

Universidade Federal do Amazonas
Museu Amazônico
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

De volta ao caos primordial
Alteridade, indiferenciação e adoecimento entre os Baniwa

João Jackson Bezerra Vianna

Manaus

2012

Universidade Federal do Amazonas
Museu Amazônico
Programa De Pós-Graduação em Antropologia Social

João Jackson Bezerra Vianna

De volta ao caos primordial
Alteridade, indiferenciação e adoecimento entre os Baniwa

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Luiza Garneiro

Manaus

2012¹

Pesquisa apoiada pelo Projeto Saúde e Condições de Vida de Povos Indígenas na Amazônia, Programa de Apoio a Núcleos de Excelência – PRONEX/FAPEAM/CNPq, Edital 003/2009.

Ficha Catalográfica
(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

Vianna, João Jackson Bezerra

V617d De volta ao caos primordial: alteridade, indiferenciação e adoecimento entre os Baniwa / João Jackson Bezerra Vianna. - Manaus: UFAM, 2012.

258 f.; il. color.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade Federal do Amazonas, 2012.

Orientadora: Prof. Dra. Maria Luiza Garnelo

1. Antropologia 2. Povo Baniwa - Patologias 3. Cosmologia 4. Povo Baniwa – Usos e Costumes I. Garnelo, Maria Luiza (Orient.) II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

CDU 572.79:616-01/-09(043.3)

De volta ao caos primordial

Alteridade, indiferenciação e adoecimento entre os Baniwa

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovada por

Profa. Dra. Maria Luiza Garnelo Pereira PPGAS-UFAM/FIOCRUZ

(Orientadora)

Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos (PPGAS-UFAM)

Profa. Dra. Esther Matteson Jean Langdon (PPGAS-UFSC)

Manaus, 8 de maio de 2012

*Para Jackson e Júlia, meus pais,
porque sempre me ensinaram tudo.*

*Para Paulo e Alice, meus irmãos,
porque sempre estarão comigo.*

Agradecimentos

A trajetória deste trabalho cortou o Brasil indo, em seus pontos extremos, de São Paulo à escola Baniwa e Coripaco Pamáali, quase na fronteira do Brasil com a Colômbia, passando no entremeio - não menos importante, pelo contrário - por Manaus e Porto Velho. Em todos estes lugares esta pesquisa se construiu, acumulando débitos com àqueles que direta ou indiretamente, sabendo ou não disso, citados ou não aqui, contribuíram para as experiências que entrego agora na forma de uma dissertação de mestrado.

Em Porto Velho, onde tudo começou, estão meus pais, Jackson e Júlia, foram eles os meus primeiros e mais importantes mestres, ao me iniciarem na busca por um espírito livre e sensível ao que é humano, ensinando-me que esta é uma possibilidade interessante para se guiar no mundo. Ensinaamentos que descobri, são essenciais ao ofício antropológico. Junto a eles, agradeço aos meus irmãos, Paulo e Alice, os melhores que eu poderia ter, incentivadores de um sem número de formas da opção que fiz e, por conseqüência, deste trabalho. Agradeço também aos meus (não menos) irmãos que, de longe, apoiaram e acompanharam a elaboração deste trabalho, são eles Adriana, Flávio e Alexandre. Além do mais, foi nesta cidade que me graduei e iniciei minhas incursões antropológicas entre povos indígenas de Rondônia, aos quais sou muito grato. Estas viagens inaugurais foram guiadas pelo mestre e amigo, professor Ari Ott, que com sua inteligência sofisticada e ácida me inspirou, além de reflexões, um modo compromissado, mas não submisso às convenções acadêmicas. Agradeço também ao apoio do amigo Estevão.

Em Manaus encontrei um programa jovem, mas instigante, agradeço em especial aos professores Gilton Mendes, Thereza Menezes e Sérgio Braga, com os quais

fiz disciplinas e obtive as minhas primeiras lições de teoria antropológica. Mas mais que isso, esta cidade, por meio do PPGAS/UFAM e FIOCRUZ/AM, ofereceu-me oportunidades estimulantes para pensar os temas e problemas que me interessavam, preenchendo minhas expectativas ao vir para a antropologia. Neste âmbito, encontrei minha orientadora, professora Luiza Garnelo, que generosamente me apresentou aos Baniwa e que de maneira dedicada e atenciosa me orientou, e com quem foi possível uma confluência tanto de idéias quanto de ideais; um dos resultados deste feliz encontro está nas experiências expressas neste trabalho. Laise, companheira em parte da pesquisa de campo, que conhecendo os Baniwa há uma década, foi fundamental para refletir questões importantes deste trabalho, assim como Sully Sampaio, também companheiro de viagens pelo rio Içana. Manaus me presenteou ainda com amigos, companheiros de um período importante em minha vida que transformaram as dificuldades do cotidiano estudantil em algo prazeroso, são eles: Luciana, Marquinhos, Cosme, Saadya, Raiana, Cloves, Túlio, Rondi, Conci e Gabriel. Em especial agradeço aos amigos Charles, Socorro, Josias, Inara e Gláucia, que sempre próximos, estavam atentos a mim e aos meus mergulhos na escrita da dissertação, resgatando-me quando necessário. Além do mais, encontrei em Manaus o lado amazonense da minha família, até então desconhecido por mim, são elas tia Carmem e Fátima, e as primas Karla e Luciana.

Em São Paulo pude aprofundar idéias que já haviam sido iniciadas em Manaus, por meio das disciplinas ministradas pelos professores Dominique Gallois, Renato Sztutman e Denise Farjado, onde a Amazônia estava presente e que tiveram, por isso, um impacto significativo em minhas reflexões. Esta oportunidade de estudar em São Paulo foi produto do programa de cooperação acadêmica (PROCAD) firmado entre UFAM e a USP, ao qual sou grato. Além do mais, nesta ocasião, encontrei pessoas que me acolheram tornando a grande cidade paulistana menos cinzenta do que ela é de fato.

Professora Marta Amoroso abriu as portas da USP para mim. Conheci uma grande amiga, Milena, que, coincidência ou não, encontrei depois na escola Pamáali. Igualmente importantes foram Ellen, Júlia, Silvio, Léo e Íris. E, mais uma vez, desta vez em São Paulo, reencontrei primos e tios que pouco conhecia, demonstrando ser o tempo e o espaço irrelevante às parentelas, são eles Jarbas, Andréa, Bruno, tia Jardel e tio Marcílio.

Ao extremo da linha imaginária que tracei aqui, completando estes agradecimentos, estão os Baniwa. Sou grato a eles de diversas maneiras, entre elas, por terem me recebido em suas casas, comunidades e escola, dividindo comigo comida, conversas, tempo e vida, mesmo que neste caso somente por uma ainda curta temporada. Além disso, por terem confiado a mim experiências e histórias tão delicadas, nas quais este trabalho toca. Agradeço também por terem me mostrado, o que antes eu apenas intuía: o mundo são mundos, no plural, e as possibilidades de se existir neles são indetermináveis. Ainda neste ponto da trajetória traçada, agradeço, em especial, à grande pessoa e liderança, André Fernando; aos novos intelectuais do Içana, os professores Alfredo Brazão, Juvêncio Cardozo, Raimundo Benjamim, Arcindo Brazão, Armindo Brazão, Tiago Pacheco, Alonsio Garcia e Daniel; a aquele que mais se diverte a custas dos Brancos, Valdir Garcia; ao Abílio Júlio, pois os que lerem este trabalho entenderão minha gratidão; e aos senhores Alberto Lourenço, Valentim Paiva, Roberto Paiva e Júlio Germano, os mais simpáticos de todos os velhos Baniwa. Agradeço por fim, mas não com menos destaque, a todos os alunos e alunas da escola Pamáali, certamente, jovens baniwa de muita coragem.

Além destas fronteiras sou grato aos apoios institucionais que recebi, eles foram fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa. Agradeço, assim, ao CNPq, pela bolsa de estudos concedida durante os dois anos de mestrado; ao PRONEX/FAPEAM,

por possibilitar viagens à escola Pamáali; à FIOCRUZ/AM por permitir viagens ao Içana e outros rios; à FOIRN, OIBI, ACEP, Escola Pamáali e ISA que prontamente me receberam, compreendendo a intenção desta pesquisa e do pesquisador, oferecendo-me, sempre que possível, informações e apoio logístico nos deslocamentos rumo às comunidades Baniwa.

Resumo

A literatura etnológica das terras baixas da América do Sul dedicou-se com pouco afinco ao estudo das doenças enquanto temática central, o que não significa, contudo, que esta mesma literatura não forneça um vasto material, ainda que disperso, sobre o adoecimento ameríndio. Muitos dos trabalhos realizados nesta paisagem etnográfica, principalmente aqueles ligados a temas como xamanismo, transparecem entre suas linhas, implícita ou explicitamente, as concepções que estes povos elaboram a respeito do processo de adoecimento. Esta dissertação tem justamente nas doenças e nas formas de adoecimento entre os Baniwa - Alto Rio Negro, Noroeste Amazônico - objeto privilegiado de estudo. A pesquisa, no entanto, não surge somente de preocupações teóricas a partir da constatação de problemáticas pouco estudadas, mas de um evento específico que está a ocorrer na escola indígena Baniwa e Coripaco (EIBC) Pamáali, na região do médio rio Içana. Trata-se de formas tradicionais de adoecimento que há oito anos incide em alunos desta escola modelo de educação diferenciada, provocando preocupação em pais, professores, lideranças e nos demais envolvidos. Este trabalho pretende revelar aspectos relacionados às concepções ameríndias de doença e, por meio delas, reflexões a respeito de projetos desenvolvidos por associações indígenas, em cooperação com entidades indigenistas.

Palavras chave

Indígenas Sul-Americanos; Noroeste Amazônico; Baniwa; Cosmologia; Adoecimento.

Abstract

While the ethnographic literature of lowland South America has provided a vast amount of material, though scattered, on Amerindian illness, it has rarely been taken as a central theme. Many of the studies of this ethnographic area, especially those related to topics such as shamanism, show implicitly or explicitly, indigenous perceptions of the process of illness. This dissertation focuses precisely on the conceptualization of illness and way of becoming sick among the Baniwa of the Upper Rio Negro, in north-western Amazonia. This research does not only arise from theoretical concerns and concepts of illness but from a specific event that has been occurring in the indigenous school of differentiated education Baniwa e Coripaco (EIBC) Pamáali on the middle Içana river. The forms of illness concerned are of traditional nature and have affected the pupils of this school for eight years, causing concern for parents, teachers, leaders and others involved. This work aims to reveal aspects of Amerindian conceptions of illness and through these hopes to problematize current collaborative projects between indigenous and non-indigenous organizations.

Keywords

Indigenous South American; North-western Amazonia; Baniwa; Cosmology; Illness.

Lista de ilustrações

Figura 1 - Localização da Bacia do rio Içana. Fonte: Instituto Socioambiental.....	33
Figura 2 - A piracema do ponto de vista dos peixes. Desenhos produzidos pelos alunos da escola Pamáali em atividade da disciplina do professor Juvêncio Cardozo	38
Figura 3 - Mapa adaptado de narradores indígenas do rio Negro (1999), por Luiza Garnelo (2002).....	55
Figura 4 - Hierarquia <i>Yóopinai</i>	132
Figura 5 - Desenho dos alunos da escola Pamáali, representando a sobreposição de territórios da EIBC e da maloca dos <i>Yóopinai</i> . Atividade feita na disciplina do professor Juvêncio Cardozo	191

Sumário

Agradecimentos	6
Lista de ilustrações	12
Introdução	15
Uma breve introdução ao objeto da pesquisa	15
Pesquisando experiências que tocam em uma dimensão do sofrimento e do medo: O trabalho de campo.....	17
Metodologias/teorias em busca das concepções nativas	24
Estratégias da pesquisa	28
A minha relação com os “nativos”	32
Problematizações introdutórias a respeito do termo doença	41
Capítulos.....	48
Capítulo 1 - Contextualizando.....	51
1.1. Localização e convenções	52
1.2. Breve apresentação dos Baniwa	53
1.2.1. Organização social.....	53
1.2.2. Cosmogonia	58
1.3. A escola Pamáli	63
Capítulo 2- Explicações, políticas e xamanismo. As doenças na escola Pamáli ...	72
2.1. Os anos de 2004 e 2005	75
2.2. Quando não há pajé há reunião. As articulações em torno das doenças na assembléia extraordinária da ACEP/OIBI.....	87
2.3. Políticas quase xamânicas e curas quase completas	103

2.4. A volta dos <i>Yóopinai</i> . Ajustes “finais” nas explicações para as doenças na Pamáali	109
2.5. As outras doenças da Pamáali	112
2.6. A Pamáali como campo fértil para doenças	114
2.7. Estranhamentos Baniwa da doença. Notas sobre uma taxonomia ameríndia.....	116
Capítulo 3 - Os ataques dos <i>Yóopinai</i>	120
3.1. Os <i>Yóopinai</i>	121
3.2. Ataques dos <i>Yóopinai</i> : os casos.....	137
3.3. Pensando os casos.....	158
3.4. Viagens “quase” xamânicas: o que dizem os que adoeceram	188
Capítulo 4 - De volta ao caos primordial.....	209
4.1. Distorcendo o nosso conceito de ‘doença’	210
4.2. Conceitos indígenas de doença.....	213
4.3. Agressões, doenças e perspectivas	217
4.4. Indiferenciação, transformação e trocas de perspectiva	222
4.5. A morte é o fim da doença e a doença é um pouco de morte.	236
Considerações finais	240
Referência.....	247

Uma breve introdução ao objeto da pesquisa

Esta dissertação trata, em um plano geral, de uma categoria de fenômenos, as doenças baniwa; e, em um plano específico, se dedica a certos adoecimentos em particular, que ocorrem há anos na escola indígena Baniwa e Curripaco (EIBC) Pamáali. Estas doenças, em um primeiro momento, eram parcas e isoladas, não configurando entre si uma ligação, mas passaram a ser frequentes e, não raramente, coletivas, constituídas em uma única lógica causal. A multiplicação repentina dos casos, sempre circunscritos a esta escola, logo repercutiu nas muitas comunidades² baniwa localizadas em diversos pontos dos rios Içana, Aiari e Quiari, onde habita esse povo, mobilizando a preocupação de todos aqueles envolvidos com a EIBC e motivando uma busca por explicações que organizasse, para eles, as experiências que estavam vivenciando.

Após um ano inteiro de sucessivas doenças entre os alunos da escola, a situação passou a ser tão preocupante que se cogitou, pelas comunidades, o fechamento da escola, vislumbrando nessa alternativa a única solução possível. Neste contexto, ápice da comoção que envolvia os adoecimentos, as lideranças da Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI)³ convocaram uma assembléia extraordinária da escola, tendo como motivo uma única pauta: as doenças. De acordo com um relatório desta assembléia, feito pela assessoria da escola Pamáali, nesta reunião com lideranças das

²Segundo Xavier (2008), os Baniwa denominam seus grupos, ou assentamentos familiares, localizados às margens do Içana e de seus afluentes como ‘comunidades’, e sentem-se desconfortáveis quando alguém as denomina ‘aldeias’. O autor complementa ainda ao apontar que a palavra utilizada em baniwa para comunidade é ‘*Iyakale*’, que pode ser traduzido como ‘cidade’.

³ OIBI é a associação indígena Baniwa que atua na região do médio rio Içana, localização onde se situa a escola Pamáali.

associações indígenas⁴ que abrangem os Baniwa do médio rio Içana, os pais, professores, benzedores⁵ e assessores não indígenas da escola, se discutiu o caso, e as diferentes pessoas expressaram suas opiniões a respeito das explicações das doenças, na tentativa de criar um senso explicativo, para o que até então se encontrava ambíguo e inexplicável. A assembléia, nesse sentido, criou sentidos entre os presentes ao encontrar explicações que afastaram a possibilidade de fechamento escola, o que, no entanto, não acabou com as doenças.

A escola Pamáali, sobre a qual veremos adiante maiores detalhes, nasceu da demanda pelo ensino fundamental completo na região do médio e alto rio Içana. Ela foi construída aos moldes de uma comunidade, no entanto, fora de qualquer uma já existente. A intenção era criar um ambiente escolar indígena adequado e comprometido com a idéia de educação diferenciada que norteava seu projeto pedagógico; buscava também um modo de assegurar a dinâmica cotidiana, sem interferências das comunidades. Suas aulas estão organizadas em etapas letivas de concentração, momento em que os alunos por dois meses convivem na escola assistindo aulas, realizando pesquisas e as demais atividades da escola; e etapas de dispersão, quando voltam para suas casas, nas comunidades, e desempenham as atividades orientadas pelos professores para este período (OIBI, 2004).

⁴ Mais de uma associação, além da OIBI, já citada, atuam entre os Baniwa do médio rio Içana. Em seu plano maior está a FOIRN, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, que se desdobra em diferentes coordenadorias abrangentes de todo o Noroeste Amazônico. A CABC, Coordenadoria das Associações Baniwa e Coripaco, é a responsável por articular o movimento indígena nas distintas associações que estão presentes nas comunidades da bacia do Içana e afluentes. Para cada instituição desta há representantes eleitos, conhecidos na região como lideranças indígenas. Eles que, em sua figura política, são: os presidentes, no caso das associações locais; coordenador no caso da CABC; ou diretor, na representação Baniwa dentro da FOIRN.

⁵ Os ‘benzedores’ é o modo como hoje comumente são chamados os ‘donos de cânticos’, de tal modo que os dois termos utilizados durante o trabalho remeterão ao mesmo especialista. O termo “dono de cânticos” (*malikai-iminali*) é usado aqui para designar um tipo de especialista religioso, que funda sua atuação no conhecimento de orações cantadas, ou “rezas” como são chamadas pelos informantes. Esses cânticos são enunciados em momentos rituais importantes, como o pós-parto, o ritual de iniciação masculina, ritos de cura e outros eventos ligados aos ciclo produtivos da sociedade (Wright, 1996).

Pesquisando experiências que tocam em uma dimensão do sofrimento e do medo: O trabalho de campo

Parti de São Gabriel da Cachoeira no final de maio de 2011, rumo à escola Pamáali, em uma voadeira⁶ da própria escola conduzida por Arcindo, professor da EIBC. Essa viagem durou três dias, com paradas estratégicas para o pernoite. Na primeira noite dormimos em uma comunidade baniwa do baixo rio Içana; no dia seguinte partimos ainda cedo em direção à escola, mas não chegamos neste mesmo dia, como o previsto inicialmente, e dormimos, por isso, em uma comunidade do médio rio Içana, apenas algumas horas da escola. Porém, antes de aportarmos nesta comunidade, tivemos, como todos que navegam pelo rio Içana, indo do seu ponto baixo ao médio, que parar em Tunuí Cachoeira. O sugestivo nome da comunidade é indicador, em parte, dos motivos pelos quais esta é uma parada obrigatória; Tunuí localiza-se exatamente em uma grande cachoeira e, por vários períodos do ano, qualquer um que queira transpor essas águas precisa, antes, desembarcar na comunidade, descarregar todas as bagagens e materiais do barco, tornando-o mais leve e seguro para enfrentar este trecho acidentado do rio. A comunidade é, assim, um ponto estratégico entre o baixo e médio rio Içana, onde aqueles que sobem o rio precisam, necessariamente, passar por Tunuí, assim como os que descem, contando com a colaboração de seus moradores para a custosa logística de atravessar as corredeiras e prosseguir viagem.

Ficamos, no entanto, nesta comunidade mais do que seria necessário para descarregar o barco e transpor a cachoeira. Por iniciativa de Arcindo e Obette (outro baniwa integrante da viagem, colaborador da escola neste período em que se preparava

⁶ Voadeira é o termo utilizado comumente, nesta região, para designar um barco de alumínio impulsionado por motor de popa.

uma grande assembléia da Associação Conselho da Escola Pamáali - ACEP⁷), visitamos algumas pessoas, almoçamos e encontramos, não por acaso, o professor Juvêncio, presidente da ACEP. Ele me convidou a sentar e, após os cumprimentos iniciais, fala sem rodeios, “João você vai ter muito trabalho, as doenças voltaram”.

Sabedor do objeto de minha pesquisa, ele passou a relatar, sem mesmo que eu solicitasse, o recente caso de uma aluna que lhe parecia trazer uma preocupação especial - Marta⁸, neta de uma liderança importante da comunidade onde dormimos naquela noite. Ela havia adoecido e, no seu caso, os professores acharam que seria apropriada a sua recuperação em casa. Juvêncio orientou, então, que no prosseguimento de nossa viagem déssemos carona a ela até a escola, pois estando ela a uma semana em casa era provável que já tivesse se restabelecido. Coincidentemente, ao seguir viagem, pernoitamos justamente na comunidade desta aluna.

Esta curta conversa trouxe a mim várias reflexões que extrapolavam a pesquisa em si, em seus objetivos antropológicos de investigar relações diversas que envolvem o objeto estudado, e encontrava um problema grave pelo qual as pessoas estavam vivenciando e que desejavam eliminar ou, ao menos, amenizar. Ademais, na declaração de Juvêncio, veio à tona também a expectativa de que minha pesquisa fosse, de algum modo, útil na busca para uma solução de doenças que, há muito tempo, acometem os alunos da escola. Mas essas questões que, em um primeiro momento pareciam tocar somente em reflexões pessoais (passou a me incomodar o fato de estudar doenças que para mim eram objeto de boas questões antropológicas, mas que para eles eram a causa

⁷ A Associação Conselho da Escola Pamáali (ACEP), fundada em 02 de dezembro de 2001, é uma sociedade civil sem fins lucrativos, de duração indeterminada, com sede na Escola Baniwa/Coripaco Pamáali e foro no município de São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas (ACEP, 2002, p.3)

⁸ A estratégia de pseudônimos será utilizada durante todo o trabalho. Os alunos serão sempre identificados, assim, por nomes fictícios, bem como algumas lideranças indígenas e professores. Estes últimos, no entanto, não necessariamente terão sua identidade real ocultada, dado o conteúdo de certas declarações não exigir sigilo.

de sofrimento e em troca, eu sabia, não poderia oferecer nenhum alento) tornavam-se, com contornos bem definidos, problemas para a pesquisa, principalmente em seu sentido metodológico. Percebi que a estratégia a ser escolhida para lidar com o delicado tema desses adoecimentos definiria o meu acesso a essas experiências.

