de trocas e alianças. Esse mesmo *shaneihu* foi o primeiro a viajar pelos rios ao mundo dos brancos sendo inclusive batizado nos ritos católicos por seu compadre Antonio Carioca. No seu tempo foi muito respeitado e haviam festas em que convidava os seus vizinhos brancos, cantavam e dançavam juntos, bem como já era feito antes da chegada deles. Das alianças que reuniu não apenas lograram sobreviver enquanto grupo como também expandir suas possibilidades de obtenção de recursos, Iva Sthivo chegou a ter gado e fabricar farinha com auxílio de seringueiros rejeitados pelos patrões que continuavam a viver no seringal, mas trabalhavam para outro patrão, um cacique indígena.

Kuni, iniciado no xamanismo, também ‘batizou-se’ nos ritos de seus aliados ao fardar-se no Santo Daime e outros Yawanawa continuam visitando espaços ecumênicos, religiosos, sabendo respeitar, sendo respeitados e reconhecendo que a “espiritualidade” do outro tem suas particularidades e seus especialistas.¹⁰¹ O mesmo acontece no sentido contrário, ‘brancos’ ou *nawas*

100 Na história Kaxinawa (IGLESIAS,2009), o outro “amanssador de índios”,Felizardo Cerqueira, também foi introduzido nessas práticas pelos Kaxinawa bebendo com os indígenas do *nixi pae* (ayahuasca).

101 Detalhes sobre a trajetória de Kuni em suas primeiras visitas as capitais como representante da tradição espiritual Yawanawa estão em Ferreira (2012).

se iniciam nas dietas e conhecimentos xamânicos Yawanawa, ainda que essa distinção entre eu e o outro seja enfatizada, esses não me parecem excludentes ou divergentes, a própria dieta de iniciação é um exemplo disto.¹⁰² Por isso um Yawanawa pode recordar sua origem ao afirmar “tenho sangue Iskunawa e Yawanawa” não deixando por isso de se reconhecer como Yawanawa.

Outra característica dessa conjuntura relacional é que se adéqua a lógica nativa é o compadrio. Esta continua sendo uma forma de se afirmar mutuamente as alianças e parcerias desde Antônio Luiz. Biraci e seus familiares lograram estender suas relações, tem muitos compadres e são seus grandes aliados nas lutas em novas políticas de poder iniciadas com os brancos, alguns deles participam de rituais de *uni*, visitam a aldeia outros ajudam a assegurar os ‘direitos’, a proteção ambiental. Essas relações sobrepõem a descrição antropológica, ao menos em seus moldes mais tradicionais. Biraci tem grande estima pelos amigos e compadres.

O *Saiti* e as brincadeiras existem entre os Yawanawa de práticas anteriores, momentos de reafirmação de alianças com seus vizinhos, matrimônios, trocas de conhecimentos. E se os cantos do *saiti* Yawanawa são de várias origens diferentes, sendo alguns reconhecidos como Katukina, Kaxinawa e Iskunawa e nem por isso deixam de ser considerados da tradição Yawanawa, atualmente, as alianças, os festivais e visitas urbanas dinamizam esse campo incluindo novos cantos e instrumentos, novos “outros”. Bem como haviam casamentos com os vizinhos do passado hoje também continuam a existir e com novos grupos sociais, aliados, novos possíveis casamentos, algo aparentemente pouco expressivo no momento.

Para que o processo seja compreendido faz-se necessário perceber que concomitantemente a “indigenização da modernidade” ocorre a “modernização da indianidade”, os princípios locais traduzem os novos elementos simbólicos materiais para sua lógica, mas esses novos elementos simbólicos, materiais e possibilidades relacionais com o outro também transformam os princípios.

Se organizar boas caçadas, garantir o sucesso do grupo, a harmonia nos lares, o território e a distribuição de recursos já era uma característica do *shaneihu*, a interação com o novo povo e os projetos não deixam de se integrar a esse processo já em andamento. Acrescentar as mercadorias do branco nas relações de prestações locais, por excelência aquelas entre *kuka-pia* (Irmão da mãe-sobrinho) não é restrito aos Yawanawa. Em *A queda do céu* (2009) Davi Kopenawa afirma semelhante. Os casos apresentados por Sahlins (1997,1999) demonstram que algo semelhante pode ocorrer entre outros povos em localidades diferentes.

¹⁰² A dieta do sameki do Muká, como nos contou Yawarani, se iniciou na verdade de uma prática anterior aprendida por Antonio Luiz com os Kaxinawa. Hoje é parte essencial da formação xamânica Yawanawa.

Dito isto afirmo, logicamente, que o que ocorre não é aculturação pelos brancos, mas a acomodação de novos integrantes em um sistema anterior de relações interétnicas que coexiste com um entendimento da alteridade, aquele dito amazônico e no caso em questão Pano, Yawanawa. A bacia Amazônica e seus afluentes foram e ainda são caminhos de comunicações entre indivíduos e grupos e com eles suas inovações técnicas, invenções, conhecimentos botânicos e cosmologias. As coisas do branco são incorporadas a uma lógica nativa dinâmica bem como acontece o contrário os entendimentos sem transformam, em especial no contexto evidenciado nos capítulos anteriores que apresenta novos horizontes para esta relação entre “brancos” e “índios” através do festival e do *uni*. A definição de cultura e lógica nativa adotada destaca a dinamicidade das mesmas circunstanciadas pela história e agência.