Ao chegar na já citada comunidade para o pernoite, o seu capitão⁹, benzedor e avô de Marta, recepcionou-nos. Após as conversas iniciadoras de um encontro, ele perguntou o que eu estava fazendo no Içana. A pergunta de senhor Jarbas não foi, ao meu entender, casual, pois muito provavelmente ele já sabia o objetivo da minha viagem. Quatro meses antes desta data, nesta mesma comunidade, tive uma conversa com o seu pai, em que eu contei sobre uma futura viagem que pretendia fazer para uma pesquisa a respeito das doenças da Pamáali. Com minha resposta, contando a intenção geral da minha pesquisa, o senhor Jarbas conduziu uma longa e interessante conversa, exatamente, a respeito das doenças na escola.

Ele passou a contar sobre a construção da EIBC, da sua participação nela, sobre o território sagrado em que ela foi construída, sobre o que sabia das doenças e como elas surgiram. Sendo ele benzedor, ou “meio-pajé”, como me disse, contou também sobre o processo de adoecimento, esclarecendo que as doenças se tratavam, na verdade, de ataques dos *Yóopinai*, pois a interação com estes seres resultavam em doenças para as pessoas, explicando-me, ainda, porque e como esses seres estavam atacando os alunos da escola. Sobretudo, deixou claro sua preocupação a respeito deste problema, inclusive, temendo uma possível morte decorrente da doença na escola, o que nunca aconteceu, mas o que não é garantia, segundo ele, de que não poderia vir a acontecer

⁹ Capitão é a denominação utilizada pelos Baniwa para designar o chefe de uma comunidade, é a principal liderança local.

algum dia. Demonstrou-me anseio para que este problema tivesse uma solução definitiva, todavia, não vislumbrava com otimismo um desfecho para os casos.

É importante registrar e, isso só soube depois, ele já teve algumas filhas e, mais recentemente, netas que adoeceram na escola, de modo que este discurso preocupado e afetado, diz respeito não só ao problema baniwa, enquanto coletivo, mas também pessoal, pois havia um histórico de vários casos em sua família. Apesar disso, ele pouco falou da doença em sua neta, ou familiares, limitando-se a dizer que Marta ainda não estava completamente curada, mas que mesmo assim iria para escola para não perder mais aula e aproveitar a nossa carona; caso a doença voltasse, ela também voltaria para casa e receberia benzimento e tratamento, que ele mesmo administraria. Apesar de querer falar sobre o assunto, narrando vários aspectos do fenômeno, queria saber também, assim como Juvêncio, o que, afinal de contas, eu faria com o que eu descobrisse em minha pesquisa, perguntando-me, “Então João, falando sobre isso, eu vou fazer uma pergunta, você vai lá procurar saber a situação de problema, e depois como vai ser o trabalho, assim, mais ou menos pra ajudar lá, como é, pensando assim?”.

Antes de expor minhas reflexões, que naquela altura se encontravam com aquelas suscitadas pelo encontro com Juvêncio, devo dizer que me recordei, imediatamente, com o questionamento do capitão, da conversa que tive com seu pai, meses atrás. Este havia feito uma inquirição ainda mais incisiva, revelando uma opinião questionadora a respeito dos resultados que eu alcançaria em minha pesquisa. Ele, ao indagar sobre que trabalho eu faria na região e, após eu ter respondido que pretendia entender as doenças que ocorriam na Pamáali, não hesitou em me argüir, perguntando se, por algum acaso, eu era meio pajé para querer saber dessas coisas. Minha óbvia negativa preparou o terreno para que ele arrematasse seu argumento, dizendo que apesar

de não querer me desanimar no trabalho a ser feito, isso tudo seria muito complicado para mim.

Refleti a respeito deste episódio, especulei sobre o que ele me disse, pensei, em um primeiro momento, que ele estivesse entendendo, talvez por saber que sou psicólogo, que eu tentaria tratar as pessoas e, enfim, questões deste gênero. Independente disso, mesmo porque especulações nesse sentido não são produtivas, li o questionamento desta importante liderança baniwa não como uma recusa ou resistência a minha intenção de compreender os casos na escola Pamáali, mas como um alerta para guiar o meu “espírito” em lidar com as experiências ligadas a estas doenças. O que de fato me preparou.

Os questionamentos, dúvidas e perguntas de Juvêncio, do avô e do bisavô de Marta, aluna para quem demos carona, me informavam a natureza do problema que eu investigaria a frente, que não era para eles, os Baniwa, uma problemática de pesquisa, e logo não poderia ser assim para mim também, unicamente. A relação com o objeto estudado exigia uma cautela que não simplesmente metodológica. Portanto, eu obrigava-me, ao mesmo tempo em que eles me obrigavam, a compreender que este não era apenas um problema antropológico. Entender as doenças para os Baniwa daquela região implicava em um conjunto de questões capazes de mobilizar, entre outras coisas, sofrimento e medo. Entendia assim que, eu, ao querer compreender na pesquisa estas doenças, deveria levar exatamente todos estes aspectos em consideração, primeiro, por uma questão humana, ou em outros termos ética; e, por conseguinte, por uma questão metodológica, ao pensar em estratégias de acesso a esse conjunto de experiências delicadas, pois mobilizadoras de afetos que eu não tinha domínio. Desta forma, pretendo deixar claro na descrição etnográfica que o tema foi, na pesquisa de campo, tratado com cautela, afinal, estas doenças não somente produzem dores, em sua faceta

física, mas são ameaçadora das existências humanas destas pessoas, o que é muito mais grave.

Algumas das alunas da escola que já haviam adoecido não quiseram falar comigo sobre o assunto, o que foi, por exemplo, o caso de Marta. Ela, em específico, não trocou sequer uma palavra comigo a respeito de qualquer assunto durante todo o período em que estive na Pamáali. Os motivos deste silêncio não se esclarecerão neste trabalho completamente, mas ficarão, mesmo assim, um pouco mais nítidos com o decorrer deste trabalho. Outras falaram, todavia, censurando determinados conteúdos que eram, de algum modo, proibidos, e não só para mim, mas para qualquer um, fosse baniwa ou não. Os colegas das alunas que estavam doentes ou que já haviam adoecido e tinham, por isso, alguma informação a respeito das doenças falavam também com certas restrições. Estas eram questões que eu não entendia em detalhes, mas em um plano amplo, compreendia se tratar de coisas que eu não podia, simplesmente, ter acesso.

Dessa maneira, tive que lidar, ao longo da pesquisa, com as dimensões do medo e do não dito, efetuando passos que eu sabia ser seguro para mim, enquanto pesquisador, e para eles, enquanto pessoas que podiam ver-se ameaçadas por forças/seres que eu desconheço, e que, ainda que os tenha apreendido em algum nível, provavelmente intelectual, continuarei desconhecendo, afetivamente. Este era o alerta do velho¹⁰ benzedor da comunidade onde pernoitei antes de chegar à escola.

É justo, desta maneira, fazer para o leitor, nesta introdução, o mesmo que os baniwa fizeram para mim: um alerta. Este trabalho não oferecerá um entendimento

¹⁰ Velho é o termo comum com o qual os Baniwa indicam não somente as pessoas com idade mais avançada, em relação aos jovens adultos, mas também para sinalizar o prestígio que está associado a esta condição, como, por exemplo, um conhecimento da vida reconhecido e requisitado por todos. Este termo não possui, entre eles, qualquer conotação pejorativa, ao contrário. Assim, doravante utilizarei “velho” para indicar estas pessoas.

completo a respeito das doenças baniwa na Pamáali; dos processos de adoecimento; dos “seres espíritos” com os quais os humanos, em determinadas situações, interagem e que, por isso, se vêm doentes. Demonstrarei somente, o que não é pouco (ressalta-se isso), entendimentos parciais a respeito da complexidade dos fenômenos e das pessoas, humanas ou não, que estão em atuação no cenário da EIBC Pamáali, dimensionando suas forças, demonstrando como elas se equilibram entre a tradição baniwa e suas transformações dinâmicas. Tudo isso envolvido por projetos indígenas empreendidos em um nível pessoal, familiar, comunitário e também por meio de associações que se aliam e se apropriam de projetos indigenistas, feito por Brancos, que atuam no mundo Baniwa.

Partindo destas premissas, é importante registrar detalhes concernentes ao modo como meu trabalho de campo foi realizado e organizado. A pesquisa em sua faceta etnográfica ocorreu em duas etapas, a primeira, entre os meses de janeiro e fevereiro de 2011, resultando em aproximadamente 20 dias percorrendo comunidades do rio Içana, indo do seu ponto baixo ao alto, quando conversei com pais de alunos, lideranças comunitárias, velhos benzedores, professores da escola e assessores não indígenas da escola Pamáali. O objetivo desta incursão era fazer uma sondagem preliminar a pesquisa de campo mais prolongada, no intuito de reunir um primeiro conjunto de informações que me proporcionasse fundamentos para elaborar um plano para o trabalho de campo. Em um segundo momento, entre os meses de maio e junho deste mesmo ano, convivi por 30 dias com alunos e professores na escola Pamáali, período de tempo que correspondeu à metade da etapa letiva de concentração. Em seguida, passei 15 dias viajando por comunidades baniwa do rio Içana, em uma trajetória que seguiu o caminho da volta da escola, descendo o rio até chegar à cidade de São Gabriel da Cachoeira, fazendo novas entrevistas com velhos e benzedores, lideranças comunitárias,

pais de alunos, com ex-alunos e alunos que, então, já me conheciam. Posteriormente, retornei ao rio Içana, no mês de janeiro de 2012, nestes dias tive a oportunidade de tirar dúvidas, a respeito de questões que haviam ficado em aberto.

Houve ainda períodos que passei na cidade de São Gabriel da Cachoeira, difíceis de quantificar, em que pude conversar com professores e assessores da escola. Estas experiências na cidade foram importantes para a minha pesquisa, pois alguns dos professores moram na cidade e assim consegui acompanhar às doenças na Pamáali mesmo após meu trabalho mais prolongado na escola Pamáali.

Metodologias/teorias em busca das concepções nativas

Separar a metodologia das teorias é difícil, pois o metodológico é teórico ao mesmo tempo em que o teórico é metodológico, a despeito disso, parece interessante tentar estabelecer esta distinção. Para o quadro teórico apontarei alguns autores, conceitos e teorias que serão durante todo o trabalho referências importantes. E para a metodologia apontarei opções que parecem mais adequadas para explicitar os fenômenos estudados. A partir deste recurso pretendo deixar clara, primeiro, a metodologia que orientou a pesquisa etnográfica, guiando minha atenção, enquanto pesquisador no trabalho de campo; e segundo, o aporte teórico a ser utilizado para compreender a problemática abordada na pesquisa.

É importante apontar, antes de iniciar esta sessão sobre metodologia, que o nosso entendimento ocidental sobre o que é ‘doença’ não é o mesmo do de povos indígenas ou, pelo menos, devemos, para fins de uma pesquisa antropológica partir da hipótese de que nossos entendimentos não são obrigatoriamente os mesmos. Esta observação apesar de parecer banal tem sido insistentemente enfatizada por autores como Roy Wagner (2010, 1974), Marilyn Strathern (2002) e Eduardo Viveiros de

Castro (2002, 2004), que, entre a Melanésia e a Amazônia, têm empreendido um esforço para colocar em prática métodos que explicitem as categorias dos ‘outros’ sem deixá-las confundir com as do próprio antropólogo.

Viveiros de Castro (2004), por exemplo, diz que o fazer antropológico se desenvolve no exercício de comparar comparações, constituindo, por esse meio, traduções antropológicas. Mas para entender este argumento ele aponta que é preciso entender que tradução é antes transfiguração do que substituição, pois as correspondências traçadas por nós entre dois mundos (ocidental e indígena) não são iguais; inversas ou opostas às que eles traçam, mas diferentes, de ordens distintas, sem comparação direta. Tomar essas comparações - que fluem de nós para eles e deles para nós - como se fossem transparentes, dadas imediatamente, configura um equívoco, para o autor, não porque haveria aí uma “falha no entendimento”, mas porque existe uma falha em entender que os entendimentos não são necessariamente os mesmos.

Viveiros de Castro segue neste ponto a proposta de Strathern (2006); ela assinala que devemos comparar os diferentes fluxos etnográficos que saem de nós para eles e o inverso, isto é, que saem deles para nós. Este tipo de comparação acaba por estabelecer no trabalho um nós/eles, um corte proposital que obriga-nos a contextualizar os recursos analíticos antes dos conceitos nativos para tornar evidentes as intervenções envolvidas na tradução intercultural e fazer ver, a partir de então, as categorias nativas. Nesse sentido, Strathern propõe:

Não se trata de imaginar que seja possível substituir conceitos exógenos por correspondentes nativos; a tarefa é, antes, a de transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos. Consequentemente, opto por mostrar a natureza contextualizada dos construtos nativos através da exposição contextualizada dos construtos analíticos. Isso exige que os próprios construtos analíticos sejam situados na sociedade que os produziu (2006, p. 33).

Portanto, não devemos obliterar nosso fluxo etnográfico em favor do dos outros, porque o que acontece nestes casos é justamente o contrário. A este respeito, Roy Wagner (2010) comenta que o antropólogo não pode simplesmente “aprender” uma nova cultura e situá-la ao lado daquela que ele já conhece (a sua própria); deve antes “assumi-la” de modo a experimentar uma transformação de seu próprio universo. O resultado disso para o autor é um conjunto de analogias que traduz um grupo de significados básicos em outro, construindo analogias possíveis que participam ao mesmo tempo de ambos os sistemas de significados.

Essas reflexões, com origem em diferentes autores, convergem ao problematizar os termos do pesquisador como um importante elemento, em uma tradução intercultural que caracteriza a investigação antropológica, liberando-o de um peso que sua cultura impõe de impor às outras seus termos. Problematizar estas questões é, portanto, um modo de tornar mais fácil, ou menos difícil, a compreensão do que é do outro.

Estas elucubrações se objetificam no trabalho quando se estabelece propositalmente uma distinção entre um ‘nós’, no sentido de uma sociedade ocidental moderna, de onde eu falo; e um ‘eles’, no caso deste trabalho, os Baniwa. Com isso não partirei do pressuposto de que ocidentais e este povo indígena, que vive no rio Içana e seus afluentes, compartilham dos mesmos significados sobre o que é doença. Apesar de todo este esforço, não há nenhum comprometimento em apontar a ausência de similaridades ou correspondências entre nossas categorias e as deles, somente optei por não partir de um *a priori* de que os conceitos são de uma mesma natureza e ordem.

Vislumbrar-se-á na pesquisa, não à toa, um eixo nós/eles operando. Este corte é um recurso metodológico que apesar de arbitrário em certo sentido, é um corte epistemológico que evita um “como se”, tal como propõe Wagner (2010). Não se quer

descrever os outros como se eles fossem iguais a nós e por isso se exagera a diferença; o autor diz, “estamos desafiando essa suposição para evitar uma perspectiva antropológica que inadvertidamente faz com que nossas próprias suposições culturais se tornem parte ‘da forma como as coisas são’, da forma como toda a humanidade pensa e age” (WAGNER, 1974, p. 100).

Esta metodologia é a mesma que os três autores citados estabelecem em seus trabalhos; para eles este é um modo de constituir dualismos estratégicos e que Viveiros de Castro (2008) denominou de ‘dualismos provisórios’. Trata-se de uma dicotomia forjada em um artifício para dar conta de mundos que são profundamente diferentes. O dualismo não é substancial, pois como sugere Viveiros de Castro, este não é o modo “real” de distribuição das coisas. As dualidades devem ser utilizadas como pontos de passagem para se fazer outra coisa que não gratuitamente dividir. Nesse sentido, Viveiros de Castro exemplifica o recurso da seguinte maneira:

Se utilizamos a noção de corpo e alma como um refúgio no qual se faz uma leitura cartesiana das noções a crítica é totalmente legítima. Mas se tomarmos as palavras corpo e alma como tradução provisória dos conceitos indígenas e, em seguida, usarmos conceitos indígenas para sabotar os conceitos ocidentais de corpo e de alma, essa homonímia se faz estratégica e a coisa se torna interessante (2008, p.214).

A pesquisa pretende por esse recurso tomar a palavra doença como uma tradução provisória dos conceitos indígenas, distorcendo o que nós entendemos pelo termo, para deixar vir à tona as categorias baniwa. A dicotomia nós/eles será erigida no intuito de servir como um ponto de partida, mas não necessariamente como ponto de chegada, pois apesar do delineamento proposital que será realizado que separa ‘Ocidentais’ e ‘Baniwa’, não há nenhum compromisso de que esta distinção seja defendida. Trata-se somente de uma estratégia que deve ser diluída gradativamente, mesmo porque, como disse Viveiros de Castro, este recurso é somente um ponto de passagem e por isso ‘provisório’.

Por fim, assinala-se que este trabalho conta com o aporte teórico de uma extensa literatura produzida e publicada a respeito dos Baniwa: Wright (1981) (1993) (1993-94) (1996) (1999), Hill (1984) (1987) (1988) (1989) (1993), Nicolas Journet (1981) (1995) e, mais recentemente, Garnelo (2001) (2002) (2006) (2007) (2009). Esta última autora, em especial, desenvolveu trabalhos que se relacionam diretamente com o objeto desta pesquisa, ela se propôs, em sua tese e em trabalhos posteriores, a entender os sentidos cósmicos e políticos da produção e reprodução da doença, constituindo um ponto de partida para as questões levantadas neste trabalho. Para além deste recorte mais estrito em etnologia, encontrei trabalhos que merecem destaque por incluírem em sua pauta a situação escolar baniwa, tema que atravessa a pesquisa, são eles: Tassinari (2001), Weigel (2001), Albuquerque (2007) e Diniz (2010).

Além das fontes bibliográficas, utilizei neste trabalho fontes documentais, isso porque os primeiros casos da doença que esta pesquisa estuda iniciaram em 2004 e 2005. A reconstrução de casos será realizada a partir de entrevistas que eu realizei juntos aos Baniwa, mas também de fontes documentais, mais precisamente, emails trocados entre os integrantes da equipe de assessoria do ISA à EIBC Pamáali e colaboradores da escola, tal como pesquisadores não vinculados formalmente ao ISA e à EIBC; um relatório da ACEP da assembléia da escola e uma entrevista realizada com uma liderança indígena que a época teve um papel importante na condução dos problemas que surgiam. Esses documentos todos datam do período crítico em relação aos adoecimentos na escola, oferecendo um ponto de vista privilegiado para ver as doenças em seu surgimento.

Estratégias da pesquisa

Contei no início desta introdução algumas das dificuldades que o campo etnográfico apresentou, tal como lidar com temas delicados que podiam provocar nos

entrevistados receio, sofrimento e medo. É importante dizer que essas dificuldades são relativas, pois elas não se mostraram um impeditivo nas entrevistas realizadas com os professores, benzedores e pais de alunos. Estes, ao contrário dos que adoeciam ou que estavam potencialmente doentes, gostavam de conversar, discorrendo sobre o assunto livremente. Esta impressão esteve presente em mim durante todas as conversas que estabeleci a esse respeito com essas pessoas, o que não significava, entretanto, ausência de preocupação, mas o fato é que estavam sempre dispostos a falar sobre o tema, dedicando-se a entender o fenômeno, especulando associações e relações em um exercício que certa vez Alfredo, professor e então coordenador da escola Pamáali, qualificou como filosófico. Era exatamente este o tom das nossas conversas, detinham-se, sobretudo, a entender os *Yóopinai*, seres que comumente não se vê, a não ser os pajés, e que segundos os velhos assumem formas diversas, como as de animais, insetos e pedras, mas que em seu próprio mundo são gente. Esta explicação, longe de elucidar tudo sobre estes seres, foi objeto de muitas conversas, pois eles também, de certa forma, queriam entender o que era ou quem eram estes seres e quais eram os seus mecanismos para atacar os humanos.

Fui convidado pelos professores, no mesmo dia em que cheguei à escola, a apresentar meu projeto de pesquisa. Uma prévia escrita já havia sido enviada anteriormente. Esta apresentação ocorreu na casa da administração da escola, durante a noite, ocasião em que os professores se reuniam praticamente todos os dias para tratar de assuntos diversos, indo das questões pedagógicas e disciplinares às administrativas. A apresentação em si foi extrapolada por uma interessante conversa à moda de uma mesa redonda em que todos os professores expressaram suas opiniões a respeito dos casos. Ao invés da reunião se restringir a uma sabatina sobre as minhas intenções na escola, o que ocorreu, ao longo da apresentação o encontro assumiu o caráter de um

grupo de discussão, em que eu ia apresentando questões, e eles me esclarecendo. Mas era mais que isso, pois eles faziam, uns para os outros, questões também, de modo que tive acessos às dúvidas e aos questionamentos que eles tinham para si mesmos, questões que eu, um não baniwa, não poderia ter. Esse encontro me possibilitou acesso às explicações e impressões dos professores que discutiam e construía, a minha frente, um consenso.

O sucesso desta reunião, para mim e para eles, fez como que ela não fosse a única, sendo a primeira de outras que se seguiram e que quase de imediato tomou um formato específico em uma sistemática própria. Ao fim do dia, por volta das 19hs, por pelos menos três vezes na semana, eu ia à secretaria da escola e encontrava a todos os professores me esperando e, então, conversávamos sobre as doenças. Eles me explicavam o que sabiam, discutiam entre si o que pensavam e, por outro lado, eu ia perguntando deles questões e esclarecendo dúvidas, e também respondendo as questões que eles me faziam sobre as minhas impressões a respeito dos casos e das entrevistas que a esta altura eu fazia com os alunos. Esta sistemática aconteceu não só por uma iniciativa minha, mas também dos próprios professores. Ao que parece, os Baniwa, pelo menos estes com os quais convivi, gostam de reuniões, horários bem estabelecidos e uma organização relativamente metódica de suas atividades.

Com os alunos e alunas, devidas as já elencadas dificuldades, o percurso foi mais longo até encontrar uma estratégia adequada. Fiz inicialmente tentativas de conversas e entrevistas individuais, o que se mostrou inadequado para o tema das doenças; eles não ficavam a vontade, e a isto se somava a dificuldade deles com o português. Todos os alunos são pelo menos bilíngües, mas a fluência do português encontrou no assunto das doenças um limite - falam o baniwa, como primeira língua e o português, como segunda, os Coripaco, que moram no alto Içana, próxima a fronteira do

Brasil com a Colômbia, falam também, em sua maioria, o espanhol. Passei, por isso, a contar com a ajuda de Abilio Julio, 19 anos, secretário da escola Pamáali, que fazia para mim a tradução simultânea das entrevistas. Além disso, passei a fazer entrevistas que não eram individuais, reunindo os alunos em grupos, com intuito dos meninos e meninas se sentirem mais seguros para falar.

A primeira experiência foi com os alunos, homens. Após acompanhar com eles a um caso de uma aluna doente, noite adentro, notei pela primeira vez abertura deles para conversarem. Combinei, então, com dois deles, para o outro dia, uma conversa, e disse que se quisessem poderiam chamar outros colegas. Cumprindo o combinado, no outro dia, os dois foram ao meu encontro trazendo colegas e fizemos, então, uma conversa em que eles me contaram sobre o que sabiam e sobre o que tinha acontecido na noite anterior. Esse encontro abriu a possibilidade para outras conversas que, como a primeira, eram sempre coletivas, contando em média com a participação de seis alunos que nem sempre eram os mesmos, vinham os que queriam e quando queriam. Os alunos demonstravam-se dispostos a falar e estas conversas demonstraram ser um recurso interessante para acessar as experiências dos alunos.

Os encontros com as meninas seguiram o mesmo modelo das conversas com os meninos. Elas com sutileza se recusaram a conversar individualmente, de modo que a experiência de conversas coletivas, mediadas por Abílio, se mostrou uma estratégia importante, principalmente por ser, naquele momento, a única possível.

Nos encontros com os alunos, diferentemente do dos professores, as reuniões tinham mais um caráter de entrevista do que de discussão. Os professores não se viam como entrevistados na maior parte do tempo e, por isso, não esperavam por minhas questões, e ainda que eu fizesse algumas perguntas com intuito de desencadear um

debate, eles é que conduziam o encontro e eu, nesses momentos, era um mero observador externo. Os meninos, por sua vez, assumiram uma posição mais próxima a de entrevistados, esperando por minhas questões, mas, assim como os professores, refletiam durante o encontro com seus colegas, discutindo entre si as questões colocadas durante a nossa reunião. Ao final dos encontros eles já se sentiam à vontade para fazer questões a mim também, perguntando se problemas como os deles aconteciam entre os Brancos também, perguntando quais eram os significados de certos aspectos da minha cultura, produzindo questões parecidas com as que eu fazia para eles. As meninas, porém, esperavam por minhas perguntas, respondendo-as mais objetivamente

Outra diferença importante contida entre os encontros com os professores e com os alunos (as) é que com os primeiros as conversas assumiam um ponto de vista mais analítico, desencarnado, em nome do coletivo Baniwa, ou seja, a discussão girava em torno de termos mais abstratos ou filosóficos, como disse Alfredo; não havia entre estes nenhum relato pessoal ou mesmo de um caso em específico. Em contrapartida, entre os alunos, haviam muitos relatos pessoais, descrevendo detalhadamente experiências suas ou de colegas próximos, discutindo os adoecimentos em um plano mais concreto e encarnado. Por sua vez, as meninas, mais ainda do que os meninos, focavam em casos, principalmente nos que lhes haviam acontecido, em depoimentos ricos e detalhados. Estas conversas, porém, eram mais delicadas, pois quase tudo o que falavam tratava de acontecimentos recentes que pareciam pertencer a uma ordem ainda muito perigosa para se comentar livremente.

A minha relação com os “nativos”

Quero chamar atenção neste ponto da introdução para as pessoas com as quais e entre as quais eu fiz a pesquisa. Para isso, devo destacar, antes, aspectos importantes que compõe o contexto mais amplo onde estão situados os Baniwa, região conhecida

como Alto Rio Negro, Noroeste Amazônico. Esta paisagem etnográfica é formada por aproximadamente 23 diferentes povos indígenas que, falantes de línguas das famílias Tukano Oriental, Aruak, Maku e Yanomami, têm suas terras acessadas a partir da cidade de São Gabriel da Cachoeira. Com 37.860 habitantes, sendo estimado que mais da metade da população seja de indígenas, este município é único no Brasil, entre outras coisas, por ter três línguas oficiais que além do português são: o baniwa, tukano e nheengatu. E também por ter a frente de sua estrutura política executiva municipal, prefeito e vice-prefeito indígenas (IBGE, 2010).

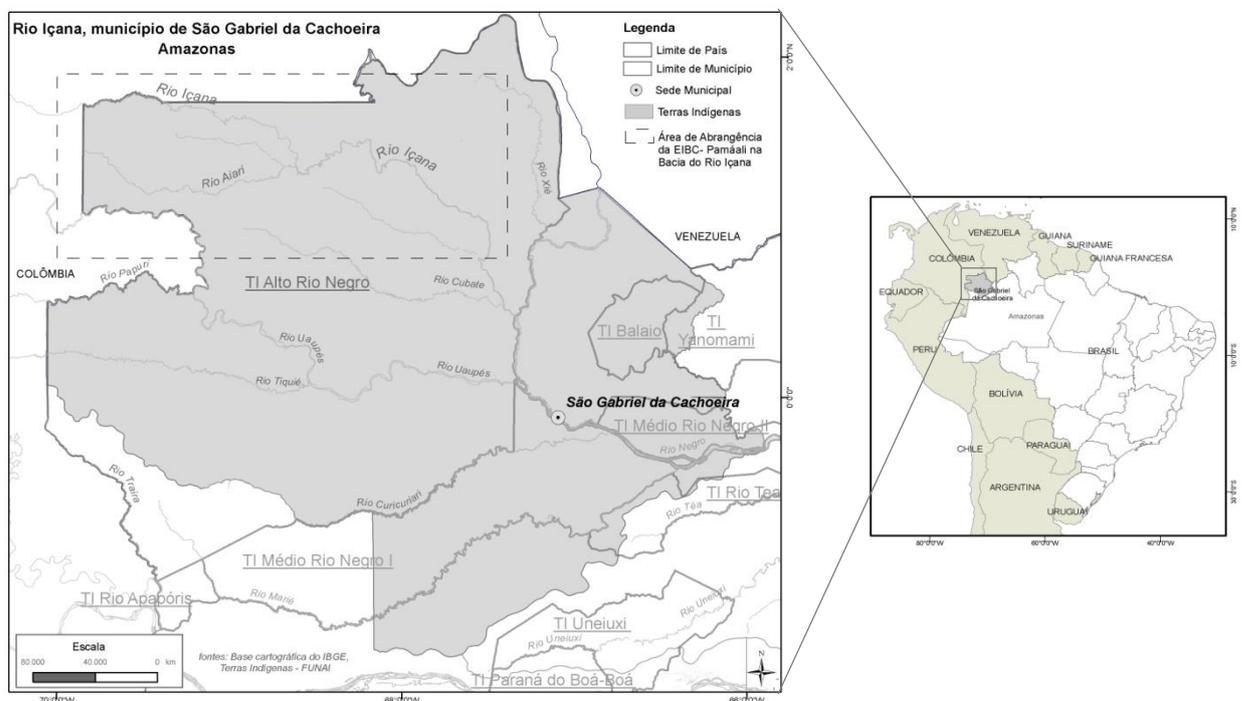


Figura 1 - Localização da Bacia do rio Içana. Fonte: Instituto Socioambiental

Estas especificidades cravadas em dispositivos oficiais do estado brasileiro são algumas das conquistas do movimento indígena desta região, que organizado em diversas associações ligadas a FOIRN, desempenhou, principalmente na década de 90,

um papel crucial na luta para a demarcação de terras indígenas, buscando também, desde sua criação, maneiras de pressionar as esferas públicas competentes para que as comunidades tivessem acesso à educação escolar e aos serviços de saúde. Vale ressaltar que este movimento indígena liderado pelas associações e FOIRN contou e conta até hoje com o apoio de organizações não governamentais (ONGs) estrangeiras e brasileiras, que financiam desde a fundação suas atividades e também as assessorando para assuntos técnicos e administrativos.

Atualmente a pauta de atuação do movimento indígena se concentra na manutenção e expansão destas conquistas e no fomento de projetos de desenvolvimento sustentável para as comunidades. A escola Pamáali é fruto exatamente desta última política de incremento das possibilidades de formação escolar, que favorece o bem estar das pessoas, ao permitir uma escolarização adaptada à realidade indígena e acessível às comunidades.

Diante deste contexto, preenchido por associações indígenas bem sucedidas, diferentes ONGs e projetos de desenvolvimento sustentável, fazer trabalho de campo no Noroeste Amazônico é lidar, muitas vezes, com pessoas que tem larga experiência no movimento indígena, no desenvolvimento de projetos e na relação com os não índios. Nesse sentido, os povos desta região da Amazônia têm acumulado larga experiência no estabelecimento de relações com os Brancos, desde o passado em que estes eram principalmente comerciantes exploradores de seu trabalho (os patrões), garimpeiros e regatões; e que mais recentemente são militares, missionários, enfermeiros, indigenistas ligados a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a ONGs, e pesquisadores de diversas áreas. Nesse sentido, estes povos, demonstram uma grande capacidade em domesticar a alteridade não indígena e, como não poderia ser diferente, esse processo se reproduz também nas relações de pesquisa e os pesquisadores. Não só isso, os “nativos” aqui têm

acesso à educação escolar básica, ao ensino superior - alguns casos, poucos, mas existentes, também a pós-graduação - exercendo funções importantes, exigentes desta formação, tanto na cidade quanto nas comunidades.

Nesse sentido, a escola Pamáali maximiza vários destes aspectos, pois ela concentra em seu corpo docente pessoas baniwa de destaque não só por competência em docência e em pesquisa - a escola Pamáali promove um ensino baseado em pesquisa -, mas também na condução e administração de projetos que a EIBC vincula, como o de psicultura, o de produção de pimenta e outros. Ademais, esta escola exige de seus professores uma habilidade política, na medida em que ela se tornou uma importante referência no rio Içana no que toca ao movimento indígena relacionado às questões escolares. A EIBC Pamáali ganhou uma importância que extrapola a si mesma, o que se objetifica na Rede de Escola Baniwa/Coripaco que interliga a todas as escolas indígenas da região do rio Içana.

Descreverei agora uma situação que sinaliza para a presença destes intelectuais indígenas, caracterizando o contexto no qual esta pesquisa foi realizada. Três meses antes de eu ir a escola em trabalho de campo encontrei Juvêncio e Raimundo, ambos professores da EIBC, que estavam em Manaus para um curso de aperfeiçoamento. A idéia de encontrá-los era discutir minha entrada na escola e fazer uma apresentação informal do meu projeto. Conversamos brevemente sobre as doenças da escola, eles me deram um quadro geral do fenômeno em questão, explicando-me como eram as doenças e o porquê de seu acontecimento. Ponderaram diversas possibilidades, mas destacaram duas explicações, uma ligada ao fato da escola ter sido construída em cima da maloca dos *Yóopinai* e outra decorrente de sopro efetuado por outro povo do rio Negro, invejoso do sucesso da escola Pamáali. Mas foram além e disseram que provavelmente estas duas explicações estavam envolvidas e não eram excludentes entre si.

A esta altura eu percebia a centralidade que os *Yóopinai* ganhavam para entender o que ocorria na escola, porém, mesmo conhecendo a literatura baniwa, tinha muitas dúvidas e passei a perguntar mais sobre como esses seres atacavam as pessoas doentes. Os professores, então, responderam-me, dando um exemplo: - “quando uma pessoa tem um sonho erótico, ela, ao acordar, se torna mais visível aos *Yóopinai* e eles podem, porque conseguem ver, atacar esta pessoa”. Diziam-me que as pessoas deveriam preservar algo como uma invisibilidade para eles. Percebi, então, que a noção de visibilidade/invisibilidade era importante para entender o que eles estavam me contando.

Notava, para além destas questões, que eles articulavam muito bem os saberes, dominando bem o português e o mundo Branco, mas sem deixar de lado o mundo Baniwa; não hesitavam, por exemplo, em revelar as teorias indígenas e embarcavam profundamente nestas explicações. Diante disso, me senti a vontade, mesmo em um primeiro encontro, para testar com eles hipóteses e dúvidas que eu havia elaborado a partir da pesquisa bibliográfica na literatura baniwa. Nestes textos, encontrei duas possibilidades para explicar as doenças causadas pelos *Yóopinai*: a primeira mencionava que eles atacavam deliberadamente os humanos, seus inimigos, ou seja, há a intenção destes seres em fazer mal para as pessoas; a segunda explicação acena para o fato de que eles, na verdade, somente brincam com as pessoas, mas ocorre que essa brincadeira para os humanos é sentida como um ataque.

Os dois professores ouviram com atenção minha questão que foi colocada exatamente nestes termos e, então, Juvêncio tomou a palavra dizendo-me que certa vez tinha lido um antropólogo. Neste momento ele hesitou um instante, como se buscasse na memória um nome que por um lapso fora esquecido, mas não demorou em recordar e desferiu: - “ah é o Eduardo Viveiros de Castro”. Completou comentando que minha

pergunta o fez lembrar o artigo que ele tinha lido sobre a teoria do perspectivismo ameríndio. Seu comentário me deixou completamente surpreendido, pois esperava uma gama muito variada de respostas, desde peripécias “mitológicas” a um simples “não sei”, menos que ele identificasse um dos fundamentos da minha questão. Este episódio revelou para mim que os “nativos” da Pamáali, conhecem bem o trabalho dos pesquisadores e, pelo menos no caso de Juvêncio, o dos antropólogos, reconhecendo, inclusive, seus artifícios teóricos.

Ele prosseguiu desenvolvendo a questão, disse que não sabia ao certo a resposta para a minha pergunta, ainda que ela, em um primeiro momento, para ele, parecesse fazer sentido, justificou que quem sabem essas histórias são os velhos. Passou, a partir daí, a fazer questões também, pois, segundo ele, ouviu dos velhos que algumas pedras são *Yóopinai*, como as que têm no porto da EIBC, mas ele não sabia exatamente o que os velhos querem dizer com isso; se eles estão a dizer que ali vivem estes seres ou se as pedras são mesmo *Yóopinai* que visualizam os humanos de um jeito e vêem a si próprias como gente humana.

Com intuito de fazer que eu alcançasse algum entendimento sobre o que eu estava dizendo, Juvêncio contou que a piracema dos peixes demonstrava o que ele queria dizer, pois quando vemos os peixes nessas ocasiões, subindo o rio e pulando nas cachoeiras, na verdade, em seu mundo, eles estão a fazer festa, é como se fosse o *pódaali*¹¹: - “A piracema é o pódaali dos peixes”. Se Juvêncio não é especialista em *Yóopinai* e doenças, ele o é em peixes, por mais de uma perspectiva, ele é o responsável na Pamáali pela psicicultura, e também para ensinar aos alunos manejar os peixes, tanto do ponto de vista dos projetos quanto da cultura baniwa. Ilustra esta situação as

¹¹ *Pódaali* é uma festa Baniwa em que há a reunião entre afins, onde trocas diversas se estabelecem, tal como matrimoniais e também de alimentos e bebidas (HILL, 1993).

seguintes imagens, produzidas pelos alunos da escola Pamáali, orientadas por este professor.



Figura 2 - A piracema do ponto de vista dos peixes. Desenhos produzidos pelos alunos da escola Pamáali em atividade da disciplina do professor Juvêncio Cardozo

A primeira imagem representa a perspectiva dos peixes que por este ângulo são pessoas humanas; na segunda imagem, visualizamos um recurso que mistura formas, em peixes antropomorfizados, com a intenção de indicar ao mesmo tempo as duas perspectivas. De um lado, peixes, pois assim eles são vistos pelos humanos (e de algum modo é assim que eles são de verdade) e, do outro lado, gente, pois é desta maneira que vêm a si próprios, com destaque para o fato de que não se atribuiu a eles somente formas físicas humanas, mas também culturais - ambas as figuras demonstram os peixes fazendo festa, dançando e tocando flautas.

Apesar dos professores serem intelectuais, eles são de um tipo específico e, nesse sentido, não são especialistas baniwa, tais como pajés e benzedores. Eles possuem habilidades importantes para as funções que exercem, elaborando um saber capaz de articular mundos diferentes, atuando neles simultaneamente, mas não são as principais referências no que toca as doenças e seu conhecimento correlacionado. Então, se por um

lado, esta pesquisa se beneficia deste campo preenchido por intelectuais indígenas “modernos”, tendo acesso à traduções de novos tipos; por outro lado, trabalha com um conjunto de informações sobre doenças que é preponderantemente do senso comum baniwa. Entrevistei alguns velhos, donos de cânticos, especialistas no conhecimento sobre as doenças, mas pretendo deixar claro que este trabalho não tem nestas informações especializadas o único foco, interessa saber também, como os professores, alunos e pais elaboram e são atingidos pelos fenômenos que estão a ocorrer na Pamáali.

Ainda sobre minha relação com os Baniwa da escola Pamáali, é importante registrar que a tradução, tanto antropológica quanto lingüística, ganhou uma atenção especial e foi objeto de reflexões durante todo o trabalho. Como mencionei no tópico a respeito da metodologia desta introdução, o trabalho demonstrou a necessidade de tradução uma vez que os alunos não se sentiam a vontade para falar em português sobre as doenças e eu não era um falante de baniwa para entendê-los. Sobre isso, como comentei acima, adotei a tradução simultânea das entrevistas, feita pelo também já citado Abilio Julio. Ele é um amigo baniwa que foi aluno da escola Pamáali e que na época do trabalho de campo era membro da equipe docente.

Ele desempenhou um papel importante na pesquisa, não somente porque foi um bom tradutor lingüístico, mas também porque tomou espontaneamente uma postura ativa na pesquisa, na medida em que ele, por motivos diferentes dos meus, se interessava também em entender as doenças na Pamáali. Assim, por vários momentos das entrevistas fazia perguntas que eram suas, em uma busca pessoal, e/ou coletiva, mas que absolutamente não eram minhas. Longe de isso ser um problema, entendi esta atuação como um aspecto que criaria perspectivas interessantes para ver as doenças, além do mais, eu interpretava o envolvimento e interesse de Abilio com a minha

pesquisa, se apropriando dela, como um reflexo do próprio contexto Pamáali, de articulação de saberes e de apropriação de conhecimentos e tecnologias.

Abílio não somente fez traduções simultâneas das minhas entrevistas em pesquisa de campo, como também fez a transcrição dos seus registros em áudio, traduzindo-as. Nelas sua formação diferenciada se mostrou presente mais uma vez. Chamou-me a atenção já em uma primeira leitura das transcrições, principalmente nas entrevistas realizadas com os velhos conhecedores baniwa, termos que me pareciam muito distante do modo como estes entrevistados se refeririam à certas questões. Por exemplo, Abílio traduziu para mim o processo em que uma pessoa fica doente por causa dos *Yóopinai*, como uma “infecção”, então, dizendo coisas como, “a aluna foi infectada”.

Tive a oportunidade de conversar com Abílio em São Gabriel da Cachoeira, e também pela internet, após receber estas traduções transcritas. Perguntei a ele o que os velhos estavam dizendo literalmente pelo o que ele nomeou de ‘infecção’. Respondeu-me, então, que não há uma tradução literal para o que estavam dizendo, talvez fosse possível dizer, com as palavras dos velhos, que os *Yóopinai* estavam atacando ou pegando as meninas, mas isso em si não traduziria o processo mais complexo que estava implicado. Sobre isso disse que por infecção ele queria informar uma espécie de estado que se estabelece a partir deste ataque, algo como uma contaminação, que cria uma condição que deixa a pessoa mais suscetível, indeterminadamente, a outros ataques destes seres. A idéia de uma infecção dos *Yóopinai*, mesmo não sendo um termo nativo, descreve bem, do ponto de vista do tradutor, o que ocorre, conferindo a este processo uma característica de permanência da doença, que só o ataque não atribui. E assim ele me convenceu de que esta era uma boa palavra para definir o que acontecia nas pessoas doentes.

Problematizações introdutórias a respeito do termo doença

Antes de adentrarmos no trabalho que se segue, é importante discutir o termo de doença que será utilizado para designar o fenômeno aqui estudado. Este termo deve ser objeto de uma análise mais cuidadosa, sendo interessante defini-lo, para que seja evidente a que me refiro quando mencioná-lo. Essas ressalvas partem não só de um exercício acadêmico de definir conceitos a serem utilizados, mas também da observação de que doença não é a maneira comum pela qual os Baniwa, em seus próprios termos, classificam aos eventos que vem sofrendo e a que esta dissertação se dedica. O alcance desta consideração pode ser ampliado se direcionarmos o foco da análise para o conceito de doença em contextos ameríndios. Disto, é possível concluir que estudar doença em povos indígenas não pode partir do *a priori* de que ela exista, muito menos, tal como nós, sociedade ocidental moderna, concebemos.

Nesse sentido, é importante situar a medicina e seu sistema de pensamento na sociedade ocidental moderna, destacando o modelo biomédico, pois ainda que haja outros, este assume uma posição dominante e estabelecida no mundo atual, com princípios epistemológicos baseados no paradigma científico positivista (LANGDON, 2003). Sobre isso, Kleinman & Hahn (1983) reivindicam o entendimento da biomedicina como um sistema sociocultural, segundo estes autores, este modelo médico é constituído por elementos distintivos que interagem de maneira separada dos outros sistemas dentro da sociedade, circulando significados em um contexto simbólico particular.

A literatura antropológica em saúde define a biomedicina como estando largamente difundida em nossa sociedade, em um modelo que reúne teorias e práticas específicas, com origem em centros euroamericanos que tomam como foco primário a fisiologia, e mais precisamente a fisiopatologia, em uma racionalidade médica. Nestes

termos o modelo biomédico distingue-se dos demais por seu enfoque na biologia humana, como processo físico/material, e no dualismo entre corpo e mente que comporta, além disso, uma perspectiva etiológica como um processo único entre causa, patologia e tratamento (KLEINMAN & HAHN, 1983; KLEINMAN, 1988; LANGDON, 2003; CAMARGO JR, 2005).

A despeito destes aspectos é importante ressaltar que este modelo tem sido duramente questionado, mesmo para a nossa sociedade. Langdon (2003), por exemplo, aponta que as novas discussões em antropologia questionam a dicotomia cartesiana presente no modelo biomédico, concebendo saúde e doença como processos psicobiológicos e socioculturais. Nesta abordagem, “a doença não é vista como um processo puramente biológico/corporal, mas como o resultado do contexto cultural e a experiência subjetiva de sentir-se mal (p. 91)”. Levando estes modelos e questões em consideração, adentramos agora nos conceitos indígenas de adoecimento.

Nesse sentido, Duarte (2003) oferece-nos, ao discorrer sobre o sofrimento e a perturbação, uma possibilidade interessante para entender esses eventos, ampliando o entendimento sobre a idéia de doença:

As pessoas, mais do que sofrem de doenças, sofrem de perturbações amplas em sua experiência da vida. As doenças são um modo de designar certos tipos de perturbação, de sofrimento, enquanto outros não são assim designados e há uma série de margens, de zonas cinzentas, zonas de sombra, nos intervalos das marcas classificatórias em que nos movemos e que não são cobertas pelos saberes a que nós servimos ou que nos servem, dependendo da posição em que estejamos (DUARTE, p.108).