6.4 Autenticidade e permeabilidade cultural

Esse atual ambiente relacional acontece também para “o branco”, ao menos para os que Biraci disse “vocês nos auxiliam a reencontrar nós mesmos”. Este branco pode bem ser visto como um indígena, um nativo de outro povo que também indigeniza, adapta e seleciona elementos daquela lógica externa para as dinâmicas de seu próprio mundo, primeiro entre seringueiros e extrativistas e hoje, considerando o relato etnográfico, o também restrito perfil de visitantes do Festival Yawa e dos eventos urbanos.¹⁰³

Porém nesse novo contexto ecumênico dos festivais, visitas em centros ayahuasqueiros urbanos e de acordos econômicos envolvendo a cultura prevalece uma imagem do indígena. Aquela ressaltada em capítulos anteriores de protetor da floresta, que vive em harmonia e conhecedor dos mistérios das plantas; Os rituais renovados¹⁰⁴, os instrumentos e as técnicas são interpretados e a eles atribuídos valores, surge uma semântica híbrida, naturalmente etnocêntrica, essencialmente inscrita no cultivo batismal de onde o “índio branco” em questão é oriundo. É a indigenização por outro referencial. Os elementos são resemantizados em ambos os casos, mas não deixando por isso de carregar em si um significado original. Ou seja pelo fato de sermos etnocêntricos no sentido trabalhado, somos impelidos a ao menos “traduzir” elementos exógenos para uma perspectiva nativa, o que também não impede de compreender e incorporar a lógica do outro nativo, em nossos termos. Nahoum (2013, p.11) também sugere algo semelhante em sua Tese ao dizer sobre os visitantes do festival que,

¹⁰³ O exemplo da gênese do Santo Daime é particularmente interessante pelo seu sincretismo religioso, mas com a predominância de uma cosmologia cristã. É o processo inverso, o “branco” (ainda que o fundador fosse negro) reinterpreta a ayahuasca em seus próprios termos, sem necessariamente desconsiderar seus aspectos de uso e entendimentos nativo.

¹⁰⁴ A nova forma de uso de ayahuasca associada ao *saiti* e não os usos antigos, para rezas de cura que são realizados com poucas pessoas a noite em espaço recluso.

the processes analyzed here suggests that those who thought of themselves as moderns are employing Indigenous symbols, seeking the savant savages to obtain lessons, which are then interpreted according to the cultural schemes of the moderns, to solve problems that are very modern as well.

E se os ocidentais, brasileiros não deixaram de ser brasileiros nem passaram a ser considerados aculturados por incorporarem tais práticas, porque seria o indígena? Nos processos de afirmação identitária, do renascimento cultural, os próprios Yawanawa com quem conversei questionam o que é legítimo e o que se é bom agregar, havendo ocasionalmente divergências de opinião em relação a forma dos cantos, a costumes alimentícios, os rituais de *uni* e as dietas, um tipo de reflexividade que se faz presente no cotidiano. Tornar-se outro é vestir-se, alimentar-se, agir, pensar, morar e viver como o outro. Como diz Biraci, “muitas coisas do branco são boas, nos ajudam e mudaram nossas vidas, mas isso não quer dizer que tudo é bom, precisamos selecionar o que eleva nossa cultura, nossa identidade, nossa forma de ser”.

Podemos mais uma vez pelo exercício da abstração nos distanciar do caso e momento atual e perceber que na verdade constitui o âmago da cultura de muitos povos adquirir novas práticas advindas de relações com os vizinhos, o dito “ocidente” se fez assim e nem por isso deixou sua Cultura. O exemplo do homem 100 por cento americano de Linton é eficaz ao mostrar que a identidade é bem mais complexa que o uso ou não de instrumentos, objetos e técnicas advindas de outros povos, até mesmo dos que já não existem.

Por essa mesma linha de raciocínio compreendemos melhor o que seria incorporação de elementos exógenos e o seu uso local. Os violões, os novos cantos, o uso de materiais do branco na confecção de ornamentos, os celulares e gravadores podem ser entendidos no sentido exposto em Oliveira Montardo (2002) ao falar o uso do violão entre os Guaraní e a resignificação nas formas de usar e de situá-lo na cosmologia nativa. De maneira mais abrangente o que afirmo é semelhante a proposição de Oliveira Filho (1999, p. 117) de que:

A incorporação de rituais, crenças e práticas exógenas não necessariamente significa que aquela cultura já não seria “autenticamente indígena” ou pertencesse a “índios aculturados” (no sentido pejorativo de “ex-índios” ou “falsos índios”). Operadores externos são ressemantizados e fundamentais para a preservação ou adaptação de uma organização social e um modo de vida indígena.

Todos querem gravar os cantos dos “pajés”, especialmente aqueles que estão dedicados ao xamanismo. Pedem para esses anciões fazerem os cantos enquanto gravam com a intenção de

recordarem para cantar e também registrar a memória de seus parentes sobre a história do povo. O violão tem um aprendizado intuitivo e local, sua sonoridade é adaptada às músicas na maior parte dos casos gerando progressões de acordes e sequências rítmicas que tem semelhanças com outras. Uma das filhas de Raimundo Luiz me dizia que tinha gravações antigas de seu pai contando várias histórias dos Yawanawa e observava ao comparar com as versões dos outros velhos que cada um tinha uma maneira própria de contá-las. A pedido dela Yawarani fez vários cantos *mëka* que foram registrados em um gravador para estudar.

Entender cultura e “cultura” requer ter em conta as circunstâncias históricas mas quais a ‘indigenização da modernidade’ e a ‘modernização da indianidade’ não são excludentes e nem distintos. São nessas circunstâncias, como propus com Sahlins anteriormente, que os indivíduos exercem suas ações, interagem com o ambiente. Se “cultura” é a possibilidade reflexiva da cultura, ela sempre existiu, mas se realiza em diferentes contextos e a delineação dessa característica curiosamente se faz ao perceber a intensificação desse processo na atualidade, nas relações entre “populações tradicionais” e o Estado, as ONGs e o comércio, como propõem os Comaroff (2009).