Nestes termos é importante apontar que para muitos povos indígenas o conceito de doença simplesmente não existe e este é caso dos Baniwa. Não há, para eles, em sua língua, qualquer categoria que reúna quadros de diferentes sintomas, pois a própria idéia de quadros que reúnem sintomas é discreta, e, nesse sentido, quando existem, ainda que delimitados de maneira sutis, não possuem correspondência direta com outros quadros, pois não conformam categorias de uma mesma classificação taxonômica.

Este argumento não assinala lacunas, ou negatividades. A ausência destes quadros conceituais não significa, por exemplo, que os sintomas não são indicadores de algo, e que não estão organizados por determinadas chaves classificatórias. Mas que doença, em específico, não é o marco referencial que os une e convencionaliza. Logo, se procurássemos traduzir para o baniwa o termo ‘doença’, do português, não teríamos sucesso. Doença, nesse sentido, não existe para eles. Sendo assim, ficamos diante uma questão: como dizer que os Baniwa estão adoecendo ou que têm algum tipo doença?

Na tentativa de iluminar essa questão é possível dizer, ao menos para os Baniwa, que existem fenômenos que desdobram sintomas e quadros sintomáticos, produto de relações entre as diferentes pessoas (humanas e não-humanas), que podem ser causada por meio de certas substâncias, certos processos nomeados classicamente pela literatura etnológica como feitiçaria e pelos *Yóopinai*. Por exemplo, o veneno, *manhene*, feito a partir de plantas encontradas na floresta, é utilizado por uma pessoa para envenenar outra; os tipos de venenos são muitos e por isso os sintomas são variados, podendo levar à morte. Os conflitos com os seres-espíritos chamados *Yóopinai* causam também estados de adoecimento, caracterizado por sintomas diferentes daqueles que o *manhene* provoca, eles são decorrentes da transgressão às regras sociais que fazem as pessoas ficarem visíveis para estes seres, inimigos dos humanos, que, por isso, os atacam. *Walama* são flechinhas mágicas enviadas por pajés, e estes, quando poderosos, podem usar o poder do trovão para movimentá-las pelo ar, fazendo-as entrar nas pessoas, causando doenças. Há ainda os sopros, *hiwiatti*, que é o contrário do benzimento, a diferença está na intenção, que pode ser curar, no caso do benzimento, ou matar, no caso do sopro, em outras palavras, é a feitiçaria baniwa (GARNELO, 2001; 2002).

Há, portanto, categorias, no plural, de fenômenos que causam sintomas, quadros de sintomas e, nesse sentido, doenças, mas essa categorização unificadora destes

diferentes processos é somente do nosso ponto de vista, em baniwa a unidade que percorre esses eventos não é óbvia e nem, tampouco, como é para nós, objetificada em termos de adoecimento. *Manhene*, *Yóopinai*, *walama* e *hiwiatti*, são agentes de diferentes naturezas (um é o agente em si, os *Yóopinai*, e outros são instrumentos de determinados agentes, no caso do veneno, sopro e *walama*, que alguém envia), que atuam por processos distintos, com finalidades igualmente diferentes, mas que causam, em comum, nas pessoas, sofrimento.

Obviamente percebemos que eles, os índios e os Baniwa, possuem, assim como nós, em suas vidas, fenômenos que causam indisposição, mal-estar, perturbação, sofrimento e morte. Ocorre que esse conjunto de fenômenos não é classificado, por eles, em sua língua, como doença ou adoecimento. Duarte (2003) assinala que ‘doença’ é um modo como nós, sociedade ocidental moderna, classificamos determinadas perturbações na experiência da vida, é uma especificação, deste que é um conceito ainda mais amplo, perturbação. E, como ele argumenta, doença deixa, mesmo para nós, zonas de sombra que foge às nossas classificações. Doença é, por esta perspectiva, o recorte de um bolo maior. A questão é que perdemos do horizonte, muitas vezes, a noção de que a fatia faz parte do bolo e que ela em si não é o todo. Devemos tomar estas considerações como um alerta, para não nomear de doença, entre os povos indígenas, aquilo que é perturbação, especificando para eles o que está especificado em nós.

Considerando assim, a posição em que nós estamos em relação aos fenômenos e eventos que perpassam a vida baniwa e ameríndia, temos de admitir que doença, aplicado aos contextos indígenas, incorre ao risco de criar mais “zonas cinzentas” do que focos de esclarecimento. Ainda sobre isso, Duarte, ao explicar o título de seu artigo, comenta:

“Doenças, sofrimento, perturbação, pessoa” é uma sequência que vai do mais estrito, daquilo que mais parcializa a experiência humana, àquilo que mais amplamente representa a totalidade do que vivemos, a definição de nossa vida dentro de um espaço de significação, de um espaço cultural (DUARTE, p.108, 2008).

Se, como aponta o autor, pessoa é àquilo que mais amplamente representa a totalidade que vivemos e, doença, por sua vez, é o que mais a parcializa, devemos ficar atentos para o fato de que a ‘pessoa’, em contextos ameríndios, é diferente - a noção é outra, como tem mostrado muitos antropólogos (SEEGER, *et al*, 1979; CARNEIRO DA CUNHA, M. 1978; VIVEIROS DE CASTRO, 1996; COELHO DE SOUZA, M, 2001). Doença, por sua vez, enquanto marco classificatório, não existe, portanto, não é isso, em estrito, que mais parcializa a experiência da vida indígena. Na tentativa de resolver a equação de estudar doenças em povos indígenas, é preciso apontar que devemos entender o que é a pessoa e a sua experiência da vida e como ela pode ser perturbada. É desta questão que se ocupa este trabalho.

Pode parecer, a um primeiro olhar, a partir do que tenho dito, que nos intervalos das nossas marcas classificatórias caibam todos os fenômenos indígenas. Esta ponderação, porém, pode ser precipitada, nos levando a postular descontinuidades radicais. É preciso, nesse sentido, esclarecer também o que é contínuo, em meio a estes hiatos, criando pontes de inteligibilidade. Assim, se, por um lado, devemos estabelecer um esforço contínuo para evitar anacronias conceituais, por outro, devemos ceder à força que rebate esta primeira, exigente do estabelecimento de comunicações possíveis.

A despeito de estarmos caindo em um mundo desconhecido, do qual temos somente algumas pistas a perseguir, devemos, em meio a este processo, criar a traduções reconhecíveis, utilizando nossos termos, desde que, pelos motivos já elencados, eles estejam distorcidos e problematizados. Aproximamo-nos de um limite que permite a compreensão de termos outros sem abrir mão dos nossos e, assim, da

nossa inteligibilidade a respeito das experiências. Doença não será assim um conceito descartado, pelo contrário, se constituirá em um instrumento antropológico, desde que saibamos, este é um modo específico, não indígena, para objetificar certas experiências da vida, que não é igual ao modo que todos, universalmente, fazem. Todavia, doença, enquanto conceito, pode ser ampliada e pensada para fazer o recorte de um fenômeno indígena que não temos domínio e nem correspondentes terminológicos.

Neste âmbito, utilizarei durante o trabalho a noção de adoecimento, com a intenção de designar um determinado conjunto de fenômenos entre os Baniwa. Este conceito pode ser iluminado pelo o que Kleinman (1988) definiu, em língua inglesa, por *illness*, ou seja, um modo propriamente humano de experimentar os sintomas e o sofrimento inerentes à situação de adoecimento, mas que não se reduzem àquilo que, nos aparelhos médicos oficiais da sociedade ocidental moderna, convencionou-se chamar de doença. Compreende-se com esta noção os aspectos sociais mobilizados pelo (e em torno do) adoecimento, alcançando a interpretação que a pessoa doente atribui ao seu estado e à maneira como esta experiência o atravessa e atinge também as pessoas de sua família ou rede social mais ampla. Este autor propõe outro conceito, *disease*, capaz de fazer entender melhor este primeiro. Entende-se por esta categoria distinta, o que o médico, em sua prática profissional, cria ao reformular a experiência de adoecimento (“*illness*”) do paciente nos termos das teorias científicas na qual este profissional foi formado. Isto significa dizer que o profissional em questão reconfigura os problemas do paciente em termos de uma narrativa técnica. De modo geral, esta noção baliza-se na aceção de uma disfunção, no sentido habitualmente usado pela biomedicina.

Perturbação seria outra possibilidade de nomear o que estou estudando nesta pesquisa, mas ocorre que outros motivos corroboram para a utilização do termo doença como um designador dos fenômenos da Pamáali. Em certa medida, esta é uma opção

Baniwa, embora eu tenha apontado que este não é um conceito nativo. Ocorre que estamos lidando, neste trabalho, com um povo bilíngüe, que para comunicar aos Brancos suas questões e problemas utilizam sua segunda língua, o português, e, com esse intuito, chamam também de doença o que tem acontecido na escola, em uma estratégia de se fazerem entender em contexto multiétnicos, como, por exemplo, na relação com os não indígenas. Mas não sendo isso tão simples e, demonstrando que os nossos entendimentos sobre os mesmos termos são diferentes, apresentarei as múltiplas denominações utilizadas pelos Baniwa para classificar o fenômeno estudado, a depender das circunstâncias e dos pontos de vista com que se olha o problema, mesmo quando utilizam o português.

Na primeira parte deste trabalho, principalmente no capítulo 2, quando eu estiver descrevendo o problema das doenças em uma perspectiva ampla e relativamente despersonalizada, a denominação mais utilizada será ‘doença’ e, na segunda parte, capítulo 3, quando eu estiver descrevendo sua manifestação em sua fase aguda será ‘ataque’, em seu sentido sincrônico, específico e personalizado. Os Baniwa, com os quais convivi e os que eu entrevistei, utilizam a ‘doença’ como um recurso específico para se referir genericamente ao problema causado pelos ataques dos *Yóopinai* que em recorrência atípica incide na EIBC Pamáali. Nesse sentido, aponta-se para ‘a doença da escola’ enquanto fenômeno que atinge a instituição escolar e as pessoas envolvidas com ela (pais, alunos, professores, lideranças indígenas), ou seja, trata-se do problema em sua face coletiva. Entretanto, em uma perspectiva individual¹², é mais comum que

¹²A idéia de que a doença é individual, no sentido biomédico, deve ser problematizada nos contextos ameríndios. A pesquisa entre os Baniwa, por exemplo, oferece dados que indicam a impossibilidade de se pensar a doença como sendo individual, somente, pois pode-se estar doente por “culpa” de outra, constituindo uma rede causal explicativa que envolve e liga mais de uma pessoa, o que será trabalhado mais adiante. Basta esclarecer, por ora, que sob o rótulo de individual, quero aludir a percepção sobre as pessoas que ficam ou ficaram doentes ou, ainda, da percepção do próprio doente sobre

indiquem a pessoa como sofrendo da dor característica do ataque perpetrado pelos *Yóopinai* e não como sendo acometida por um adoecimento. Ataque, portanto, não terá o sentido de um “chilique” ou “pití histérico”, mas um ataque literal dos seres *Yóopinai* contra os alunos e as alunas.

Capítulos

O primeiro capítulo, intitulado “Contextualizando”, tem como objetivo informar questões importantes para a compreensão do trabalho. Procuro oferecer um panorama do qual se pode observar aspectos fundamentais da vida Baniwa, como a organização social e sua cosmogonia, elaborando um breve balanço da bibliografia já publicada a este respeito. A intenção ao abordar esses dois pontos especificamente, neste capítulo introdutório, não é produzir reflexões analíticas, tomando-as como objeto de estudo, mas deixar em evidência os fundamentos epistemológicos indígenas em questão, preparando o leitor para as análises que serão realizadas junto à descrição etnográfica, nos capítulos seguintes.

O capítulo 2, “Explicações, políticas e xamanismo. As doenças na escola Pamáali”, é um delineamento temporal das doenças que até hoje acometem a escola Pamáali. Apontarei como estas doenças surgiram, em que contexto e, principalmente, quais foram as primeiras reações, tanto para explicar quanto para conduzir, na prática, o fenômeno. Demonstrarei, assim, neste capítulo a construção social e cosmológica da doença, apresentando como os Baniwa, envolvidos por diferentes variáveis, equilibram, por um lado, o conhecimento tradicional e suas políticas cósmicas; e por outro, as associações indígenas e as políticas ligadas aos projetos empreendidos a partir de parcerias com instituições indigenistas.

seu estado e não o problema geral que atinge o coletivo. Poderia utilizar, ao invés de individual, o termo personalizado, em que o foco é uma pessoa em específico.

No capítulo 3, “Os ataques dos *Yóopinai*”, problematizo a natureza *Yóopinai*, na tentativa de lançar luz sobre quem são estes seres, criando uma base de entendimento para a descrição dos ataques dos *Yóopinai*. Feito isso, descrevo a reprodução das doenças na escola Pamáali, a partir dos casos observados por mim, demonstrando que antes de doenças eles são ataques belicosos e familiarizantes, perpetrados pelos *Yóopinai*, donos do local onde a escola foi construída. O relato dos alunos sobre suas doenças revelam relações sociais que são estabelecidas entre eles, humanos, e os *Yóopinai*, que entram em conflito com os Baniwa pelo domínio de certos territórios. A análise destes casos, seus sintomas e suas características será um modo de compreender o fenômeno de doenças tradicionais na escola Pamáali e também uma via para aprofundar o entendimento a respeito do conceito Baniwa de doença.

No capítulo 4, intitulado “De volta ao caos primordial”, me dedico a buscar na literatura etnológica referências sobre o adoecimento, relacionando as noções que implícita ou explicitamente esta bibliografia traz à tona. O ponto de vista para observar este material são os dados etnográficos produzidos nesta pesquisa, ver-se-á, assim, uma articulação entre teorias e argumentos já consolidados no cenário etnológico, com os dados entre os Baniwa, levantados aqui. Trata-se de um arremate teórico para fazer ver com mais nitidez e menos equivocções os adoecimentos que acometem alunos da escola Pamáali; as doenças, enquanto conceito, entre os Baniwa; e, em algum grau, as doenças ameríndias.

Capítulo 1

Contextualizando



Entrada da Pamáali. Ao subir o porto que dá acesso à escola, o ingressante se depara com este portal.

1.1.Localização e convenções

Falantes da língua arawak os Baniwa são um povo, que vive entre o Brasil, a Venezuela e a Colômbia, com a maior parte vivendo do lado brasileiro. Entre estas últimas fronteiras estão distribuídos em 93 comunidades, com uma população de aproximadamente 6 mil pessoas, ocupando as margens do rio Içana e seus afluentes (BRASIL/FUNASA/DSEI RIO NEGRO, 2009). Na Venezuela e na Colômbia, onde são conhecidos como Corripaco ou Wakuenai, sua população vive em comunidades ao longo do rio Guainia e seus afluentes e do alto Içana (WRIGHT, 2002).

Os etnônimos Baniwa e Corripaco marcam diferenças dialetais e étnicas importantes, mas somente na medida em que essas pessoas fazem questão identificarem-se assim, distintamente. A um olhar externo, eles conformam um único complexo cultural e, do ponto de vista lingüístico, essas duas designações são variações de uma mesma língua, com pequenas diferenças lexicais e sintáticas, mas mutuamente compreensíveis (RAMIREZ, 2001).

A escola Pamáali, contexto no qual a pesquisa vai ser desenvolvida, se denomina Baniwa e Coripaco por ser entendida como uma iniciativa dirigida aos dois povos. Ressalva-se que a demanda coripaco que a escola atende são daqueles que moram no Brasil e não do lado colombiano, onde o rio Içana nasce. Para fins práticos do trabalho utilizarei predominantemente o termo Baniwa, para abranger tantos as pessoas baniwa quanto às pessoas coripaco. Este é o etnônimo utilizado pelo grupo no Brasil e, sendo esta uma investigação antropológica a ser elaborada em território brasileiro, parece coerente adotar este ponto de vista; e mesmo porque esta é também uma estratégia corrente entre eles que, por vezes, utilizam o termo Baniwa para denominar também os Coripaco, pelo menos nos contextos multiétnicos.

Na dissertação utilizo os termos na língua baniwa para denominar lugares, seres e processos, traduzindo-os quando possível, para tanto, a grafia seguirá a proposta elaborada por Henri Ramirez (2001). Segundo este linguista o alfabeto baniwa tem 20 fonemas, sendo 17 consoantes (p, t, tt, k, b, d, ts, dz, x, h, m, n, ñ, l, r, w, y) e quatro vogais (i, e, a, o). Os termos da língua baniwa estão todos grafados em itálico, exceto os etnônimos (Baniwa e Coripaco), as fratrias (Dzawinai, Hohodene e Walipere Dakenai) e os sibs que compõe as fratrias, o nome da escola indígena Baniwa e Coripaco Pamáali. Ressalta-se que nas citações diretas serão conservadas as grafias originais, de acordo com as convenções que autor citado adotou, por essa razão, haverá distinções evidentes entre alguns dos termos utilizados por mim e pelos estudiosos da literatura Baniwa, citados.

Os etnônimos e/ou coletivos estarão grafados com inicial em letra maiúscula, a exemplo de Baniwa, porém, quando estes mesmos termos estiverem se referindo às pessoas baniwa, às doenças baniwa ou à língua baniwa, serão grafados com a letra inicial em minúscula; assim como se diz língua indígena e não língua “Indígena” ou a pessoa brasileira e não pessoa “Brasileira”.

1.2. Breve apresentação dos Baniwa

1.2.1. Organização social

A região onde estão situados os Baniwa é conhecida como Noroeste Amazônico, ela caracteriza-se por uma pronunciada ideologia de descendência patrilinear e fratrias exôgamicas formadas por vários sibs patrilinares classificados hierarquicamente. Para a maioria dos povos desta região da Amazônia opera uma rigorosa regra de exogamia linguística, que rege os circuitos regionais de trocas e intercassamentos, mas diferentemente deste padrão os Baniwa não praticam a exogamia linguística (HILL,

2002). Os casamentos para este grupo ocorrem entre as diversas fratrias¹³ que formam o coletivo Baniwa e, portanto, a exogamia é frátrica. A regra de descendência é patrilinear, ou seja, o pertencimento ao sib e fratria se efetiva pela linha paterna (GARNELO, 2002). O padrão de residência é a virilocalidade, entretanto, o serviço do noivo ao seu sogro da origem a um padrão temporário e às vezes permanente de uxorilocalidade (WRIGHT, 1993-94).

Garnelo (2010) aponta que a distribuição das comunidades entre os Baniwa, obedece a uma espacialização regida pela lógica do parentesco, de modo que cada uma das três fratrias do grupo, no lado brasileiro, controla territórios específicos distribuídos ao longo do rio Içana e seus afluentes. Para a autora isso resulta em uma ocupação de micro-ecossistemas distintos entre si, produzindo uma desigualdade de oferta de recursos necessários a reprodução material e simbólica dos Baniwa, o que contribui para o estabelecimento de uma complexa rede de trocas entre as fratrias e sibs, mediada pelas obrigações de reciprocidade.

¹³ O termo fratria designa um grupo ampliado de descendentes de um ancestral comum, que congrega um conjunto de sibs nomeados e hierarquizados, que constituem um núcleo mais interno da consanguinidade, e, não raro, de co-residentes (GARNELO, 2010).

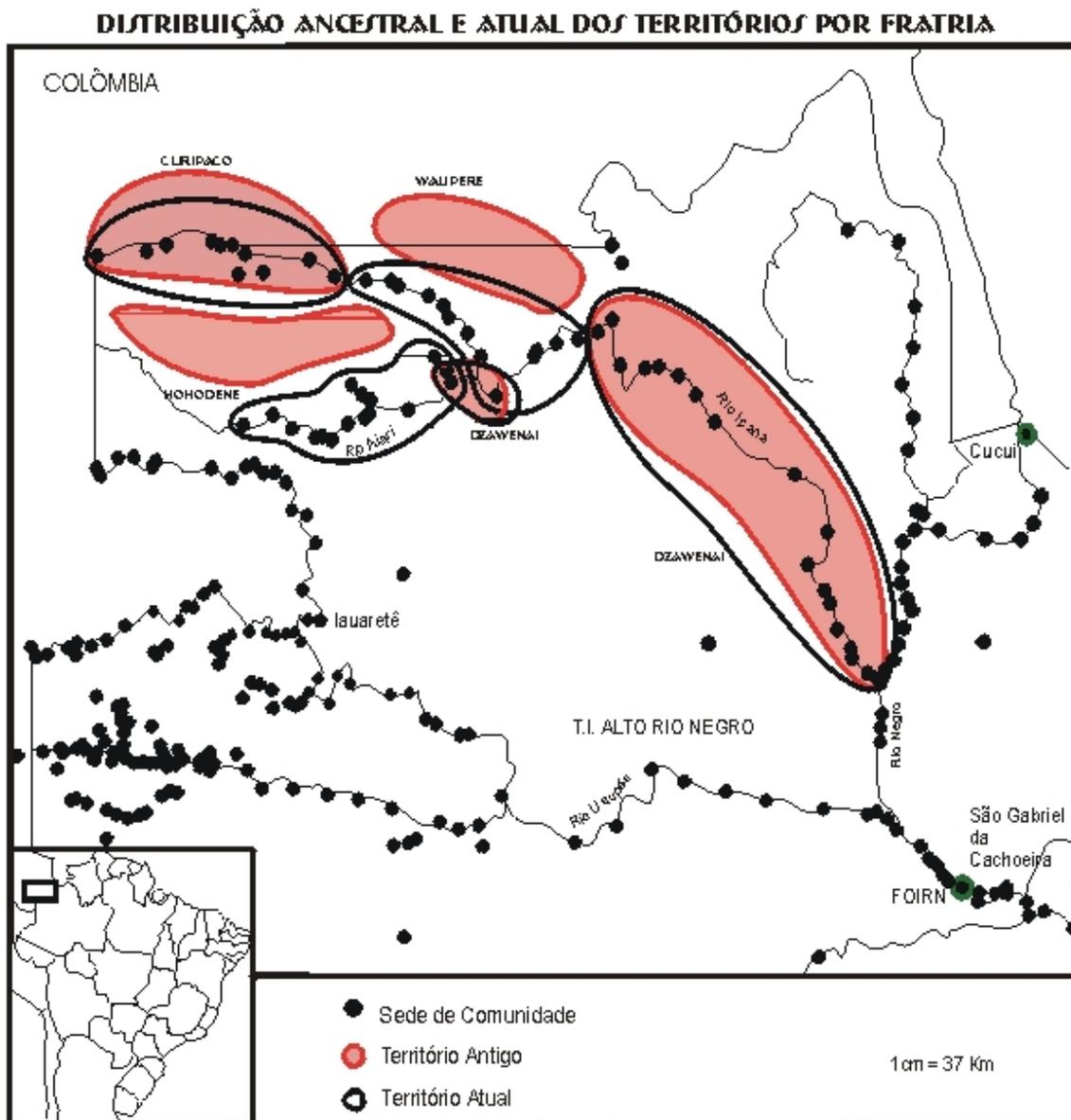


Figura 3 - Mapa adaptado de narradores indígenas do rio Negro (1999), por Luiza Garnelo (2002)

De acordo com Wright (1992), a sociedade baniwa é dividida em aproximadamente cinco ou seis fratrias exogâmicas, cada uma das quais contém de quatro a cinco *sibs* hierarquizados e nomeados segundo uma origem definida na ordem mítica, de saída na cachoeira de Hipana, de onde os seres humanos foram retirados por *Ñapirikoli*, o herói criador. Em território brasileiro existem atualmente três fratrias: Hohodene, Walipere e Dzauinai (GARNELO, 2002). As fratrias são nomeadas de acordo com o nome do sib de maior importância ritual. Os membros de um grupo de

agnatos de uma comunidade partilham um forte senso de identidade e se constituem como o nível mais importante de tomada de decisão nessa cultura (WRIGHT, 1992).