Considerando a cultura nesses termos não poderia existir produção de autenticidade porque também não existe culturas inautênticas. Evidencia-se que ocorre a resemantização de elementos culturais intraespecíficos destacados nas relações interétnicas, estes adquirem outros significados, inclusive o de “produção de autenticidade” quando isto é reconhecido enquanto significativo para a conquista de espaço na sociedade envolvente. É necessário entender o engajamento na aldeia, o entusiasmo em pintar-se com jenipapo e urucum, cantar e dançar *saiti* no pátio central, o engajar-se com as práticas xamânicas. A ideia de etnoturismo, como constava em sites de divulgação do festival, pode ser reduzida por uma visão estreita a um festival performático no sentido de indígenas se preparam receber turistas de passagem interessados em vivências com indígenas. Essa visão desconsideraria as trajetórias pessoais e coletiva que envolve toda a atualidade e acontece acionando os fundamentos das relações sociais locais que, pelo recorte da pesquisa, remontam ao início no seringal até a última década. Existe sim uma reorganização local buscando vitalizar um ethos Yawanawa através desses modos de sociabilidade, o que inclui também esses outros como parte do seu renascimento cultural.

No âmbito interétnico estes eventos envolvem relações sociais duradouras, questões políticas e amizades, nas dinâmicas internas da aldeia pode representar desde as melhoras no atendimento de saúde, da infraestrutura e recursos da aldeia a processos sutis que envolvem a

retomada de práticas xamânicas, influências de “forças espirituais” ¹⁰⁵, um universo amplo com complexidades das quais delinheio o que pude compreender no convívio durante poucos meses.

Na medida em que a cultura enquanto fenômeno não é “estática”, a ‘reinvenção’ é parte do fazer-se da cultura. A questão que concerne ao caso estudado é onde, como e quando a reinvenção e reflexividade cultural acontece. Para pensar o resgate e a “cultura” foi necessário situá-los historicamente, compreender a inserção Yawanawa na gênese do movimento indígena em um contexto global de mudanças de mentalidade e política nacional e internacional.

Constatei que quando se faz um novo cocar ou se “resgata”, “revitaliza”, “retoma” a ‘cultura’, já é autêntico resultado de uma Cultura. Como o renascimento cultural europeu, que a partir das origens ancestrais greco-romanas trouxeram as coordenadas para orientar a cultura. Para isso estavam situados em seu tempo utilizavam de coisas da contemporaneidade para encontrar esses valores e não foi por isso que deixou de ter seu sentido impresso na mentalidade, no ethos europeu e ocidental, na estética e em todas suas dimensões sociais. Não foi considerado inautêntico, mas uma revolução.

Por isso, ainda que o uso de sinais diacríticos para situações de encontro interétnico possam surgir como forma de “produzir autenticidade” nas políticas de legitimidade, essa intenção de diferenciação aparece no âmago do que caracteriza a identidade étnica, a expressão estética, bem se sabe, é uma das formas de tornar a diferença evidente. Com certeza é por meio dela, associada as “medicinas da floresta” que parte significativa dos grupos são atraídos a terra indígena para vivenciar a cultura indígena, mas é por meio dela que também os reconhecem enquanto indígenas, Yawanawa.

6.5 Mercantilização da cultura

Atualmente existem alguns sites desenvolvidos por terceiros oferecendo visitas a “tribo Yawanawa” para experimentar “cerimônias de cura, ensinamentos xamânicos, alimentação nativa, limpeza com ervas, artesanatos tradicionais e danças nativas”. Isto sem dúvida suscita em alguns a ideia de que os indígenas “fazem isso só para turista ver”, que “vendem sua cultura”, são “índios capitalistas” como escutei durante a pesquisa. De fato o que estou buscando aqui é enfatizar a agência e a cultura indígena, sua compreensão nativa em oposição ao nosso modelo explicativo essencialmente etnocêntrico. Porque o “vendem a cultura” é uma visão que parte de um segmento

¹⁰⁵ Antes do festival de 2016 Biraci planejava convidar os parentes mais engajados com a festa para se isolarem na aldeia sagrada e realizar dietas de caiçuma e jenipapo, para estarem fortes, preparados para o evento. Um ano antes no mês de novembro houve uma tempestade que gerou prejuízos a várias aldeias Yawanawa. Isso foi interpretado como sinais ambientais e espirituais.

do “povo da mercadoria” como bem disse Kopenawa e de entendimentos do que se trata mercantilizar o que ainda assim não implica na objetificação da cultura no sentido de perda de seu valor intrínseco, cultural, enquanto sistema simbólico e estruturante da vivência. Como Sahlins propõem:

If it is true that commodification is the death of authentic culture, how come Americans still have one? Or if you think they do not, consider that the following things are produced or reproduced there as commodities and distributed through market relations: Beethoven’s Fifth Symphony, sons and daughters of Americans adopted from Mexico, the Bible (or word of God).. (Sahlins, 1999, p.7)

E quando trocavam conhecimentos ou mesmo cantos nos grandes “mariris” isso obedecia a lógica da mercadoria ou da reciprocidade? O caso em questão não é excluir o valor da moeda na aldeia ou em qualquer lugar que ela alcançou, mas de alguma forma “mercantilizar” a cultura deve ser entendido a partir da realidade indígena, de acordo como esse “mundo do branco” se adequa as formas internas de organização e vice-versa. Por isso entender que a interação com a sociedade envolvente, a aquisição de bens “estrangeiros” e a inserção no capitalismo não implica na perda ou fim da cultura, ao contrário, podem reforçar e adaptar-se a lógicas internas já existentes ou mesmo favorecer o florescimento e não a extinção de uma cultura.¹⁰⁶

Os Comaroff (2009) ao buscarem compreender a mercantilização da cultura, especificamente a geração de rendimentos a partir da tradição entre as populações vítimas do colonialismo, percebem que essa relação com o mercado não se limita a venda, ela também remodela a identidade e o senso de coletividade propondo mudanças nas formas de sociabilidade entre o grupo. A mercantilização influencia a construção da subjetividade bem como os processos identitários, gerando nos muitos casos citados pelos autores o engajamento com a tradição e com a “cultura”, processo as vezes reanimador dessas formas culturais. A produção de pulseiras, tiaras, luminárias e novas formas de *kēnes* como descritas anteriormente foram estimuladas pela mercantilização inclusive reorganizando por determinados períodos a vida cotidiana de alguns e a sociabilidade local. Os autores ainda apontam que esse processo tem terreno fértil em políticas de identidade recentes, no caso indígena a partir de organizações a nível global inserindo essas populações em uma conjuntura sociocultural global em andamento da mercantilização identitária-cultural, da produção e afirmação da diferença. Nesses termos a entrada dos Yawanawa no

¹⁰⁶ O caso da inserção de mercadorias dos brancos nas relações de prestação social entre genro e sogro que Davi Kopenawa descreve são semelhantes ao que ocorreu entre os Yawanawa.

etnoturismo se assemelha aos Maori (COMAROFF, 2009,p.65), atua reforçando uma natividade material e cultural.

Acerca desse processo de mercantilização e politização pela cultura posso contestar, no caso Yawanawa, as considerações de Beth Conklin (1997) sobre uso de ornamentos pelos indígenas nas suas reivindicações por direitos. Conklin acaba por enfatizar o uso de adereços pelos indígenas brasileiros situando-os em seu aspecto de legitimação de sua identidade perante o contexto político de reconhecimento de terras e etnias no Brasil. Associados ao movimento ambientalista a expressão estética viria como uma forma de representação da autenticidade, do exótico e da delimitação da diferença, necessária na afirmação de si perante o outro. Generalizando não ressalta algumas questões centrais e que no caso Yawanawa, que pude observar de perto, resultam em outras conclusões. Esquece um artigo consagrado na antropologia, aquele da construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras (SEEGER, MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p.3) que destaca a “elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal”.

Em campo encontramos essa realidade, comer o amargo e evitar o doce, comer pouco durante as dietas seguindo as restrições alimentícias, dietas onde no fim “o corpo nunca mais é o mesmo”, pintar-se de jenipapo e urucum é muito mais do que atender demandas externas, ser Yawanawa pode ser uma questão corporal na sua dimensão estética, os ornamentos são multissemânticos.¹⁰⁷

Ainda que evidente, nesta pesquisa se reafirmou frequentemente a necessidade de abandonarmos a ideia de cultura como estática, originais, tradicionais, pois ela é ilusória na medida em que desconhece-se a ocorrência de ‘culturas isoladas’. Na verdade todas agregadas as possibilidades de relações interétnicas formam sua própria cultura, reconhecendo a si como outros que aqueles outros, são um povo. As relações interétnicas remetem a condições específicas nas quais acontecem os encontros de conceitos, suas adaptações para os novos grupos, as traduções e reestruturações. Enquanto conceito, além de sua dimensão enquanto sistema de simbólico busquei uma visão que priorizou situar a análise das mudanças culturais.

Através da mediação de Antônio Luiz, Raimundo Luiz, Biraci e Taskã, pessoas que tiveram maior alcance na compreensão das dimensões destas relações, seus parentes tomam conhecimento

¹⁰⁷ Reflexão com base em Carid Naviera (2005,p.9) “Toda a suntuosidade que a festa ganhou em suas últimas edições, com proliferação de decorações corporais, pinturas, chapéus de penas, colares de sementes e outros adereços, embora possa se corresponder com os apelos externos de uma imagem exótica do indígena de que fala Beth Conklin, não deixa de se ligar a sociabilidade que os Yawanawá querem presentificar no mariri”.

de todo o amplo contexto que envolve eles enquanto Yawanawa, indígenas brasileiros e parte da “humanidade”. Os ornamentos, a afirmação “indígena da Amazônia”, protetor da floresta, revelam-se como uma expressão simbólica, ética e estética das diferenças entre os grupos em questão, o discurso ambiental faz sentido porque sua defesa para o indígena envolve também o direito a terra e a sobrevivência de seus familiares, um campo político que já não é mais novidade. Há uma infinidade de vídeos disponíveis com a presença de Yawanawa em discursos públicos de proteção a biodiversidade da Amazônia, sustentabilidade, encontro de povos indígenas, além de cantos e entrevistas.

Entre direitos humanos e ambientalismo o abismo semântico entre os grupos sugeriu a necessidade do diálogo das partes na construção de políticas voltadas para commodities e etnodesenvolvimento, respeito e reconhecimento dos povos indígenas. Das novas relações emergiu um segmento “indígena” “intelectualizado” que busca ampliar seus direitos, conscientes e conscientizados do processo histórico e suas “injustiças”, reivindicam apenas o que, no senso ético atual, lhes é de direito. A revitalização cultural só pode ser bem entendida considerando esse amplo contexto interétnico nos termos descritos aqui, inclusive as práticas xamânicas.

O atual engajamento de vários iniciados nas práticas xamânicas com a entrada também de mulheres, uma delas premiada pelo senado, confirma o engajamento em aprender cotidianamente com os mais velhos. Recentemente com a morte de Tuin Kuru, todos sentiram a perda, pelos muitos conhecimentos que teriam de aprender com ele, como disse Matsini “Tata já não enxerga quase nada com dificuldades para andar” e Yawarani segue saudável.¹⁰⁸ O mundo de fora também ajuda no resgate, Matsini mesmo disse, atualmante “existe uma facilidade no povo branco, não em nós, com materiais que agente pode gravar, pode manter isso, mantendo esse conhecimento no nosso povo, mantendo a “espiritualidade”.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Inclusive os parceiros e amigos zelam por essas pessoas importantes, estando dispostas a auxiliar como puderem, dizia Biraci.