Wright (2005), nesse sentido, aponta que os Baniwa se identificam entre si, no contexto de relações aldeãs, pelos nomes de suas fratrias. No cotidiano das relações interpessoais e intercomunitárias eles não são Baniwa, mas Hohodene, Walipere ou Dzauinai¹⁴. A fratria corresponde à unidade máxima de identificação social que esses povos concebem, o que significa dizer que estas pessoas não conformam um ‘povo’, mas sim, do ponto de vista deles, ‘diversos povos’. Os sibs de uma mesma fratria têm entre si uma relação caracterizada pela consangüinidade; se consideram todos consangüíneos. Já os membros de uma fratria se consideram afins, ou seja, a afinidade é marca da relação entre as diferentes fratrias baniwa. Essa noção será importante, pois a origem das doenças, para os Baniwa, está centrada, principalmente, na alteridade, e o ‘outro’ frátrico representa o primeiro nível de relações potencialmente perigosas, podendo produzir doenças (GARNELO, 2002).

O gradiente de alteridade se justapõe a um gradiente de humanidade, sobre isso, um membro da fratria Dzauinai¹⁵ morador da comunidade de Tunuí Cachoeira, em uma conversa me explicou que “baniwa de verdade” é quem mora em Tunuí, pois na medida em que vai subindo o rio Içana, rumo à Colômbia, as pessoas vão ficando de algum modo diferentes, como se fossem menos baniwa, e quando se desce rio, rumo a São Gabriel, há também uma diminuição da condição baniwa. Isso porque no alto rio Içana “as pessoas são diferentes mesmo, como se fossem outra gente”. Por sua vez, quando se

¹⁴ Kumadamnainai, Adzanéni, Tuirímnainái, Guarequena são as outras fratrias situadas na Colômbia e Venezuela.

¹⁵ Fratria Baniwa localizada no médio Içana.

desce o rio, “é porque lá está muito misturado”¹⁶. Ele coloca como referência para comprovar esses diferentes graus do ser baniwa, a forma como falam em Tunuí, sendo esta a original. Para ele quem é baniwa de verdade deve falar do mesmo modo que as pessoas de Tunuí. Existem entre os Baniwa, do ponto de vista lingüístico, três super-dialetos, que na prática do dia-a-dia têm a forma de variações dialetais, bem como sotaques, que apesar reconhecíveis facilmente não implicam em uma dificuldade na compreensão mútua (RAMIREZ, 2001).

Quando o dono da reflexão descrita a pouco, refere-se aos Baniwa acima de Tunuí, como sendo menos baniwa, me ensinando que isso é verificável no fato de falarem diferentemente, refere-se exatamente ao fato de que essas variações marcam um grau baniwa de ser, ou uma ‘baniwidade’, que traduzirei como uma certa humanidade, correspondendo à noção sugerida pelo termo *newiki*¹⁷. Não há, nesse sentido, uma noção abstrata de ‘natureza humana’, apenas uma humanidade social singular, que é a humanidade de quem é classificado como tal, humano é, portanto, uma categoria elástica que pode incluir e excluir as pessoas dependendo do contexto (GRUPIONI, 2009).

A humanidade é relacional; não se trata exatamente que os baniwa de Tunuí, são mais baniwa do que os outros, significa somente que para os baniwa de Tunuí eles são mesmos mais baniwa que os outros. No entanto, os baniwa da comunidade de Uapuí no rio Aiari, por exemplo, sabem que mais baniwa são as pessoas de Uapuí e assim ocorre em cada ponto dos rios. A referência de maior humanidade é sempre a de seu grupo, que vai gradativamente mudando de acordo com a identificação frátrica, com a falta de relações sociais e com a distância geográfica. Nota-se assim que o esquema de

¹⁶ Essa referência a ‘mistura’ carrega também o fato de que no baixo Içana e rio Negro fala-se somente *nheengatu* e não mais *baniwa*, em comunidades que podem contar com a presença de pessoas de outras etnias.

¹⁷ *Newiki* são os humanos que se opõe a várias classes de não-humanos, incluindo os animais, seres sobrenaturais, os Maku e os brancos, de modo que todos os Baniwa são humanos em oposição a estes outros seres (WRIGHT, 2002)

alteridade é o mesmo que o de humanidade, mas em um sentido inverso, pois, na medida em que a alteridade aumenta a humanidade diminui; o contrário também é verdadeiro.

Esta noção de humanidade que se justapõe à noção de alteridade pode ser interessante para analisar as formas de adoecimento, e mais, para avançar no entendimento sobre o que significa ‘doença’ para os Baniwa. Veremos, a seguir, que a alteridade, humana e não humana, é fonte de adoecimento, e, uma vez que a doença está estabelecida há uma perda da humanidade - em graus diferenciados, a depender do caso - daquele que está doente, ou melhor, cria nesta pessoa uma condição vulnerável a esta perda.

1.2.2. Cosmogonia

A complexa cosmogonia baniwa é essencial para o entendimento do que vem a seguir neste trabalho, pois constitui a base para a compreensão de vários aspectos da vida baniwa, o que inclui os adoecimentos. Existem trabalhos bastante significativos, nesse sentido, concentrado em autores como Robin Wright (1981), Jonathan Hill (1980), Nicolas Journet (1984) e, mais recentemente, Luiza Garnelo (2002). A partir destes antropólogos é possível apontar que a cosmogonia baniwa está dividida em dois grandes ciclos cósmicos.

O primeiro ciclo ocorre em meio a um mundo primordial, temporal e espacialmente indiferenciado. A conquista da diferenciação ocorrerá somente em outros ciclos através de seres miraculosos que o povoam e se sucedem ao longo de um tempo espiralado que se continua até hoje. Caracteriza este primeiro ciclo um mundo caótico, de guerra permanente, em que as regras de convívio social não são respeitadas, inviabilizando o estabelecimento de uma ordem social. Os componentes disruptivos

deste mundo, que possui em si um caos primordial, permanecem latentes e são responsáveis pelo aparecimento das doenças e da desordem que enfeiam e maculam o mundo atual (GARNELO, 2002; WRIGHT, 1996).

Os personagens principais deste primeiro ciclo são uma família de proto-humanos, formada por Ñapirikoli e seus irmãos Dzooli, Eeri e Mawirikoli. Esta família trava guerras constantes com grupos de inimigos, que são seus afins, como as famílias de serpentes-peixes, chefiadas por Omáwali e a tribo dos trovões que também aparecem nos relatos na forma de macacos, os Eeonai. É importante ressaltar que neste mundo, ainda indiferenciado, os personagens animais, não são na verdade animais, mas proto-animais, bem como a família de humanos não é de humanos propriamente, mas de proto-humanos. Resulta disso que todos possuíam um equilíbrio relativo de forças e, por isso, viviam sob uma mesma perspectiva, brigando entre si pelo domínio do mundo que ainda não estava estabelecido (GARNELO, 2002).

O principal esforço de Ñapirikoli, neste mundo desordenado onde proto-animais e proto-humanos tinham condições iguais de força, é a acumulação de poder (*malikai*) para se diferenciar dos outros seres e assegurar o domínio da ordem humana sobre o caos, tornando o mundo seguro para as futuras gerações. A luta do herói cultural baniwa persiste por muitos mitos de modo que Wright (1996, p. 86) diz “As lutas de Yaperikoli contra os animais continuam durante um sequência de mitos, o resultado de que, de forma alguma, representa uma vitória clara para o herói”. Nesse sentido, Garnelo (2002, p. 80) aponta que “os esforços do herói para superar este estado de coisas são recompensados apenas parcialmente; o caos primordial sempre reaparece nos ciclos posteriores, reproduzindo-se até o mundo atual”. Nesta passagem nota-se que o caos primordial não foi completamente superado e, por isso é iminente, mesmo no mundo de hoje onde há o domínio humano; as doenças, principais representantes de males

originados ainda em um tempo primevo, sinalizam que o mundo pode voltar a se indiferenciar. Sobre isso, seu Marcelino, da comunidade de Tamanduá, nas palavras de Xavier (2008, p.93) diz:

“Naquele tempo”, diz seu Marcelino, “todos eram humanos, peixes e homens eram iguais”. Não havia (ainda) a diferença de perspectivas, em que homens vêem a si mesmos como humanos, peixes vêem a si mesmo como humanos, etc, mas que há uma ‘barreira’ no reconhecimento entre as espécies. Naquele tempo, a humanidade era indistinta, e todos viam-se igualmente e uns aos outros como sociedades providas de cultura. Naquele mundo primordial, disputava-se a ‘humanidade dominante’.

Em suma, o primeiro ciclo é caótico e indiferenciado, os humanos não são exatamente humanos e o mesmo vale para os animais, além disso, não existe ainda um domínio humano sobre todas as coisas e nem perspectivas diferenciadas. Os venenos são abundantes em guerras incessantes e a desordem é a principal marca de um mundo em que não se respeita as regras, mesmo porque, elas pareciam não existir, ainda.

O segundo ciclo se caracteriza pela introdução das diferenciações no mundo, marcando a transição entre o primeiro mundo, caótico e primordial, e o mundo atual, diferenciado e ordenado. Neste ciclo as condições para a reprodução da ordem social são criadas; aqui se completa a diferenciação entre homens e mulheres, nasce Kowai, filho de Ñapirikoli e Amaro, que institui os rituais de pós-nascimento e de iniciação pubertária, ou seja, as primeiras regras ordenadoras (GARNELO, 2002).

Wright (1996) aponta que este segundo grande ciclo na história do cosmos é o ciclo de Kowai, dada a centralidade deste personagem nas narrativas míticas que descrevem este estágio da cosmogonia baniwa. Kowai é um ser extraordinário cujo corpo consiste de todos os elementos do mundo e cujos zumbidos e cantos produziram todas as espécies animais. De acordo com Hill (2002), em termos gerais o ciclo mítico de Kowai trata da criação, ou da abertura, de duas dimensões diferentes de espaço-

tempo, social e cósmico: 1, uma dimensão vertical de tempo de desenvolvimento-geração e 2, uma dimensão horizontal de tempo político histórico.

Na primeira expansão Kowai promove abertura vertical do mundo que resulta em uma estrutura diferenciada e mediatizada, de zonas cósmicas celestes e terrestres e de uma hierarquia ritual de anciãos, especialistas rituais e homens iniciados. É neste momento que Kowai criou todas as espécies de animais e plantas, nomeando-os musicalmente enquanto voava pelos céus (HILL, 2002). Observa-se neste ponto que os animais passam a assumir a forma que possuem hoje, em contraposição à forma que possuíam no tempo primordial; Kowai promove a diferenciação dos seres do mundo, uma vez que reforça a distinção entre humanos e animais, antes apenas sugerida por imagens prototípicas. Ademais, Kowai estabelece, através dos ritos de iniciação masculina, as regras de comportamento que devem orientar a socialização das gerações futuras, efetuando uma diferenciação que é geracional, de crianças/jovens que devem ser iniciadas pelos mais velhos, aos quais devem obediência (GARNELO, 2002)

Na segunda expansão de Kowai, o mundo abriu-se horizontalmente, enquanto homens e mulheres tocavam os instrumentos feitos de seu corpo em vários lugares, antes não pisado pelos heróis culturais. O ‘tocar flautas de Kowai’ por diferentes lugares estabeleceu uma expansão, que em essência, é uma metáfora da abertura, ou dispersão, de uma única família pratinlinear hierarquizada para uma ordem coletiva composta de “nós aqui” e uma variedade de “aqueles lá”, ou seja, esta segunda parte refere-se à criação de ‘Outros’ sociais, por meio da abertura de um mundo horizontalmente diferenciado de relações políticas desenvolvidas entre vários povos distintos ao longo da história (HILL, 2002).

Este ciclo aponta para um mundo em que os animais tomaram a forma que tem hoje, em que os jovens têm rituais para se tornarem homens, demarcando a diferença hierárquica entre os mais velhos e mais novos, a diferenciação de gêneros e, por último, a expansão horizontal, que cria os 'outros' sociais em um mundo muito mais amplo, permeado por relações políticas.

A apresentação da cosmogonia baniwa, ainda que de modo esquemático, é capaz de revelar as doenças como referências constantes, representantes de um tempo primordial caótico. Wright (1996, p.77) comenta a este respeito que “Uma das heranças da cosmogonia é que o mundo em que os Baniwa vivem é permanentemente manchado pelo mal, pela doença, e pelo infortúnio. Como uma pessoa doente, este mundo precisa constantemente de ser livrado mal”. Essa observação deve ser colocada diante de outra deste mesmo autor que diz “O próprio começo do cosmos é um estado de desmembramento, de eventos pavorosos e desastrosos. Tal possível condição nunca foi totalmente eliminada, e a humanidade lembra-se de sua presença (1996, p. 90)”.

O caos primordial remete a um mundo caracterizado por venenos abundantes, doenças diversas e da indiferenciação com a alteridade, neste caso entre animais e humanos. Os humanos não eram exatamente humanos nem os animais tinham sua forma atual, e por isso se enfrentavam em embates de relativo equilíbrio, o que implica no não domínio humano e em certa indiferenciação generalizada entre os diferentes seres, que não eram, a esta altura, tão distintos; todos esses fatores eram suficientes para criar um mundo desordenado.

O retorno a este mundo é um fantasma que deve ser constantemente afastado, pois como disse Wright, esta é uma condição que não foi totalmente eliminada. A diferenciação, portanto, precisa ser defendida pelos humanos de hoje, como foi

defendida, no tempo mítico, pelos heróis culturais liderados por Ñapirikoli, avô dos *Walimanai*¹⁸, em favor do domínio humano frente aos espíritos e animais. Ao que tudo indica, esta defesa trata-se da insistente diferenciação de uma força que parece querer sempre indiferenciar, revelando a todos a volta possível, e iminente, do caos primordial.

1.3. A escola Pamáali

Por volta de quinze anos atrás os Baniwa da região do rio Içana, principalmente no ponto alto e médio de seu curso, enfrentavam, entre os muitos desafios, a dificuldade de acesso a educação escolar por seus jovens. Havia nessa região em torno de vinte escolas comunitárias que atendiam de primeira a quarta série. Considerando o total de noventa e três comunidades baniwa, esse número demonstra um déficit educacional significativo. Somado a isso, o segundo ciclo do ensino fundamental, correspondente às séries de quinta à oitava, estava completamente descoberto, de modo que, durante muito tempo, as crianças e jovens, ao terminarem o primeiro ciclo, viam-se obrigados a interromper seus estudos. A solução, inviável para a maioria dos casos, era a migração para comunidades distantes, para São Gabriel da Cachoeira ou mesmo para Manaus. Nesse contexto marcado pela falta de estruturas educacionais próximas às comunidades do médio rio Içana e por uma demanda crescente de famílias que desejavam ver seus filhos participando da educação escolar “da cidade”¹⁹, mas não na cidade, nasce a idéia de criar uma escola indígena Baniwa e Coripaco (OIBI, 2004).

A escola Pamáali, inaugurada em 2000, é um grande projeto baniwa que surgiu das diversas discussões entre os habitantes do rio Içana, em uma mobilização coletiva dirigida pela OIBI (Organização Indígena da Bacia do Içana), que encontrou suporte na

¹⁸ Os humanos/Baniwa atuais que descenderam destes ancestrais míticos, uma referência a geração seguinte ao dos criadores que datam de um tempo primordial.

¹⁹ Educação da cidade é uma categoria que remete aos princípios educacionais que orientam a educação reconhecida pela sociedade nacional.

Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e no Instituto Socioambiental (ISA)²⁰ através do Programa de Educação Escolar no Rio Negro. É importante ressaltar que o projeto da escola Pamáali contou - e conta até hoje - com o auxílio de diversas parcerias, ao longo de todo o processo de implantação; além das entidades já citadas, a Pamáali vem sendo apoiada por uma ONG norueguesa, a Rainforest Foundation e pela Natura, entre outros parceiros individuais, tais como pesquisadores que atuam nesta paisagem etnográfica (ALBUQUERQUE, 2007).

As discussões tomaram forma em grandes encontros realizados pela OIBI sobre o tema de educação, onde o projeto de uma escola indígena Baniwa e Coripaco foi tomando forma; foram tratados os objetivos da escola, sua metodologia e a organização para seu funcionamento. As conclusões desses encontros apontavam para uma escola indígena que deveria ser voltada para o ensino profissionalizante, para a formação de cidadãos conscientes e que valorizassem suas culturas, e, ao mesmo tempo, que ensinasse os conhecimentos da sociedade ocidental, possibilitando a continuidade escolar para aqueles que desejam seguir os estudos em nível de ensino médio e superior. Segundo os propósitos políticos da associação indígena esse sistema de ensino deveria ser estruturado em uma gestão autônoma, conduzida pelos próprios baniwa (OIBI, 2004).

O anseio fundamental da escola fica expresso na declaração de André Fernando, importante liderança baniwa, na época dirigente da OIBI, que em entrevista a pesquisadora Judith Albuquerque comentou:

²⁰ O ISA (Instituto Socioambiental) é uma organização não governamental que realiza, junto aos índios, projetos de desenvolvimento sustentável, tendo entre seus campos de atuação o Noroeste Amazônico. Um de seus projetos de destaque nesta região é o Programa de Educação Escolar Indígena do Alto Rio Negro, que apóia experiências com o intuito de influenciar a educação escolar desenvolvida, valorizando línguas e culturas tradicionais, propondo um novo modelo de educação escolar para os povos indígenas. As escolas modelos, diretamente ligadas a este programa, são a Pamáali e a escola Ūtapinopona, Tuyuka.

O projeto da Escola foi pensado não tanto para um ‘resgate cultural’, mas com um pensamento de ajudar a resolver problemas de hoje (...). A gente via claramente que, com o Governo – Estadual ou Municipal – não teríamos chances. A nossa experiência na Escola Agrícola de Manaus, as nossas escolas aqui em São Gabriel (...) mostram que a escola é feita dentro do modelo de cada sociedade. O modelo da escola ocidental está projetado para dominar (André Baniwa, entrevista durante o I Seminário de Ensino Médio, 2004 apud ALBUQUERQUE, 2007).

Nota-se na declaração que a idéia de construir a escola indígena no rio Içana era uma estratégia que tencionava solucionar o déficit educacional da região, mas foi pensada também como uma oportunidade para elaborar um projeto político mais ambicioso: o de construir uma escola adequada à realidade indígena e que atendesse as especificidades demandadas atualmente pelo coletivo Baniwa. A ideia parte da constatação da liderança indígena de que cada sociedade deve ter um modelo de escola específico e, assim, a sociedade baniwa deve atender às suas necessidades criando uma escola que seja Baniwa. Nesse sentido, André completa dizendo que:

[...] a ênfase da Escola será na formação da pessoa baniwa, desenvolvimento pessoal do aluno na prática do trabalho e da pesquisa, capacitação no desempenho de atividades de desenvolvimento sustentável das comunidades e organizações indígenas da região, integração permanente entre a Escola e as comunidades dos alunos e professores. (Relatório de Assembléia, arquivos do ISA, 1997 apud ALBUQUERQUE, 2007).

Neste ponto do relato fica evidente que a apropriação do mundo dos brancos, tal como se propõe nesta escola diferenciada, é um modo de estabelecer e fortalecer o ideal de pessoa baniwa, sendo, ao mesmo tempo, uma estratégia importante de apreender o conhecimento ocidental, cujos ensinamentos devem estar combinados com o conhecimento tradicional. O tom do relato de André se reproduz na leitura do projeto político pedagógico da EIBC Pamáali, que objetifica em suas páginas o anseio de formar pessoas baniwa completas, com conhecimentos para lidar com os problemas cotidianos enfrentados nas comunidades, sem, no entanto, prejuízo da identidade étnica e dos conhecimentos tradicionais de seu povo. Este modelo de educação indígena diferenciado é diferente de todos ao qual este povo já teve acesso em sua história.

Em um rápido panorama sobre a educação escolar indígena no Brasil, sabe-se que ela teve início no século XVI, sendo marcada pelo viés religioso de catequização e pela negação da cultura indígena. Nos séculos seguintes é interrompida e retomada, ainda que se caracterize sempre pela mesma perspectiva, a de “civilizar” os índios, ao mesmo tempo em que cultivava em seu horizonte a conversão cristã. A partir de 1910 assiste-se a implantação das escolas indígenas pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio), que incluem, no processo educativo, a formação agrícola e doméstica, na tentativa de transformar os índios em mão de obra, com o principal objetivo de integrá-los à nação brasileira. Em 1970, a condução das escolas indígenas passa a ser responsabilidade da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) que com o Summer Institute of Linguistic (SIL)²¹ adotam pela primeira vez o ensino bilíngüe, já que anteriormente o ensino era exclusivamente em português (DINIZ, 2010).