¹⁰⁹ O florescimento do xamanismo no contexto amazônico foi destacado por Marnuela Carneiro da Cunha (1998).

Considerações Finais

Nesta pesquisa busquei partir das inter-relações entre reflexões históricas, etnológicas e etnográficas para compreender a “revitalização cultural” Yawanawa. Considerei ao longo da análise o papel dos contextos interétnicos e a ação de lideranças para a coformação da atualidade vivenciada pelos indígenas.

O convívio inicial com os brasileiros mediado pela chefia tradicional garantia aos indígenas não apenas bens variados, mas segurança nas circunstâncias de conflito da ocupação do Alto Juruá. Os desdobramentos da exploração da borracha, como a chegada de missionários e posteriormente antropólogos e ativistas na região trouxeram mudanças nas relações sociais dos indígenas com a sociedade envolvente, bem como entre eles mesmos. “Papeis” sociais passam por mudanças, bem como surge grupos de jovens, instruídos pelos missionários no português e na escrita, que passariam a mediar as relações entre as aldeias e os centros urbanos, particularmente interessados em garantir novas formas de sustento após o declínio do valor econômico da borracha e a inviabilidade de sua comercialização. Com o auxílio de ONGs determinadas em garantir direitos territoriais para os nativos, bem como sua autonomia enquanto povos capazes de fazerem suas próprias escolhas, esses indígenas passaram a conviver nos centros urbanos e através do CPI-AC participar em cursos de formação de professores, agentes florestais e de saúde onde foram incentivados a registrar sua cultura, produzir livros e projetos ambientais.

Recorrer a “cultura” entre as lideranças Yawanawa se intensifica após as reivindicações territoriais e a participação nas assembleias e cursos. Com a AVEDA inicia-se um vínculo econômico onde o diferencial identitário e cultural seria e segue sendo fundamental na continuidade do acordo e consequentemente de recursos para os indígenas. Vimos o êxito dos Yawanawa em seus encontros com os “Branco” desde Antônio Luiz às novas chefias que entenderam suas relações de aliança às esferas governamentais, as ONGs e projetos que surgiram.

Concomitante a esse processo e por meio dos jovens que frequentavam centros urbanos, os Yawanawa intensificam a revitalização cultural já iniciada com as ONGs, novas gerações se iniciam nos conhecimentos xamânicos, reelaboram os ornamentos, a cerâmica, os cantos e os rituais. Essa revitalização partiu também de um engajamento de pessoas que se dedicaram a tarefa de levantamento da memória e conhecimentos dos mais velhos.

O Festival Yawa é o último êxito dos Yawanawa em estender suas relações. Ao longo de uma década o mariri cresceu trazendo novos “nawa” para a festa de onde surgiram tantas outras

parcerias que focalizaram sobretudo sua diferença cultural. O Festival, como os antigos mariris, reúne seus aliados, pessoas e instituições interessadas em contribuir para a vida dos indígenas. Entre acordos e projetos os indígenas, seus cantos, seus *kënes* e o *saiti* viajam para locais muito longe dos meandros dos rios, seus rituais e cantos são feitos por outros “nawa” bem como os mais jovens aprendem os “cantos” dos visitantes das outras “tradições” que chegam ao festival. Bens dos “brancos” que passam a circular cada vez mais nas aldeias são pensados pelos indígenas de formas variadas, em especial no contexto atual. Uma variedade de instrumentos musicais usados por grupos ayahuasqueiros está sendo incorporada para versões do *saiti*. O dinheiro arrecadado com o festival está sendo usado em melhorias nas aldeias e na continua educação dos mais jovens que por sua vez utilizam o conhecimento em benefício da comunidade e ampliam a rede de aliados. O papel dos aliados foi enfatizado por Biraci em discursos dando a eles lugar de destaque no processo local de “revitalização da cultura” ao afirmar de diversas maneiras que “sem eles aquilo não seria possível”. Não posso prevê os desdobramentos desse atual convívio centrado na diferença cultural e agora nas práticas xamânicas, mas certamente ambas as partes convivem por uma aproximação que transcende a performance ou atividades motivadas apenas economicamente. A ligação pela “espiritualidade” e pela ayahuasca traz esses iniciados e “pajés” para as capitais e os elos certamente se fortalecem cada vez mais.

Diante do desenvolvimento e complexidade que essas dinâmicas interétnicas adquirem, a “revitalização da cultura” Yawanawa só pôde ser compreendida ao considerá-las enquanto espaços de socialidade em que representantes indígenas e não indígenas constroem, cada um em seus termos, um campo semântico em comum, o da cultura e tradição, através do qual as partes se entendem ao encontrarem, ao menos em parte, o que buscam.

Cultura passa a ter usos e redefinições. Com sua entrada nos movimentos político-sociais, sua definição conceitual se modela categoria local entre os nativos associados a esses movimentos, com seus desdobramentos nas políticas do Estado voltadas para os indígenas. Entre etnias no território do Acre (Huni Kui, Yawanawa, Manchineri, Poyanawa, Ashaninka, Katukina) utilizar-se desse conceito foi uma ação política mediada e pré-requisito para inserção em projetos e parcerias. O discurso cultural passou a estar presente entre os grupos étnicos locais por meio dos representantes em interação nas cidades nos cursos de formação, assembleias e espaços de convívio em comum nos centros urbanos. Atualmente, foi constatado que a “cultura” no contexto em questão se torna mais que uma categoria chave na interação desses grupos étnicos com o contexto regional e global, ela influi na vivência da etnia, nos rumos da cultura.

A pesquisa buscou também reafirmar as falhas da persistente visão assimilacionista para compreensão da cultura optando pela problematização que busca compreender o que é a “lógica nativa” a partir da dialética do encontro. O festival aciona um sentido nativo de compartilhamento em que novos “outros” passam a ter o seu papel central na construção de si através das antigas brincadeiras, do *saiti* e os rituais de *uni*, central no atual convívio. Nesse contexto de emergência exponencial do xamanismo, busquei interpretar essa prática enquanto fenômeno “que emerge das interações entre fatores sociais, culturais, históricos e demográficos em situações específicas. O papel do xamã não é um fenômeno homogêneo, mas um que está em construção contínua, dependente da ação dos atores sociais em contextos particulares” Lagdon (2012, p.62). Resta saber, talvez em pesquisa futura, de que forma este contexto de festivais, visitas a aldeia, rituais, iniciações de estrangeiros e abertura do uso de *uni* influenciam o xamanismo Yawanawa. Por fim a pesquisa confirma que o processo de revitalização cultural transcende a reprodução de artefatos ou a performance ritual, conformando na realidade mudanças na sociabilidade e subjetividade nativa.

Bibliografia

ALBERT, Bruce.KOPENAWA, Davi. **A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

_____. A fumaça do metal: História e representações do contato entre os Yanomami. Anuário antropológico.89. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992.

LOPES, Leandro Altheman. **Muká a raiz dos sonhos**. Rio de Janeiro: Livre Expressão, 2013.

ATHIAS, Renato. Temas, Problemas e Perspectivas em etnodesenvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela OXFAM (1972-1992)” in Souza Lima, A.C. & Barroso-Hoffman, M, (orgs.) 2002, **Etnodesenvolvimento e políticas Públicas: Bases para uma nova política indigenista**, Rio de Janeiro, ed. Contra Capa Livraria / LACED

BARTH, Frederik. Etnicidade e o conceito de cultura. **Revista Antropolítica**. n.19, p.15-31, 2º sem. de 2005.

HEELAS, Paul. Challenging Secularization Theory: The Growth of “New Age” Spiritualities of Life.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. 3ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

_____. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e Cultura**, Goiás, V. 6, n. 2, Jul./Dez. 2003, P. 117-131.

CARID NAVEIRA, Miguel. **Yama Yama: os sons da memória. Afetos e parentesco entre os Yaminahua**. Santa Catarina, 2007, 371p. Tese (Doutorado em Antropologia Social).

_____. **Yawanawa: da guerra a festa**. Santa Catarina , 1999, 213p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social).

_____. A “cultura” como identidade: reflexões indígenas sobre um velho conceito antropológico. 2005. Disponível em: http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=3748&Itemid=318. Acesso em 15 de jul. De 2013.

CONKLIN, Beth A. Shamans versus pirates in the Amazonian treasure chest. **American Anthropologist** 104 (4): 1050-1061, 2002.

_____. **Body paint, feathers, and videos: Aesthetics and authenticity in Amazonian activism**. *American Ethnologist*, 24 (4): 711-737, 1997.

_____. The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. **American Anthropologist**. News Series 97(4): 695-710, 1995. Disponível em: www.jstor.org/stable/682591. Acesso 15/03/16.

COMAROFF, John L., Jean Comaroff. **Ethnicity, Inc.** Chicago: University of Chicago Press, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. In: **Estudos Avançados** 13, 147-163, 1999.

_____. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, Rio de Janeiro, vol.4, n.1, Apr, 1998.

Dobkin de Rios, M. 1984. **Hallucinogens: Cross-Cultural Perspectives**. Albuquerque: University New Mexico

ERIKSON, Philippe. **La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie**, SELAF. Leuven: Peeters. 1996.

_____. Uma singular pluralidade: a etno-história pano. in: Cunha, Manuela Carneiro (org.) **História dos índios no Brasil**. SP, Companhia das Letras - Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992

_____. Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête du soi. In: **Journal de la Société des Américanistes**. Tome 72, 1986. pp. 185-210.

_____. 1993. Une Nébuleuse compacte : le macro-ensemble pano. In: **L'Homme** 33, 45-58.

Erikson, Ph., B. Illius, K. Kensinger et M. S. de Aguiar — **Kirinkobaon kirika** (« Gringos' Books »). An annotated Panoan Bibliography. Chantiers Amerindia, supplément 1 au n° 19 à Amerindia, Paris, 1994, 146 p., carte, fig., index.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Memória do SPI: Textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910/1967)**. Carlos Augusto da Rocha (org). Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2011.

GAYLE, Highpine. **Unraveling the Mystery of the Origin of Ayahuasca**. Disponível em: <http://www.ayahuasca.com/ayahuasca-overviews/unraveling-the-mystery-of-the-origin-of-ayahuasca/>. Acessado em 03/08/16

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Os ‘Índios do Descobrimento’: Tradição e Turismo**. Rio de Janeiro, 1999.350p. Tese (Doutorado em Antropologia Social)

_____. Turismo e o “resgate” da cultura Pataxó. In: BANDUCCI JUNIOR, A.; BARRTEO, M. (Orgs.) **Turismo e identidade local: Uma visão antropológica**. Campinas, SP: Papirus, 2006. p. 127-148.

_____. Turismo e Etnicidade. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 141-159, out.07.

HEELAS, Paul. Challenging Secularization Theory: The Growth of “New Age” Spiritualities of Life. **Hedgehog Review**. Vol. 8, issue ½, pp. 46-58, 2006.

IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. **Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá**. Rio de Janeiro, 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social).

INGOLD, Tim. That’s enough about ethnography! in: **Hau Journal of Ethnographic Theory**, Aberdeen, 4 (1): 383–395, 2014. Disponível em:

KEIFENHEIM, Barbara. Nawá: un concept clé de l’altérité chez les Pano In: **Journal de la Société des Américanistes** n.76, 79-94, 1990.