Neste breve levantamento é possível constatar que a educação escolar indígena historicamente foi conduzida através de políticas assimilacionistas que ignoravam por completo os padrões de reprodução dos conhecimentos tradicionais para a formação de jovens e crianças. Os modelos educativos adotados pela política indigenista visavam suprimir as concepções indígenas e substituí-las por valores cristãos e ocidentais. No entanto, como veremos, estes não foram tão bem sucedidos na tarefa, pois os povos indígenas, de modo geral, buscaram - como buscam até hoje - adequar a educação escolar imposta pelo Estado aos seus próprios projetos, em uma clara contraposição aos propósitos do processo de colonização (DINIZ, 2012).

O plano histórico da educação escolar indígena no rio Içana tem relação direta com a história baniwa de contato interétnico. Este povo desde o século XVIII possui

²¹ Summer Institute of Linguistics, entidade religiosa voltada para o estudo das línguas indígenas, com vistas à tradução da bíblia para tais idiomas, como meio de conversão religiosa

contato contínuo com os Brancos, ainda que de forma muito assimétrica, pois foram, de modos diversos, submetidos à opressão: primeiro, os militares e a escravização no século XVIII; depois, nos séculos XIX e XX, a exploração dos “patrões” (seringueiros, regatões e garimpeiros) e; por último, a partir de meados do século XX, a opressão simbólica impetrada pelos religiosos, cujas conversões obrigavam ao abandono das práticas rituais nativas. Apesar da assimetria marcante, a relação dos Baniwa com os brancos não era passiva, mas de insistente reafirmação de sua postura autônoma e de resistência à dominação colonial (WRIGHT, 2005).

Não pretendo entrar a fundo neste importante capítulo da história; é suficiente apontar que a educação escolar indígena tem correspondência direta com a histórica relação de contato dos Baniwa com os Brancos, uma vez que a educação trazida por cada agente colonizador servia a seus próprios fins de dominação. Apesar de todo o aparato dos colonizadores, os índios desta região do noroeste amazônico ressignificaram continuamente tudo o que era imposto, em um esforço de “pacificar os brancos” tal como propõe Bruce Albert & Alcida Ramos (2002). Neste mesmo movimento se apropriaram da educação escolar, transformando-a de acordo com seus próprios interesses, o que findou, após um longo processo, por criar um modelo escolar indígena que rompe com o modelo convencional de educação escolar, como no caso da Pamáali.

Weigel (2003) em um estudo sobre a educação escolar entre os Baniwa assinala que o sentido da escola para este povo transformou-se à medida que foram se transformando suas relações com os brancos. Para a autora, no curso do processo cotidiano das experiências sociais e históricas, as idéias baniwa sobre a escola foram assumindo um caráter pragmático, pois ligado a intenções e finalidades concretas. Os sentidos identificados pela autora sugerem que o conhecimento ocidental passou a ter uma função específica, o de um operador do mundo branco em favor do coletivo

Baniwa, em uma realidade que exige, a um só tempo, o aprendizado de saberes tradicionais e ocidentais.

A pretendida articulação de saberes em favor de demandas práticas não era uma preocupação das escolas comunitárias oferecidas pelo estado; logo, o projeto de construir uma escola baniwa com um modelo de educação diferenciada não poderia tomar como referência estruturas educacionais não adaptadas à realidade indígena. Não se queria uma escola nos moldes das que existem na cidade e nem das que já funcionavam nas comunidades, existentes no rio Içana desde 1980; de menor interesse ainda era o modelo das escolas das missões salesianas, que atuavam na região do rio Negro desde 1955.

O que se queria era estabelecer uma versão indigenizada²² da escola, capaz de atender as demandas que os habitantes do Içana elencavam como importantes e que representassem um modelo alternativo àquele instituído pelo colonizador. Esperava-se encontrar meios de proporcionar à população do Içana a apropriação de conhecimentos não indígenas que lhes permitissem acessar nichos mais favoráveis na sociedade hegemônica, mas sem necessidade de abrir mão de sua própria cultura, como ocorre na escolarização convencional.

O projeto político pedagógico da escola, aprovado em 1999, foi concebido, sob o ideal de uma formação ampla que contemplaria, além dos conhecimentos das áreas reconhecidas e exigidas pelas leis educacionais do Brasil, estudos sobre a geografia local, história e mitologia baniwa; ensino técnico adequado à realidade das comunidades com disciplinas escolares voltadas, por exemplo, para o manejo de projetos

²² Nos termos de Sahlins (1988) (1997), a indigenização refere-se à apropriação de elementos externos que passam neste processo por uma transformação e, os elementos, uma vez transformados, anteriormente exógenos, passam a se integrar a um esquema cultural já existente, tornando-se parte do mesmo.

agroflorestais e técnicas em meliponicultura e piscicultura. Ele também propunha o desenvolvimento de noções políticas, estimulando um pensamento crítico que combinado com um conhecimento básico de gestão, contabilidade e informática, deveria preparar os alunos para desenvolver uma atuação qualificada no diálogo intercultural. Tudo isso sem deixar de lado a educação dada cotidianamente nas comunidades, ou seja, de respeito às regras de convivência entre as pessoas e o ambiente, na busca da formação de pessoas completas, verdadeiramente baniwa (OIBI, 2004).

A EIBC optou por ter seu ensino organizado em ciclos, o que permite segundo Albuquerque (2007) que o processo do conhecimento seja fundamentado no respeito aos ritmos e diferenças das comunidades e dos alunos. A turma permanece na escola por temporadas de aproximadamente dois meses em que os alunos estudam em período integral, incluindo nessas atividades os trabalhos de campo (a roça, a caça, a pesca, trabalhos coletivos etc.). Eles vêm de diferentes comunidades dos rios onde habitam os Baniwa, em uma extensão territorial bem ampla, e são de diferentes fratrias e sibs Baniwa/Coripaco. A etapa seguinte, por sua vez, marca a volta para casa onde os alunos permanecem em torno de um mês, participando da vida em família, dos trabalhos dos pais, e realizando pesquisas, previamente preparadas na escola para cada entre-etapa (OIBI, 2004).

Os professores contratados para trabalhar na Escola Pamáali são todos baniwa, bem como os alunos, mas ambos são de diferentes comunidades, fratrias e sibs, que passam dois meses na escola, desempenhando atividades em sala de aula e nas atividades de campo, e ao final da etapa letiva voltam para suas casas. Os professores assumem a posição de orientadores na busca do conhecimento e devem também, de acordo com o projeto político pedagógico da Pamáali, exercer o papel de “pais”, pois a

permanência dos alunos por dois meses longe de suas casas e famílias exigem em muitos momentos um acompanhamento que não é pedagógico, no sentido escolar, mas educativo em um sentido amplo e mais próximo ao que se aprende com a família no dia-a-dia. Esta função situa-se, todavia, na maioria das vezes em um plano idealizado; os professores da EIBC relatam que é complicado exercê-la e é evitada sempre que possível; exemplificaram apontando-me que um professor Adzanéni não pode repreender um aluno Walipere, pois implica em um conflito potencial. Os professores podem ser alvos de sopro ou veneno oriundos da família ofendida, ativando hostilidades e rivalidades potenciais entre afins.

Por fim, nesta sessão, é relevante assinalar o mesmo que Albuquerque (2007) em sua tese. Para ela a EIBC Pamáali é uma proposta inovadora, por estabelecer uma ruptura político-pedagógica com o sistema educacional salesiano, apoiado pelo Estado. Para a autora a experiência Baniwa e Coripaco não se prende a modelos escolares convencionais, e permite articular suas memórias histórico-discursivas com os conhecimentos de outros povos, que interessam à população por serem úteis na lide com questões atuais. E que, no entanto, um dos grandes avanços desta estratégia de educação escolar não está somente em uma pedagogia diferenciada, mas em uma gestão administrativa e pedagógica autônoma, exercida pelos próprios índios.

A autora marca em seu trabalho a idéia de ruptura política e pedagógica que a Pamáali promoveu. Aproveito esta noção ampliando-a, pois ela parece ser importante para a pesquisa no que toca as relações instituídas em torno da escolarização nestes moldes. Este trabalho demonstrará outras rupturas que a escola está produzindo e da qual ela é produto, ao delinear os desdobramentos da criação de uma escola inovadora em vários sentidos, que inaugurou não somente um modelo pedagógico e

administrativo, mas também novas configurações de convivência e novos modos de lidar com o conhecimento.

Capítulo 2

Explicações, políticas e xamanismo. As doenças na escola Pamáali



Fotografia: Ana Lucia Pontes

Pedras do porto da escola Pamáali e seus petroglifos.

Neste capítulo pretendo delinear um quadro geral das doenças da Pamáali envolvendo, a um só tempo, seus vários aspectos. Para tanto, apontarei como estes eventos surgiram, em que contexto e, principalmente, quais foram as primeiras reações, de Brancos²³ e Baniwa, tanto para explicar quanto para conduzir, na prática, um fenômeno que surgia de maneira inesperada para todos. Vale ressaltar que os primeiros casos desta doença iniciaram em 2004 e 2005, de modo que esta reconstrução não será realizada a partir de observações diretas, mas de fontes documentais: emails trocados entre os integrantes da equipe de assessoria do ISA à EIBC Pamáali e colaboradores da escola, tal como pesquisadores não vinculados formalmente ao ISA e à EIBC; um relatório da ACEP da assembléia da escola e uma entrevista realizada com uma liderança indígena que a época teve um papel importante na condução dos problemas que surgiam. Esses documentos datam do período crítico em relação aos adoecimentos na escola, oferecendo um panorama privilegiado para ver as doenças em suas primeiras manifestações. Além do mais, para este capítulo, foram feitas também entrevistas com assessores da escola, lideranças indígenas, professores, alunos e ex-alunos no intuito de compreender, a partir da memória destas pessoas, os acontecimentos de um passado ainda recente.

É importante, antes, justificar a inserção do olhar dos Brancos sobre o que aconteceu. Veremos que o projeto da escola Pamáali, desde o seu início, propõe uma articulação entre saberes indígenas e ocidentais. Esta articulação se reproduz em diversos níveis, pois a escola, apesar de fomentada e administrada pelos próprios

²³ A categoria Branco será amplamente utilizada em todo o trabalho. Este é um conceito nativo para designar os não índios, em termos Baniwa, *Ialanawi*, traduzido simplesmente como branco, ou *Ialanawinai*, os Brancos, denotando um coletivo. Aproveitei este conceito Baniwa, para remeter a um coletivo que comumente é reconhecido de sociedade ocidental moderna, algo como nossa autodenominação. Para um maior entendimento a respeito da mencionada categoria, ler o trabalho publicado “*Ialanawinai. O branco na história e mito Baniwa* (Wright, 2000)”.

Baniwa é apoiada financeiramente²⁴ e assessorada pedagógica e administrativamente por instituições de fora, ou como diriam os Baniwa, dos Brancos. Esta imbricação de personagens torna este projeto uma rede envolvente de pessoas indígenas e não indígenas sendo, desta forma, coerente incluir estas últimas perspectivas também, demonstrando, entre outras coisas, a complexidade que constitui este projeto, reflexo, em parte, de um cenário mais amplo, que insere a todos os povos indígenas em contato contínuo com a sociedade envolvente, mas revelador, em especial, de um contexto específico, o Alto Rio Negro, Noroeste Amazônico.

Entretanto, não somente isso impõe a este trabalho incluir, quando possível, as perspectivas dos Brancos a respeito das doenças; há também um interesse metodológico contido nesta opção. Sendo esta pesquisa feita por um Branco, eu, e escrita para sua própria sociedade, em particular a comunidade acadêmica, é interessante ter um ponto de vista dos Brancos para os casos que serão objetos de estudo, desde o momento do seu aparecimento, em que eu não estava presente. Marylin Strathern, sobre isso diz:

[...] não se pode assumir que os “seus” contextos, os contextos de outras culturas, e o “nosso” venham a ser equivalentes de alguma forma reconhecível. O que precisa ser analisado são precisamente “seus” contextos de ação social. Este é o objeto das monografias holísticas que apresentam tais mundos como encerrados em si mesmos, auto-referidos. Para ir além delas, é preciso proceder da única maneira possível, esclarecer as “nossas” próprias estratégias de auto-referência (STRATHERN, 2006, p.35).

O acesso aos já citados documentos projeta a possibilidade de, desde o início do fenômeno estudado, esclarecer em algum grau as “nossas” próprias estratégias de auto-referência e o fluxo etnográfico mais amplo no qual a pesquisa se insere, situando nossos termos, sugerindo a origem social, cultural e cosmológica de onde se produz este

²⁴ A escola é vinculada à Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira - AM (SEMEC), da qual recebe financiamento para o pagamento dos salários dos professores e merenda escolar. Atualmente, a escola tem um projeto aprovado e financiado pelo PDPI (Projetos Demonstrativos para os Povos Indígenas) ligado ao Ministério do Meio Ambiente. Além disso, tem um projeto financiado pela empresa de cosméticos Natura e um financiamento da Fundação Rainforest da Noruega, principal financiadora dos primeiros anos da escola.

trabalho. Com intuito de ir além de mundos encerrados em si mesmo descreverei também algumas das percepções dos assessores da escola, não índios, ao ver doenças tradicionais Baniwa. Poderemos por esse recurso, que se concentrará ao início deste capítulo, nos identificar com essas percepções, ou aos que não se identificarem, pelo menos reconhecer reações possíveis aos Brancos.

2.1. Os anos de 2004 e 2005

A recorrência com a qual alguns personagens aparecerão a partir deste ponto justifica uma breve apresentação. Betânia é a assessora pedagógica da escola, não indígena, vinculada ao ISA; Elisângela, professora da escola, era no ano de 2004 coordenadora da Pamáali; Reinaldo, também professor, assumiu a coordenação da Pamáali em 2005; Maria é aluna da escola, o primeiro caso da doença, como veremos a seguir.

Os primeiros relatos a que tive acesso sobre as doenças as qualificavam basicamente como estranhas e graves, era esta a impressão inicial dos assessores técnicos e pedagógicos da escola Pamáali, diante de suas primeiras manifestações. Um email enviado por Betânia, para o restante da equipe de assessoria do ISA demonstra o tom da apreensão a respeito dos eventos ocorridos na escola, em seu surgimento:

É realmente um caso sério o que estamos enfrentando na Escola Pamáali. Irei fazer um breve histórico, em busca de auxílio para encontrar um caminho possível de seguir em meio a loucura de uma doença ainda sem explicação que afeta especificamente as jovens baniwa que estudam aqui. A doença parece com um surto psicótico, ou recebendo um espírito num centro de candomblé. As meninas gemem de dor, o corpo fica contraído, pulam da rede, sendo necessário de 7 a 10 meninos para segurar e garantir que não se joguem no chão ou saiam correndo para o mato (isso é sempre um medo). Pulsação normal e de resto sem alterações. (ACEP, Email, 23/09/2005).

Esta descrição nos oferece uma gama muito variada de informações, como as características sintomáticas, com destaque para o temor que se acena com a possibilidade das meninas correrem para o mato; os cuidados imediatos exigidos pela

doença, a exemplo da contenção; e o forte impacto que o evento provocava nas pessoas que acompanhavam a doença na escola. Informa-nos também, em outro sentido, sobre o esforço da assessora em questão para efetuar a tradução da doença em seus próprios termos, se fazendo entender naquela situação perante as outras pessoas da equipe da assessoria e colaboradores.

A este respeito Betânia fez duas referências, uma a biomedicina, ao aproximar o fenômeno a um surto psicótico, e outra ao candomblé, ao se referir a uma possessão espiritual. Estas aproximações não se tratavam, no entanto, necessariamente, de um diagnóstico seu que desconsiderava as explicações Baniwa, ela queria, somente, ao que parece, por meio destes recursos, criar uma comunicação possível, em meio ao seu próprio estranhamento e confusão, com as outras pessoas, não indígenas, de sua equipe, para informar, justamente, sobre fenômenos que eram indígenas. Isso revela, entre outras coisas, os nossos próprios modos, Brancos, de conceber o adoecimento que se contrastam com os modos Baniwa e ameríndios.

Betânia prossegue o email contando os casos que ocorreram no ano de 2005, em especial um caso que lhe trouxe mais preocupação:

Na primeira etapa letiva, tiveram três jovens tendo esses ataques (desculpem classificar assim, mas não encontro outro nome). O mais sério foi de uma jovem, que mora em São Gabriel da Cachoeira e é filha de mulher Baniwa com homem branco, até se chegou a pensar que estava aí a explicação. Foi da vez que eu e [...] [havia referência aos nomes de dois assessores, aqui omitidos], ficamos uma noite acordados e morrendo de medo daquela menina morrer na nossa mão, não tinha equipe de saúde em Tucumã [comunidade mais próxima à EIBC]. Mandamos a menina para Tunuí, e o enfermeiro presenciou uma crise, mas ao chegar em São Gabriel da Cachoeira nada mais aconteceu e até hoje a jovem está bem. A explicação foi envenenamento, para os pais dela, para o resto do rio Içana e também para o enfermeiro de Tunuí. Para o hospital foi registrado chilique. (ACEP, Email, 23/09/2005).

Este registro coincide com relatos que ouvi em entrevistas e conversas que indicavam ser ela, Maria, o primeiro caso da doença na escola, ocorrido ao final da primeira etapa letiva do ano de 2005. Esta aluna constitui na memória da maioria dos

envolvidos na escola o estopim para a série de doenças que desde então incide na Pamáali.

Os alunos, ex-alunos, professores e assessores que presenciaram este caso contaram-me que certa noite a aluna em questão caiu em uma espécie de desmaio, sendo levada para a sua rede no alojamento feminino, a partir de então Maria entrou em um estado de intensa agitação, gritando e chorando de maneira incoercível, o que mobilizou a quase todos da escola. Não havia nesta época na Pamáali pajés ou benzedores, como até hoje não existem, e ninguém sabia ao certo o que fazer com a jovem em tal condição. A crise inesperada tomava uma dimensão que suscitava nos colegas, professores e assessores, uma sensação urgente de desamparo, em um estado que deixou a todos perplexos e atrapalhados. Os cuidados se restringiram, neste momento, à contenção, realizada para evitar que ela se jogasse ao chão e corresse para o mato, tal conduta, porém, se mostrou insuficiente para aliviar os sintomas da menina. Com o passar da noite e os sinais desta crise não amenizando, aqueles que estavam prestando socorro decidiram buscar auxílio no pólo-base²⁵ da comunidade de Tunuí Cachoeira, localizada a algumas horas de barco da escola. A equipe de saúde que recebeu a aluna medicou-a com sedativos; entretanto, esse procedimento não se mostrou também capaz de suprimir a agitação da jovem. O enfermeiro que atuava no pólo base, tão ou mais alarmado que os acompanhantes da aluna, optou por encaminhá-la para São Gabriel da Cachoeira²⁶. Mas ao chegarem à cidade Maria já não apresentava nenhum dos sintomas, sendo diagnosticada no hospital como se tivesse tido uma crise histérica.

²⁵Pólo-base é uma unidade de saúde responsável pelo atendimento de certo número de aldeias/comunidades em uma área de abrangência determinada, ela é porta de entrada do subsistema de saúde indígena - uma especificação do sistema único de saúde (SUS) - ao oferecer os primeiros atendimentos para pacientes que podem a partir dela serem encaminhados para unidades de maior complexidade, a depender da necessidade.

²⁶ Cidade mais próxima a essas comunidades do rio Içana, o que não significa pouca distância. De bongo, barco de madeira e movido por motor rabeta, a viagem partindo da escola Pamáali leva em média

É possível vislumbrar nessa descrição um gradiente explicativo que reproduz diferentes diagnósticos nos diferentes pontos do rio, no itinerário percorrido pela aluna doente. Ela primeiro, na escola, é pensada como envenenada, tendo acesso aos cuidados de seus colegas e professores; no meio do caminho que ia para São Gabriel da Cachoeira, descendo o rio, no pólo-base da comunidade de Tunuí Cachoeira, ela é novamente diagnosticada como envenenada²⁷, mas desta vez pelo enfermeiro, tendo acesso a sedativos, em uma articulação de um diagnóstico indígena com tratamento de Branco; ao fim linha, na cidade de São Gabriel da Cachoeira, recebe um diagnóstico estritamente biomédico. O médico, com isso, não prescreve qualquer cuidado ou tratamento.

Nesse sentido, vale chamar a atenção para este diagnóstico de envenenamento. Em um primeiro momento as características sintomáticas e os aspectos familiares de Maria pareciam indicar o *mánhene* como a causa deste quadro de adoecimento. Segundo as entrevistas, ela destoava do restante das alunas, pois tendo sido criada na cidade era possuidora de um *habitus* diferenciado para aquele contexto, o que a tornava objeto de interesse dos meninos e de inveja das meninas. Essas circunstâncias fizeram surgir a suspeita, nos professores, ou pelo menos em parte deles, de que a aluna tivesse sido envenenada dentro da própria escola. Com esta desconfiança uma das professoras da escola assumiu imediatamente a vigilância das outras alunas, bem como a uma investigação, a fim de descobrir a responsável pelo malfeito.

cinco dias, no entanto, de voadeira, barco em alumínio impulsionado por motor pelo menos cinco vezes mais forte que o rabeta, a viagem pode ser realizada em um dia.

²⁷ A admissão de envenenamento por um profissional de saúde, sob a égide da biomedicina, não significa uma abertura dele aos conceitos indígenas, o veneno representa um ponto de intersecção entre concepções indígenas e não indígenas de saúde e doença, uma vez que ele é lido, pelos Brancos, como uma substância em si capaz de provocar alterações na fisiologia humana, diferentemente da leitura que se faz do sopro, feitiço, visto como “crendice” que objetivamente não é capaz de afetar a biologia humana.

Estas suspeitas acenam para outra situação peculiar a esta escola que por não ser uma comunidade, mas estar a serviços de muitas delas ao mesmo tempo, acabam por reunir, em uma configuração social inédita a estas pessoas de diferentes fratrias e sibs Baniwa, impondo um tipo de convivência, entre afins, que comumente é evitado. A esse respeito, Diniz (2012) em seu trabalho sobre as relações e trajetórias sociais entre jovens Baniwa na escola Pamáali, assinala que os alunos ao descreverem a saída de suas comunidades para a escola Pamáali, afirmam que seus pais preparavam remédios e dedicavam bom tempo ao aconselhamento e benzimentos no intuito de protegê-los, não só porque a escola situava-se em local distante das comunidades, mas porque, o que parecia ser mais preocupante, infligia à convivência próxima entre pessoas de fratrias diversas (afins potenciais) gerando o risco iminente de envenenamento e outras formas de xamanismo agressivo. A autora, nesse sentido, diz que entre os anos de 2000 e 2005 a escola Pamáali reuniu alunos de 13 grupos de *sibs* diferentes, que representavam as três fratrias existentes na bacia do rio Içana no lado brasileiro: *Walipere*, *Dzawinai* e *Hohodene*. Sobre isso, Garnelo (2010, p. 13) diz:

As doenças atribuídas a agressões perpetradas por agentes humanos costumam ser prioritariamente remetidas aos afins. Em consequência, o deslocamento de uma pessoa para regiões de moradia de não-consangüíneos demanda uma série de medidas especiais de proteção, que visam evitar – ou minimizar – os efeitos de doenças como os venenos *mánhene* e dos sopros *hiwiathi*, já que, na concepção Baniwa, “quem mais mata a gente é cunhado”.