LANGDON, Esther Jean. “New Perspectives of Shamanism in Brazil”, *Civilisations* 1/2013 (61-2) , p.19-35. Disponível em: www.cairn.info/revue-civilisations-2013-1-page-19.htm. Acessado em 03/03/16.

LANGDON, Esther Jean. Shamans and shamanisms: Reflections on anthropological dilemmas of modernity. **Vibrant** 4(2): 27-48, 2007.

_____. (2012). Redes xamânicas, curanderismo e processos interétnicos: uma análise comparativa. **Mediações** 17(1): 62-82.

LANGDON, EJ., ROSE, IS. (2012). (Neo) shamanic dialogues: encounters between the Guarani and ayahuasca. **Nova Religio**, 15(4): 36-59.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A Reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos, Campinas**, FAPESP/Mercado das Letras, 2014.

_____. (2012). “Ayahuasca religions in Acre: cultural heritage in the Brazilian borderlands,” *Anthropology of consciousness*, 23.1: 87-102.

_____. O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. **revista de antropologia**, são paulo, usp, 2014, v. 57 nº 2.

LABATE, Beatriz Caiuby. ASSIS, Glauber Loures de. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 34(2): 11-35, 2014.

LABATE, B.C., de Rose, IS., dos Santos, GR.(2009). **Ayahuasca religions**. A comprehensive bibliography & critical essays. MAPS, Santa Cruz.

LABATE, B.C., JUNGABERLE, H., eds.. **The internationalization of ayahuasca**. Zurich/Berlin: Lit Verlag GmbH & Co. KG Wein/Lit Verlag Dr. Wo Hopf, 2011.

LIMA, E.C. Katukina, Yawanawa e Marubo: desencontros míticos e encontros históricos. **Cadernos de campo**, São Paulo, nº4, p 1-19, 1994.

LIMA, E.C. LABATE, B. “Remédio da Ciência” e “Remédio da Alma”: os usos da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades. **Campos** 8(1):71-90, 2007.

LOSONCZY, Anne-Marie. MESTURINI, Silvia. Por que a ayahuasca? Da internacionalização de uma prática ritual ameríndia. **Anuário Antropológico/2010-I, 2011: 9-30**

_____. La selva viajera. Rutas del Chamanismo Ayahuasquero entre Europa y América. **Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 30(2): 164-183, 2010b.**

MAGNANI, José Guilherme. Xamãs na cidade. São Paulo: **Revista USP**, nº67, pp. 218-227, 2005.

McCALLUM, Cecília. “Incas e Nawas: Produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá”. Em **Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte Amazônico**. Org. por Bruce Albert e Alcida Rita Ramos. São Paulo: Editora Unesp e Imprensa Oficial do Estado, p.375-401, 2002.

_____. Comendo com Txai, comendo como Txai. A sexualização de relações étnicas na Amazônia contemporânea. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 1997, V. 40 nº1

_____. Intimidade com estranhos: uma perspectiva Kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na amazônia. **MANA** 19(1): 123-155, 2013

MELO, Joaquim Rodrigues de. **O SPI no Amazonas: 1910-1932**. Em Memória do SPI: Textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910/1967). Carlos Augusto da Rocha (org). Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2011.

MELATTI, Julio Cezar. "A Origem dos Brancos no Mito de Shoma Wetsa". **Anuário Antropológico**, 84:109-173.

_____. 1989. "Shoma Wetsa: A História de um Mito". **Ciência Hoje**, IX(53):56-61.

MOEBUS, Ricardo L. N. **Psico Trópicos: uso com(sagrado) de psicoativos na Amazônia Yawanawa**. Belo Horizonte: Asa de papel, 2012.

NAHOUM, André Vereta. **Selling “cultures”: The Traffic of Cultural Representations from the Yawanawa**. São Paulo, 2013.295p. Tese (Doutorado em Sociologia)

PACHECO DE OLIVEIRA, João. ‘A problemática dos “Índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história’. Em: **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1999. p. 99-123.

OLIVEIRA, Aline Ferreira. **Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades**. Florianópolis, 2012.236p. Dissertação (Mestrado em Antropologia social).

OLIVEIRA MONTARDO, Deyse Lucy. **Através do mbaraka: Música e xamanismo Guarani**. São Paulo, 2002.265p. Tese (Doutorado em Antropologia Social).

PÉREZ GIL, Laura. O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v.17nº2, p. 333-344, mar-abr, 2001.

_____. Corporalidade, ética e identidade em dois grupos pano. **Ilha-Florianópolis**, V.5 n.1, p.23-45, jul. 2003.

_____. **Pelos caminhos do Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo yawanawa**. Santa Catarina, 1999.217p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social).

REESINK, Edwin. O padre que subiu ao céu: o impacto do Tastevin nos Kanamari do médio Juruá. ANPOCS GT 15 POLÍTICA INDIGENISTA COORDENADOR JOÃO PACHECO OLIVEIRA FILHO CAXAMBU, 1995. Disponível em: http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=7648&Itemid=362. Acessado em 03/08/16.

_____. O Limite de Barth: A influência da “Introdução” de Barth sobre os estudos de etnicidade e racialidade. Trabalho apresentado a 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 a 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil. Disponível em: http://www.academia.edu/20704754/O_limite_de_Barth_-_a_influ%C3%Aancia_da_Introdu%C3%A7%C3%A3o_de_Barth_sobre_os_estudos_de_etnicidade_e_racialidade_cd_Atas_da_27_Reuni%C3%A3o_da_Associa%C3%A7%C3%A3o_Brasileira_de_Antropologia. Acessado em 03/08/16

SÁEZ, Oscar Calavia. A variação mítica como reflexão. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, V. 45 nº1, p.7-36, 2002.

_____. Nawa, Inawa. **Ilha-Florianópolis**, V.4 n.1, p.35-57, jul. 2002b.

_____. El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano. In: **Journal de la Société des Américanistes** n.87, 161-176.

_____. **O inca pano: mito, história e modelos etnológicos**. in Mana vol.6 n.2 Rio de Janeiro Oct.2000

SHALINS, Marshal. Two or three things That I know about Culture. In: **Journal of the Royal Anthropological Institute**. Sept 9, 1999 v5 i3.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, vol.3 n.1, p 41-73, abr1997.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). **Mana**, Rio de Janeiro, vol.3 n.2, p 103-150, abr1997.

_____. Goodbye to Tristes Tropes : Ethnography in the context of the Modern world. *The Journal of Modern History*, volume 65, Issue 1, p1-25 (Mar., 1993).

SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press.1986.

SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia**, n. 32, p. 2-19.

TASTEVIN, Constantin, 1924. Chez les Indiens du Haut-Jurua. In: **Les Missions Catholiques LVI**, 65-67; 78-80; 90-93; 101-104.

United Nations Development Programme. 2012. **Sociocultural Association of Yawanawá, Brazil**. Equator Initiative Case Study Series. New York, NY.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro: xamanismo e contato interétnico na Amazonia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.15, n.4 p. 56-72, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo, Cosac Naify, 2002.

_____. O nativo relativo. In: **Mana**, Rio de Janeiro, 8(1):113-148, 2002b.

_____. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. In: **Mana**, Rio de Janeiro, vol.2 n.2, p 115-144, 1996.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo, Cosac Naify, 2010

WINKELMAN, Michael. Drug tourism or spiritual healing? Ayahuasca seekers in Amazonia. **Journal of psychoactive Drugs**. v.37 n.2, junho 2005.

Anexos

Figura 4,5,6,7: Feitio de Rapé
Foto: Virgilio Bomfim Neto



Figura 8 :Feitio de *uni* (ayahuasca)
Foto: Virgilio Bomfim Neto



Figura 9: Pannels com *uni*
Foto: Virgilio Bomfim Neto



Figura 10: Cermâmicas Feitas para festival
Foto: Virgilio Bomfim Neto



Figura 11: Nainawa fazendo lança Mestanti
Foto: Virgilio Bomfim Neto



Figura 12: Pêu faz cocar antes do Festival
Foto: Virgílio Bomfim Neto



Figura 13: Jovem faz sua vestimenta para Festival
Foto: Virgílio Bomfim Neto



Figura 14 :Reforma de cobertas antes do Festival
Foto: Virgilio Bomfim Neto



Figura 15: Abrigos para visitantes
Foto: Virgilio Bomfim Neto

Festival Yawa



Figura 16: concentração no chapéu de palha para ir ao terreiro
Foto: Virgílio Bomfim Neto



Figura 17: A caminho do terreiro
Foto: Virgílio Bomfim Neto



Figura 18: Chegando ao terreiro
Foto: Virgílio Bomfim Neto



Figura 19: Abertura do Festival ao centro índio guarani
Foto: Virgílio Bomfim Neto



Figura 20: Crianças no momento do discurso de abertura do festival
Foto: Virgílio Bomfim Neto



Figura 21: Saiti no terreiro
Foto: Virgílio Bomfim Neto



Figura 22 Entrada serpenteada no terreiro antes de brincadeiras.

Foto: Virgílio Bomfim Neto



Figura 23: Brincadeiras

Foto: Virgílio Bomfim Neto



Figura 24: Grandes *saiti* com a presença de visitantes
Foto: Virgílio Bomfim Neto



Figura 25: Reunião para discursos de encerramento
Foto: Virgílio Bomfim Neto



Figura 26: Festival em edição anterior com a participação de indígena norte-americano
Crédito: festival Yawa



Figura 27: Visitantes em área de refeições
Foto: Virgílio Bomfim Neto



Figura 28:Exposição de artesanatos durante Festival
Foto: Virgílio Bomfim Neto



Figura 29: Tuin Kuru mostra seu artesanato a visitantes em Nova Esperança.
Foto: Virgílio Bomfim Neto



Figura 30: Trabalhos durante votação
Foto: Virgílio Bomfim Neto



Figura 31: Sala de aula em Nova Esperança
Foto: Virgílio Bomfim Neto

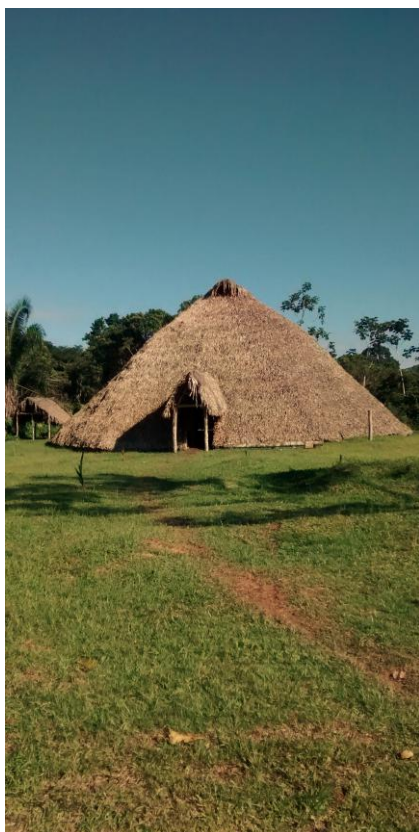


Figura 32: Habitação coletiva construída na Aldeia Sagrada
Foto: Virgílio Bomfim Neto

No mundo do Branco



Figura 33: Nixiwaka em Londres representando indígenas em protesto urbano
Foto: Survival International



Figura 34: Propaganda digital
Crédito: <http://www.altinomachado.com.br/>



Figura 35: Participação Yawanawa em desfile de Moda
Crédito: www.contilnetnoticias.com.br/



Figura 36, 37: Trabalho fotográfico integrante de reportagem feita durante o festival
Crédito: Revista Bloom