À revelia destas circunstâncias favoráveis às acusações entre afins e contrariando a teoria do envenenamento, outras duas alunas, da mesma maneira que Maria, caem doentes, apresentando os mesmos sintomas, mas em um grau aparentemente mais leve. A sucessão destes dois casos, entre as alunas, foi o suficiente para abalar a teoria de envenenamento até então vigente, e mais que isso, concatenou, entre si, os três casos de adoecimentos que, caracterizados pelos mesmos sintomas, passaram a ser entendidos em uma única lógica causal, sem relação nenhuma com

veneno/*mánhene*. Esta primeira etapa letiva terminou assim, sob a marca de uma doença sobre a qual não se sabia ao certo o que era, mas que demonstrava ser de uma amplitude ainda não completamente compreendida.

O término das aulas inviabilizava a possibilidade de novos casos na escola, a despeito disso, o encadeamento que ocorreu interligando os três casos da primeira etapa letiva de 2005 se estendeu, alcançando outros, sucedidos no passado, e até então pensados como isolados. Esta elaboração passou a acontecer a partir da resignificação de outros adoecimentos semelhantes que datam principalmente o ano de 2004, e que à luz dos episódios de 2005 foram sendo inseridos em uma mesma chave classificatória. No relatório da Assembléia Geral Extraordinária da OIBI/ACEP, realizada entre os dias 13 e 15 de outubro de 2005, há registros delineando este concatenamento de casos.

Elisângela, então professora e coordenadora da escola Pamáali, diz,

Passei três anos na escola e nunca aconteceu isso. Quando voltei esse ano começaram a acontecer essas doenças. Os professores contam que no ano passado isso já aconteceu, mas eu não sei, não estava aqui (OIBI/ACEP, 2005).

Reinaldo, outro professor, oferece mais detalhes,

Na segunda etapa de 2004 duas alunas ficaram doentes com os mesmos sintomas, dor no estômago, dor nas costas e a pessoa ‘querendo se quebrar’. Seu Tito e seu Lucas presenciaram e podem relatar (OIBI/ACEP, 2005).

Por fim, Ademar, administrador da escola neste período, complementa,

[...] o mais grave em 2004 foi com a [aluna A]²⁸. [aluna B] também ficou doente e muitos meninos também ficaram com esse problema, mas com os meninos é diferente (OIBI/ACEP, 2005).

O primeiro caso da doença não foi, portanto, o de Maria em 2005, todavia, mais interessante que essa constatação é notar a partir deste caso que configurou-se como um

²⁸ Por um recurso de anonimato, optou-se por omitir os nomes das alunas em questão e como seus nomes não voltarão a repetir, não utilizei pseudônimos.

estopim, a criação de uma rede conectiva de manifestações da doença, que até então não havia sido estabelecida. Sobre isso, André Fernando²⁹ comentando a respeito das doenças em entrevista realizada no dia 28 de setembro de 2005, diz que:

Há dois anos atrás começaram esses problemas com as meninas, teve também o acidente do filho do Baltazar, que foi também muito grave, mas acho que nesse caso foi um descuido, um acidente de motor. Teve outros casos de doenças de meninos, mas só que esses são assim quase normais. É a partir de agora que dá pra pensar que esses eram sinais para tudo isso que iria acontecer com as meninas. Esse ano é que agravou bastante esse problema com as meninas (ACEP, entrevista, 2005).

A doença de algum modo já pairava na escola, ela dava sinais, como disse André, mas que não eram lidos até então como situados em uma mesma trama explicativa. As doenças e infortúnios, como o acidente do filho de Baltazar, não havia ainda, para eles, uma ligação clara indicativa de um mesmo fenômeno. O caso Maria, estopim para a série de doenças que se seguiu, não se configurou assim fortuitamente, pois organizou todas estas experiências que eram potencialmente correlacionáveis, mas ainda não concretamente correlacionadas, fazendo ver que todas elas tinham origem em uma mesma raiz, revelando uma conexão até então oculta. Este processo desenvolveu-se, ao que a pesquisa indica, na medida em que as pessoas iam se recordando de determinadas situações, nas quais algumas alunas, e também alunos, tinham apresentando sintomas semelhantes. O que projetava para o futuro a continuidade destas doenças, em novos casos que iam sendo alocados na mesma chave.

²⁹ André Fernando é um Baniwa de Tucumã Rupitá, comunidade mais próxima a Pamáali, sua trajetória política é marcada pelo comprometimento a causa indígena e por sua capacidade empreendedora. Nesse sentido, com o apoio de outras lideranças indígenas, esteve à frente da implantação da escola Pamáali e também do bem sucedido projeto Arte Baniwa, que organizava a venda de cestaria tradicional do seu povo, produzida nas comunidades para a revenda em cidades como São Paulo e Rio de Janeiro através de contratos com grandes lojas de distribuição nacional, entre elas, a *Tok Stok*. Foi presidente da OIBI de 1992 a 2004, após isso assumiu a coordenação da Coordenadoria das Associações Baniwa e Coripaco (CABC) entre 2005 a 2006 e também ao cargo de vice-presidente da FOIRN entre 2004 a 2006. Atualmente é vice-prefeito da cidade de São Gabriel da Cachoeira, em uma eleição histórica, pois junto ao prefeito Pedro Garcia, compõe o primeiro mandato indígena deste município.

Maria que constituiu o “primeiro” caso, e sua família, de alguma forma localizou na Pamáali a origem do problema do que lhe aconteceu e nunca mais voltou à escola. Terminada a primeira etapa os professores e lideranças das associações indígenas ligadas aos Baniwa, providenciaram, para o período de entre etapas, a visita de um benzedor e um pajé, senhor Raimundo, no intuito de que eles descobrissem a causa das doenças. Estes especialistas Baniwa passaram um período na escola e disseram que o lugar em si não havia sido alvo de estrago, uma espécie de feitiço enviado por algum inimigo ou invejoso, como cogitavam algumas especulações entre as comunidades, mas as alunas é que não estavam obedecendo às regras do local. O diagnóstico era desrespeito e de transgressão das regras de conduta Baniwa.

Feito o diagnóstico e encerrado período de intervalo as aulas foram reiniciadas, sobre esta etapa Betânia, em email, diz:

Nesta nova etapa, continua essa epidemia. Já foram dez meninas, das dezenove alunas, que já tiveram a crise. E sempre no início da noite, sendo que tudo volta ao normal pela manhã. Estes fatos estão gerando um desconforto geral no Içana, há a conversa de que a escola irá acabar, que o lugar é amaldiçoado, que teve gente que praguejou, que isso não vai ter fim. (ACEP, Email 23/09/2005).

Nas palavras de Elisângela temos também uma imagem de qual era a situação na segunda etapa letiva de 2005:

Algumas meninas adoeceram na primeira etapa, mas na segunda etapa foi muito forte, passamos duas semanas direto assim, eram às vezes três, quatro meninas doentes na mesma noite. Pensamos que era o alojamento feminino (o lugar onde dormiam as meninas), pensamos em mudar, transferimos elas para a casa do professor Miguel. Melhorou um pouco, passaram uns dias sem doenças, mas depois voltou tudo outra vez (OIBI/ACEP, 2005).

As doenças foram adquirindo uma dimensão epidêmica no prosseguimento das aulas no ano de 2005, três alunas na primeira etapa, dez na segunda, em um total de dezenove que já haviam adoecido. A situação que já não era confortável na primeira etapa se complicava crescentemente na medida em que as doenças se multiplicavam na

segunda etapa letiva. Esta que foi, talvez, o pior período da escola em relação às doenças. Os casos eram muitos, passando a ser, em algumas ocasiões, coletivos e as medidas que se adotavam na tentativa de amenizar a doença eram frustradas. A magnitude do problema tornava-se, neste mesmo ritmo, objeto de diferentes explicações que tentavam compreender a doença e de boatos que especulavam sobre o futuro da escola.

O pólo-base de Tucumã que neste período, ao contrário da primeira etapa, já contava com a equipe de saúde, não dava conta da demanda, como fica claro no relato de Betânia:

[...] novamente uma jovem teve tudo de novo. O pólo não tem mais medicamento; aplicavam calmantes. Ficamos com a jovem na escola; foram três horas de pura agonia, a menina se contorcendo e gemendo, 10 meninos segurando, até que ela se acalmou e dormiu. (ACEP, Email 23/09/2005).

A equipe de enfermagem teve seu estoque de sedativos esgotados, tantos eram os casos. Além da dimensão que este depoimento nos oferece a respeito da quantidade de casos da doença, nos mostra como as pessoas doentes estavam sendo cuidadas. Elas eram sedadas pelo enfermeiro com o intuito de intervir em um estado que, do ponto de vista médico, precisava ser interrompido. Vemos que há um enfoque no tratamento biomédico, o que não é só pelo fato da informante ser um Branco, mas também porque não havia, como já foi dito, benzedores e pajés na escola, ou mesmo pessoas mais velhas como os pais dos alunos, que mesmo não sendo especialistas, sabem cuidados tradicionais básicos. Assim, o que restava aos professores e colegas dos que estavam doentes era recorrer ao pólo base e a sua equipe de saúde, ou seja, à medicina do Branco.

A respeito do tratamento recebido pelos profissionais de saúde, em email do dia 4 de outubro de 2005, Betânia descreve o que viu ao acompanhar o deslocamento de um

aluno doente da escola ao pólo-base localizado na comunidade de Tucumã, oferecendo-nos mais detalhes destes cuidados:

Geraldo (de Tucumã) adoeceu na segunda-feira (03/10) por volta das 19h. Cheguei no alojamento da turma B e ele estava na rede. Seus colegas de dormitório passaram “gelol” e ele estava agonizante na rede com os mesmos sintomas que as meninas (muita dor abdominal e “dor no coração”). Os meninos resolveram removê-lo para sua comunidade. Acompanhei o deslocamento e pude observar o tratamento que ele recebeu no Pólo Base de Saúde, chegando lá dois alunos foram imediatamente avisar seus familiares. O enfermeiro Nonato aplicou Netidina (intra-venosa) e Gastrox (via oral). Nonato me informou que já atendeu vários alunos da escola com esses mesmos sintomas: dor de estômago, “é sempre assim, os alunos vêm depois do jantar com essa dor de estômago, acho que é alguma coisa relacionada à comida, à água”. Após a aplicação da medicação, passados uns 20min, ele já estava melhor. Sua tia paterna estava acompanhando tudo. O enfermeiro falou que ele iria dormir no Pólo e ela imediatamente disse: “ele vai dormir em casa”, e assim que ele pode sentar e caminhar foi para a comunidade (ACEP, Email, 04/10/05).

Os cuidados na escola eram, segundo este relato, realizados por seus colegas com “gelol” e depois, no pólo-base, com Ranitidina e Gastrox, ambos os remédios indicados para crises de gastrite e outros problemas gástricos, conduta que tomava como fundamento a queixa dos doentes. No entanto, veremos mais adiante, no capítulo 3, o descompasso presente neste encontro entre Baniwa e Brancos, pois estômago para eles não possui correspondência com o nosso entendimento, biomédico, do que seja o estômago e, por conseguinte, não há equivalência entre o que os Baniwa e os profissionais de saúde chamam de “dor de estômago”. A descrição acima traz ainda um elemento novo ao tratar de um menino acometido de igual maneira pela mesma doença que se pensava ser restrita às meninas. A doença acometia também, como até hoje, os meninos, ainda que em menor proporção.

A segunda etapa escolar terminou marcada por crises de adoecimento que se multiplicaram de maneira vertiginosa, em uma situação que beirava ao caos. Os professores diante desta situação não encontravam mecanismos de controle, sem vislumbrarem uma solução possível. E mais sério, talvez, que a falta de um controle

prático dos casos, era a ausência de um entendimento de doenças que eram estranhas, não só para os Brancos, dos quais realmente isso se espera, mas também para os Baniwa, ao menos para os que estavam na escola, não especialistas, como os professores e alunos.

Cabe retomar, neste ponto, a visita do pajé, senhor Raimundo, o qual não teve seu diagnóstico completamente aceito pelas pessoas da escola. A despeito da sua visita, as doenças voltaram e com mais força que antes. Sobre isso, um email da assessoria enviado no dia 27 de setembro de 2005, registra a avaliação do pajé feita por Elisângela:

Os pajés que vieram na escola são diferentes dos pajés do rio Aiari, estes que vieram usam mais oração, utilizaram velas e breu. Os pajés que conheço usam *pariká* e ficam uma noite inteira até amanhecer, quando eles caem no chão mortos e vão buscar o espírito dos doentes e assim eles curam. Mas também teve outro problema, os pajés quando vieram não tiveram nenhum doente para cuidar, não viram a doença e assim não puderam dizer o que é realmente. O seu Raimundo (tio do André) disse que ele viria ao Içana neste período e se alguma doença aparecesse, poderíamos chamá-los para fazer o trabalho e ver como é realmente a doença. Não podemos julgar o trabalho do pajé, ele não viu doentes, só o lugar (ACEP, Email, 27/09/09).

Elisângela é do rio Aiari, região onde moram pessoas Baniwa conhecidas por terem ainda pajés que usam *pariká*, e por fazerem rituais, como os de iniciação masculina e beberem caxiri em festas, o que não ocorre em praticamente todas as comunidades do rio Içana, predominantemente convertidas ao evangelismo. E apesar da cautela adotada ao final de seu discurso, justificando, em parte, seu insucesso, a escola não requisitou mais os serviços deste pajé. Nesse sentido, Lévi-Strauss (2008, p.194), propõe uma possibilidade para detectarmos a falha destes especialistas na Pamáali, ao comentar a respeito de um feiticeiro Kwakiutl, “Quesalid não se tornou um grande xamã porque curava seus doentes, curava seus doentes porque se tornara um grande xamã” e, como vimos, o senhor Raimundo não era um Quesalid, vide os motivos elencados por Elisângela e, assim, nem explicou de fato o que estava acontecendo e nem curou a nenhum doente.

Neste contexto é interessante tomar uma das reflexões registradas nos referidos emails, em que Betânia diz “Acho que precisamos de um antropólogo, ou um bom pajé, do Kamiko Venâncio, do Uetso...”. Esta ponderação se afina com a opinião de muitos Baniwa. Os velhos que entrevistei em trabalho de campo, disseram que esse problema da escola não é para qualquer pajé, é tarefa para um “pajé de verdade”, de um tipo que não sabem se ainda existe atualmente, “tem que ser um que usa *pariká* e viaja”, me diziam. A referência à Kamiko Venâncio é, nesse sentido, esclarecedora, afinal ele é lembrado pelos Baniwa como um poderoso pajé, que viveu em meados do século XIX liderando uma resistência à exploração dos “patrões”, comerciantes brancos, desta região (Wright, 2005). O antropólogo era também, mas desta vez somente aos olhos dela, uma possibilidade para entender o que estava acontecendo e organizar as experiências que estavam flutuantes, sem órbita, em um cosmo muito amplo. O caos, a esta altura, atingia aos Brancos também e, assim, por um lado, uns precisavam de antropólogos, e outros, os Baniwa, precisavam de um grande e poderoso pajé, como aqueles de antigamente.

A multiplicidade explicativa e a ambiguidade é uma marca importante no modo como os povos ameríndios lidam com as doenças e com os fenômenos que causam perturbação as experiências da vida, como tem dito os antropólogos que escreveram sobre as doenças nestes contextos (BUCHILLET, 1991; GALLOIS, 1991; GARNELO, 2002) e sobre a ambiguidade em tradições não ocidentais (WAGNER, 2010). Veremos, no entanto, que a situação na Pamáali extrapolava este limite e beirava o caos, pois, entre outras coisas, não se tinha um entendimento comum, mínimo, do que estava ocorrendo.

As teorias e explicações, coletivas ou pessoais, ainda não se articulavam e criavam contradições difíceis de suportar - para as pessoas que ficavam doentes e

também para um nível coletivo, isto é, para os Baniwa como um todo. Estas experiências, pessoais, para os que adoeciam, e coletivas para os que assistiam, clamavam por uma organização que os pajés que visitaram a escola não obtiveram êxito em efetuar, falhando na tentativa de elaborá-la. Pois se o caos contraria a ação humana, não podendo existir por uma questão de segurança existencial, haverá sempre, como apontou Lévi-Strauss (1989), uma lógica percorrendo os fatos, mesmo onde aparentemente não há.

2.2. Quando não há pajé há reunião. As articulações em torno das doenças na assembléia extraordinária da ACEP/OIBI

O cenário descrito até aqui estava provocando nas comunidades Baniwa um “desconforto” que se desdobrava em uma série de comentários. Ainda na segunda etapa do ano de 2005 já circulava nas várias comunidades Baniwa do rio Içana e afluentes boatos de que a escola não tinha solução, a não ser seu fechamento. Ninguém sabia ainda como estes casos de adoecimento evoluíam, gerando o temor de que eles se desdobrassem em mortes, o que explicava, em parte, o mal estar generalizado entre as comunidades em relação à EIBC e às suas doenças. Digo as doenças na escola, pois todos reconheciam que este era um problema restrito a Pamáali. A esse respeito, em email enviado no dia 04/10/2005 para a equipe da assessoria, há o seguinte relato de Betânia sobre uma conversa sua com os alunos:

Perguntei a eles se estavam com medo e eles em uníssono responderam: “estamos”. Disseram que “é perigoso e capaz de matar”. Elton falou: “as vezes a gente pensa em desistir mesmo (da escola), porque tem outras escolas que não tem essa doença. Se vai morrer alguém a escola vai acabar” (ACEP, Email, 04/10/2005).

O então aluno da escola fez uma comparação da Pamáali com as outras escolas, localizadas nas comunidades, deixando clara a circunscrição da doença à EIBC. Ademais, os alunos em consenso temiam que a conseqüência dos eventos deste

adocimento fosse a morte, o que representaria mortes, no plural, dada o caráter epidêmico de um fenômeno que atingia várias pessoas, especificamente alunos, e que não se sabia, ainda, se seria fatal ou não. Em meu trabalho de campo, no ano de 2011, um dos alunos me disse que a Pamáali é uma escola para jovens corajosos, apontando que este temor, de mãos dadas com as doenças, atravessou os anos e perdura até hoje, principalmente para quem é alvo dela, os alunos. Mas o fato é que a preocupação dos alunos naquela época irradiava, atingindo as comunidades.

Enfim, a conjuntura que tinha em seu horizonte preocupações de várias ordens deixou professores reféns de uma doença que persistentemente incidia entre os alunos, e sobre a qual eles não tinham conhecimentos precisos para controlar. Observavam, por isso, atônitos, crescer o número de casos, não vislumbrando à frente uma resolução. Diante disso eles pensaram em suspender as aulas da segunda etapa letiva, como demonstrado no email da assessoria:

Os professores pensaram em terminar a etapa e dar um tempo para conversarem e depois decidirem o que fazer. Mas a pressão política tem inibido este término repentino, pois pode dar força a conversa de que a escola realmente está acabando. (ACEP, Email, 23/09/2005).

Se os professores, por um lado, alarmados com o que viam, cogitavam suspender as aulas, as lideranças ligadas a associações indígenas calculavam o impacto que esta atitude teria na continuidade do projeto da escola Pamáali, cedendo espaço para soluções radicais como os boatos que percorriam as comunidades baniwa que anunciavam o fechamento da escola. A postura das lideranças fica evidente no depoimento de André Fernando:

Acho que a gente não deveria parar a escola no momento; se estiver muito grave, criando muito medo, acho que essas pessoas, alunas deveriam voltar para suas comunidades, mas acho que até a assembléia a escola não deveria parar não. A assembléia, então, deve ser a primeira tentativa de decisão, de outra maneira acho que estaríamos nos precipitando demais, e aí talvez complique demais para retomarmos as coisas (ACEP, Entrevista, 2005).

Eram os alunos doentes e com medo; os professores preocupados e se sentindo responsáveis; os pais temerosos de que mortes começassem a acontecer e os líderes, preocupados com todos estes aspectos, mas também com a continuidade da escola enquanto um projeto fomentado pela associação para seu povo que a esta altura estava ameaçado.

Como já foi dito os Baniwa e os Coripaco desta região do rio Içana são predominantemente evangélicos; este contexto geográfico e religioso dificulta o acesso aos pajés - solução aparentemente mais lógica para casos de adoecimento, tanto para elaborar a cura, quanto para explicar a causa desses eventos -, não só porque eles estão longe, ou no rio Aiari, afluente do Içana, ou no rio Guainia, localizado na Venezuela, mas também porque a relação com este tipo de conhecimento e seus especialistas para os evangélicos é, por questões religiosas, evitado.

Diante desta situação, tentou-se, primeiro, um meio termo entre os pajés de *pariká* e os religiosos evangélicos. O então coordenador da CABC, que é evangélico, indicou seu tio “meio pajé”³⁰; entretanto, este não gozava do status de um “pajé de verdade”; ele rezava e usava breu, ao invés de cheirar *pariká* e viajar aos mundos dos antepassados e espíritos para negociar a cura. O resultado é que nenhuma melhora foi sentida; nem explicativa e nem prática. Diante deste fracasso a solução encontrada foi, ao invés de um processo de cura realizado por pajés “de verdade”, a convocação de uma assembléia extraordinária realizada sob a iniciativa das lideranças de associação indígena.

³⁰ “Meio-pajé” é uma categoria nativa utilizada para fazer contraponto com a noção de “pajé de verdade”. Os benzedores em geral são vistos como “meio-pajé”, pois não viajam no cosmos e nas camadas do céu onde estão os espíritos e os heróis criadores citados pela mitologia Baniwa; eles se restringem a rezar ou fazer benzimentos e usam breu.

Esta reunião ocorreu entre os dias 13 e 15 de outubro de 2005, após a segunda etapa letiva, contando com a presença de lideranças ligadas a FOIRN, CABE e OIBI, entre eles André, Augusto e Baltazar; a equipe de professores e monitores da escola; os assessores técnicos e pedagógicos ligados ao ISA; pais conselheiros, lideranças comunitárias, velhos conhecedores e alguns alunos.

Augusto, um dos diretores da FOIRN, começou a Assembléia Geral Conjunta Extraordinária da OIBI/ACEP, explicando a decisão de fazê-la de maneira tão urgente, e também que já tinha ouvido muitos comentários vindos das comunidades, dos professores, alunos e assessores sobre o que estava acontecendo na escola e, por isso, nesta reunião ele queria ouvir principalmente os velhos. Pediu a eles que contassem as histórias sobre o local da escola e que fizessem uma avaliação, mas alertou antes, que tudo fosse pensado com calma para não tomarem uma decisão equivocada. Decisão que, ele deixou claro, seria de todas as lideranças presentes. Nesta apresentação nota-se que além de uma reflexão sobre os acontecimentos recentes na escola uma decisão seria tomada, dando o tom da reunião que estava por vir.

A declaração de Augusto, retirada do relatório desta reunião, é interessante, pois a época da implantação da escola os velhos não possuíam o mesmo protagonismo. Ainda que eles estivessem envolvidos no processo de implantação da escola, configurado em quatro grandes reuniões para definir o projeto político pedagógico e o início das atividades, eram as jovens lideranças que conduziam o empreendimento escolar. Agora, no entanto, colocava-se nas opiniões dos velhos uma importância diferente de outrora. Apesar disso, os documentos a respeito das reuniões que antecederam a implantação da escola, assim como a dissertação de Diniz (2012) que descreve este contexto prévio, não sugerem qualquer tensão entre as intenções das jovens lideranças e dos velhos conhecedores; de acordo com essas fontes todos

pareciam engajados da mesma maneira na construção do que era então prioritário, a escola Baniwa e Coripaco. No entanto, fica claro também, nestas referências, que a condução do projeto sempre foi algo mais afeto à atuação dos jovens líderes de associação.

De acordo com o relatório da assembléia seguiu-se à fala de Augusto a proposta de André Fernando, este pediu para que alguns dos alunos que adoeceram fizessem um relato do que sentiram quando doentes. A primeira aluna a fazer o relato disse que um dia, assistindo filme, saiu para o refeitório e sentiu como se alguém andasse atrás dela, neste momento ela viu um rapaz ou uma sombra e ficou sem ação, assustada; a partir de então não sentiu mais o seu corpo, “Não senti mais nada” e emendou “Essa doença é como se fosse uma brincadeira”. O relator registrou que os colegas desta aluna que viram sua crise contaram que ela gritava muito, reclamava de dor de estômago, cabeça e coração. Outra aluna ao fazer o relato disse que sentiu a mesma coisa que a colega, contando que ao adoecer sentiu algo tocando em seu coração: - “Dói muito”, disse a aluna. Por fim, dentre os relatos dos que adoeceram, um aluno comentou que sua doença começou depois do jantar e, neste momento, não viu mais nada, não sentindo, assim como as meninas, quando os colegas pegavam nele, pois não sentia o corpo, dizendo que, “A gente adocece e nem sente quando os outros vêm nos pegar”.

Em seguida, os professores tomaram a palavra, expressando suas impressões, enquanto pessoas Baniwa que estavam acompanhando o caso. Nesse sentido, Elisângela fez uma síntese das características da doença, comentando que com tantos episódios de doença já era possível perceber características em comum. Segundo ela, todos que adoeceram sentiam muita dor, gritavam, viam alguém e desmaiavam. Contudo, a despeito desta análise não sabia dizer o que era essa doença; para ela, esta era uma doença estranha, pois as meninas não emagreciam; ficavam normais, mas mesmo assim

estavam com a doença. Reinaldo, outro professor, relata que na hora da doença, as meninas sempre pediam proteção contra um homem que estava querendo matá-las, observando que antes de adoecer, todos, meninos e meninas, sentiam um presságio, viam alguma coisa e, então, os sintomas começavam a aparecer na forma de dor de cabeça, estômago, coração e febre. Percebemos, com este relato, que esta era uma doença diferente das outras, pois fugia ao comum e ao facilmente reconhecível pelo senso comum Baniwa.

Os professores expressam seu estranhamento em relação a estes sintomas e doenças, mesmo no caso da professora Elisângela, uma mulher adulta, vinda de uma região onde há a circulação mais livre do conhecimento tradicional, se comparada ao Içana evangélico. É possível constatar também, a partir dos relatos dos alunos e professores, um padrão de sintomas manifestados, nesse sentido, chama atenção a recorrente queixa de dor de estômago e coração, bem como um estado em que não se sente o corpo. Ademais, temos acesso aqui a novos detalhes sobre o processo de adoecimento, como um quadro prodômico, caracterizado por presságios, febre e dores.

Após os professores, duas lideranças de comunidades próximas ficaram com a palavra, dividindo suas impressões e manifestando opiniões sobre a situação que a escola vivia. Senhor Fortunato, então capitão da comunidade Tucumã Rupitá, disse que viu a doença na escola e que ela é realmente séria, mas completou, essa é a única coisa ruim da escola, “as outras coisas estão normais”. Passou a explicar, então, que o lugar onde a escola está é sagrado. Segundo ele, as pedras do porto da escola são portas para a casa dos *Yóopinai*; existem seis destas pedras no Içana que provocam doença: três estão no lugar da escola e as outras estão no baixo Içana. Nesse sentido, o senhor Jarbas da comunidade de Juivitera completou a explicação dizendo que essa doença na escola é mesmo por causa dos *Yóopinai* e o que pode estar acontecendo é que alguém esteja

soprando os *Yóopinai* para eles atacarem os alunos. Segundo ele, o local onde hoje está a escola é cidade de *Yóopinai* e, por isso, essas doenças não vão acabar, isso só ocorreria se conseguissem trancar a porta dos *Yóopinai*, processo demorado e complicado para realizar.

O senhor Fortunato intervém respondendo que a área principal da escola é mesmo a maloca dos Animais, *iarodatti*, onde ninguém pode tocar. Por fim, afirmou, “não tem como trancar os *Yóopinai*”. E, então, o senhor Jarbas diz que se não mudar o local da escola os problemas continuarão a ocorrer e, por isso, seria bom, transferir a EIBC para um lugar onde seja possível viver bem, sem doenças. Conclui sua fala dizendo que quando a escola iniciou ninguém considerou que este era local de *Yóopinai* e que não sabe exatamente o motivo pelo o qual os velhos não alertaram a todos envolvidos na implementação da escola. Sobre isso, o senhor Joel da comunidade de Mauá Cachoeira, em entrevista, expressa a mesma indagação.

Outra coisa, quando decidiram implantar uma escola nesse local, os mais velhos não falaram nada, ou seja, não alertaram que aquele lugar era sagrado e perigoso. Os pajés que tiveram condições de benzer o local, não souberam falar que esse local podia se tornar perigoso. Eles deviam ter dito que este local é muito perigoso e que não podiam implantar uma escola neste local. Se já falassem antecipadamente, com certeza, iria mudar o local da escola e a Pamáli não estaria aqui. Quem sabe a escola estaria funcionando no outro lado do rio.

Em resposta às lideranças de Tucumã e Juivitera, André Fernando diz que quando foi decidido o lugar da escola foi pensado em colocá-la em um lugar mais central e onde poderia ser implantada a piscicultura, plantação e outros projetos que se pretendia vincular à escola. Não foi pensado, segundo ele, se era lugar sagrado, ou casa dos *Yóopinai*.

A este respeito é interessante fazer parênteses na descrição da assembléia e contar como ocorreu a decisão de fazer a escola exatamente neste local, que fica na foz

do igarapé de mesmo nome da escola, entre as comunidades de Tucumã Rupitá e Jandú Cachoeira. Um mês antes desta assembléia, em entrevista, André Fernando contextualiza a construção da EIBC Pamáali e descreve o advento das doenças, de um ponto de vista diferenciado ao dos professores.

Nesse último encontro de 1997 a gente discutiu onde ficaria a escola; eram vários lugares. A idéia era que a escola ficasse o mais central possível, tanto pra cima, como para o Aiari ou pro baixo; que fosse central pra todo mundo. Tinham vários lugares assim colocados: o próprio Tunuí, foz do Cuiari, no Aiari, um pouco mais lá pra cima e um deles era Pamáali. E foi por votação que foi escolhido Pamáali como o lugar da escola.

Assim, houve uma discussão grande em relação às justificativas, houve alguns contras, mas na hora de votar mesmo, esse lugar ganhou tranquilamente, não teve empate, nenhuma proximidade. O argumento básico das pessoas que eram contra, foi a distância; era muito longe para o pessoal de baixo e do Aiari. Foi mais por isso, e não tanto por essas histórias, que naquela época a gente não se deu conta de levar como critério de discussão desse lugar, que hoje a gente acha que é um problema (ACEP, Entrevista, 2005).

Se até este momento da entrevista André delineou a escolha da escola em termos políticos e estratégicos, no que toca ao acesso das pessoas, a seguir, na mesma entrevista, ele passa a falar em outra lógica sobre as conseqüências desta escolha. A dificuldade e a decisão de nomear a escola, relatada por ele, traz questões muito interessantes para entender o local Pamáali e, por conseguinte, para entender as doenças que ocorrem nela.

Assim, as várias assembléias da discussão da escola discutiram também o nome do local, o que também foi bastante polêmico, ou seja, tentando dizer o significado da palavra. Mas ... os velhos, de uma certa forma, escondiam o sentido verdadeiro dela, porque era uma coisa, um nome proibido. Que também a gente não sabia, a gente que liderava, não sabia. O nome *Pamáali*, tem várias versões; são três. Mas existe uma que é subentendida, que segundo o pajé de Jandú Cachoeira aquilo é pra dizer, assim essa coisa de Jurupari, que é proibido para as mulheres, né? Então uma forma de esconder isso, tem esse nome. Então, verdadeiramente, seria rio do Igarapé Jurupari. A primeira versão de Pamáali tem um nome *paama* que é o nome de uma árvore; outro, que era um guerreiro *paanhali* e outra versão que era os encantos que andavam, sei lá, de quatro, assim no igarapé, e que eram donos do igarapé. A versão que se refere ao Jurupari nunca foi relatada, nunca esteve em nossos relatórios inclusive. Acho que foi só na terceira assembléia da escola Pamáali que veio surgir essas coisas. Bom, então essa é a situação do histórico do lugar. A gente sabe historicamente que esse é um lugar tradicional do povo baniwa, *Walipere Dakenai*, e seus parentes mais próximos – e que aquele lugar é um lugar dos encantos; que tem que viver lá com regras bastante rigorosas, que tem que seguir aquilo. Isso a gente já sabia; a gente não sabia

dos detalhes do lugar que poderiam levar a alguma coisa depois. A gente sabe hoje que a pedra onde encostamos é a porta do caminho dos *Yoopinai*, eles ficam tudo pra dentro do igarapé. Isso no imaginário de seres que a gente não vê; isso é a porta de saída deles. A gente sabe hoje mais ou menos que não é permitido tomar a água daquele igarapé, mas só ficamos sabendo depois já. Depois com alguns benzimento foi se tornando possível usar aquilo, mas tradicionalmente não podia pegar. Então todas essas coisas que foram acontecendo depois e essas coisas que estão acontecendo agora, tem tudo a ver, pelo menos na visão dos pajés. Na visão dos pajés não tem nenhum estrago no caso, ... claro que existe alguém que é contra esse tipo de trabalho. Na nossa sociedade sempre tem uns que se sobressaem e uns que não, às vezes porque não encaram e não entram nesse mundo que está se propondo e às vezes por dificuldade de entender as novidades propostas e então não conseguem entrar dentro do grupo (ACEP, Entrevista, 2005).

Podemos, com este depoimento, compreender o significado do local Pamáali como fonte de riscos, por exemplo, ao nos depararmos com as diferentes versões para este nome. Nesse sentido, adentrando nas histórias sobre o local, nota-se o mesmo que os senhores Fortunato e Jarbas já haviam apontado, o local onde está a escola Pamáali é a casa ou maloca dos *Yóopinai*, sendo que a porta da morada destes seres são as pedras que ficam no porto da escola. O conhecimento desta história, todavia, não era de domínio comum entre os Baniwa na época da implantação da escola, André diz que as lideranças não sabiam destes aspectos, o mesmo que relatou o senhor Jarbas na assembléia e o senhor Joel para mim. André até mencionou que sabia sobre o fato do local da escola ser sagrado, algo que as entrevistas demonstraram ser de domínio de várias pessoas que moram próximo ao local da escola; no entanto, não se sabia em detalhes suficientes para calcular os riscos deste “sagrado”. Isso esclarece, em parte, porque estas questões nunca apareceram durante as reuniões em que se decidiu o local de construção da EIBC; afinal, a maioria das pessoas não sabia, com exceção dos velhos.

Esta resposta, parcial, deixa outra questão: porque os velhos conhecedores, que participaram da decisão de escolher o lugar da escola, não informaram que este território é habitado por *Yóopinai*, perigoso demais para a habitação humana? Por que esperaram que as doenças eclodissem para então contar as histórias sobre o local?

A evangelização do rio Içana e suas comunidades junto ao entusiasmo de construir uma escola tão desejada por todos oferecem algumas pistas para esta complexa questão. A conversão evangélica, por exemplo, é condicionada, desde o tempo de Sophie Muller³¹ ao abandono dos conhecimentos tradicionais e suas práticas. Independentemente desta abdicação cultural acontecer de fato, ou não, a evangelização desencadeou nas pessoas uma postura que não permite admitir explicitamente as histórias de criação que fundamentam a cultura Baniwa. Muitos velhos e também jovens, por exemplo, quando solicitados, se recusam a contar as histórias míticas que conhecem; em alguns casos negando até sua existência. Sendo o projeto da escola conduzido em uma área predominante evangélica, em que as lideranças envolvidas na condução de sua implantação eram “crentes”, este não parecia ser uma arena favorável para alguém apontar impeditivos “cosmológicos” que contrariariam estes esforços. Paradoxalmente esta escola tem desde sua criação como tônica a valorização cultural, opção que não passou incólume aos comentários das comunidades religiosas, como indica André :

[...] um dos problemas bastante polêmicos na nossa região com a implantação dessa escola é a questão da tradição, dos costumes, porque todos são religiosos, né? Esse é um aspecto bastante polêmico no primeiro momento, esse da escola puxar e rever as próprias histórias e voltar a experimentar essas coisas de danças tradicionais; isso tem gerado polêmica muito forte entre os que pensam... essas foram as dificuldades iniciais que tivemos (ACEP, Entrevista, 2005).

Podemos agora, retomando a assembléia extraordinária OIBI/ACEP que tem nas doenças da escola Pamáali principal pauta, ter uma idéia do significado das questões que vinham à tona quando os senhores Fortunato e Jarbas, lideranças respeitadas entre as pessoas presentes, apontavam no local o problema de tantas doenças, ou mais precisamente, na construção da escola em cima da maloca dos *Yóopinai*. Esta

³¹ Missionária americana que em meados do século XX percorreu o rio Içana e Aiari convertendo os Baniwa e Coripaco, ensinando um modelo religioso, através de conferências bíblicas, até hoje seguido nesta região (Wright, 2005b; Sampaio, 2000).

constatação desdobrava-se, potencialmente, na sugestão do senhor Jarbas: a transferência da escola; o que era algo que gerava muita preocupação em todos, mas principalmente nas lideranças ligadas às associações indígenas, sabedoras do alto investimento feito naquele local e da inviabilidade de uma mudança como esta.

A reunião prosseguiu com uma atividade, em que as pessoas, divididas em quatro grupos, deveriam responder algumas questões estabelecidas por André que diziam respeito ao tema das doenças. Os grupos eram formado, 1, por pessoas do médio rio Içana, área de influência direta da OIBI, que vai das comunidades de São José a Tamanduá; 2, comunidades de fora da área da OIBI como, Ambaúba, Taiacu, Tunuí, Warerambá, Vista Alegre, Coracy e Wainambi; 3, comunidades do Aiari; 4, o grupo dos velhos presentes. As questões solicitavam dos presentes para que eles fizessem: uma avaliação geral da escola Pamáali, em seus pontos negativos e positivos; apontamentos de explicações para as doenças; e, por fim, sugerissem soluções para estes problemas que acometiam os alunos.

De modo geral a avaliação dos grupos foi muito positiva, ressaltando os benefícios que a EIBC trouxe às comunidades, através de uma formação adaptada as demandas indígenas e ao mesmo tempo próximas as comunidades. Um dos grupos indicou, já neste ponto, o problema das doenças, ainda que isso não tenha afetado a avaliação favorável, esboçando também algumas das explicações para o que estava acontecendo. O grupo 3, formado por pessoas oriundas do rio Aiari, apontou para a valorização cultural como um aspecto importante, marcando sua não adesão ao evangelismo, deixando evidente uma contenda entre católicos e evangélicos.

Na questão seguinte, há o apontamento de cada grupo para as explicações das doenças. Com isso, temos uma idéia clara das múltiplas e distintas explicações que

havia entre as comunidades Baniwa até então: o grupo 1, relatou que tudo começou quando os Tuyuka³² vieram e estragaram a escola, segundo eles, se fosse *Yóopinai* a doença começaria desde a implantação da escola, mas a doença surgiu somente depois de um tempo, o que era indicativo de não ser *Yóopinai* e sim estrago das pessoas que vieram do rio Tiquié, fato atribuído a visita de um pajé desta região que ao ver que a escola dele não funcionava como a Pamáli ficou com inveja e soprou. O grupo 2, por sua vez, disse que foi, na verdade, praga das pessoas do Alto rio Içana, os Coripaco; estes teriam mandado um diabo para a escola; uma besta em forma de homem branco que pegava só o filho dos outros, os Baniwa, e não os deles; e, por fim, o grupo 3, apontou o mesmo que os senhores Fortunato e Jarbas já haviam apontado, o problema é do local, que encantado pelos *Yóopinai* tem o poder de fazer qualquer tipo de doença quando se tem um “sonho feio” ou por conta do período menstrual da menina.

Havia três diferentes explicações para as mesmas doenças e elas variavam de acordo com a região das suas comunidades, criando assim três unidades explicativas ligadas a territórios específicos, o primeiro grupo, vinculado a OIBI, jogava o problema para fora das fronteiras étnicas, localizando a causa nos Tuyuca e sua inveja; o segundo grupo jogava o problema para os seus afins potenciais, em uma alteridade menos distante que a do povo do rio Tiquié, mas existente também de maneira bem marcada, acenando para os distanciamentos dentro do próprio grupo Baniwa/Coripaco; e por último, sempre objetando os evangélicos, os católicos do Aiari, que desenvolveram a teoria dos *Yóopinai*, assinalando os riscos de se conviver com esta alteridade não humana em um mesmo local, em uma sobreposição inadequada de domínios.

³² Os Tuyuca constituem um povo rionegrino que vive às margens do rio Uaupés e tem aos moldes dos Baniwa uma escola-piloto de educação indígena diferenciada, e no ano de 2004, visitaram a Pamáli com objetivo de estabelecer um intercâmbio escolar.

Na última questão, conclusão para as anteriores, os grupos deveriam apontar soluções. A este respeito, estas respostas seguiram a multiplicidade explicativa, a pouco descrita. Alguns diziam que somente um “pajé de verdade” resolveria, outros indicavam a transferência do local da escola e havia ainda um grupo que achava possível a manutenção da escola no mesmo local desde que houvesse um aumento na rigidez das regras para os alunos e principalmente para as alunas, assegurando que elas ficassem de resguardo no período menstrual, não podendo tomar banho junto com as outras pessoas.

A sugestão de um pajé vinha dos católicos e de parte dos evangélicos, o que apagava, ao menos temporariamente, o impeditivo que muitas vezes regem as condutas nesta porção do rio Içana. Os grupos 2 e 3 cogitaram as possibilidades transferência da escola e da busca por um pajé, simultaneamente, já o grupo do médio Içana, localizado na área de abrangência da OIBI, foi o único a não considerar a transferência da EIBC de local, o que é bem significativo em face dos eventos que se seguiram a este momento de reunião.

O leitor deve ter notado que no início destas questões anunciei um quarto grupo, o dos velhos Baniwa, cujas respostas, no entanto, não foram mencionadas. O mesmo parece ter acontecido na reunião, pois as considerações deste grupo, segundo o relatório da assembléia, ocorreram após o restante dos grupos, à parte. Eles, por último, oferecendo a palavra final deste dia de reunião, fizeram uma análise que percorria as questões sem, no entanto, segui-las à risca. Mas chama à atenção o fato de que este grupo foi representado por uma jovem liderança, que a esta altura já se percebe foi o grande arquiteto desta reunião: André Fernando.

Assim, o então vice-presidente da FOIRN e coordenador da CABC, em nome dos velhos, iniciou sua apresentação relatando a história de *Wetsottali*, um grande

guerreiro Waliperedakenai, que viveu no igarapé Pamáali em outros tempos. Ele guerreou muitas vezes com os povos do rio Waupés e de acordo com os relatos sempre foi vencedor, sua bravura era tamanha, que em alguns conflitos dizimou quase que completamente comunidades inteiras. Este fato, segundo ele, ainda está marcado na vida das pessoas do rio Negro em seus vários povos, desenhando uma rivalidade histórica entre as diferentes gentes do Noroeste Amazônico.

As histórias a respeito de *Wetsottali* preparava terreno para o seu argumento seguinte. Passou a contar, então, da morte de uma mulher Tuyuca que casou com um homem Baniwa. Esta mulher, segundo ele, morou no Içana e adoeceu gravemente em Tucumã, indo embora para Juivitera, comunidade de seu marido, mas logo faleceu. Os baniwa de Tucumã ficaram na época muito preocupados com o que os parentes dela pensariam, especulando que eles fossem achar que ela morreu por conta de veneno e assim, em vingança, soprariam a comunidade³³. Naquela época os velhos de Tucumã fizeram uma carta para explicar a situação e tentar evitar uma reação. Ficaram muito preocupados com o sopro, porque sabiam do grande poder dos Tuyuka. Mas não houve, neste primeiro momento, reação, eles pareciam ter aceitado a explicação. Apesar da cordialidade, disse a liderança indígena, com que receberam a notícia da morte, eles, os Baniwa, tinham certeza de que essa não era uma história encerrada. Então, na vinda dos Tuyuca a escola Pamáali, para intercâmbio escolar ocorrido no ano de 2004, eles completaram a vingança. Os velhos, segundo ele, anteviram o que aconteceria após a vinda deles e, por isso, ficaram preocupados. E desse jeito é que começaram as doenças, tanto é, disse ele, representando os velhos, essas doenças coincidem com a visita dos

³³ Sabe-se no rio Negro que os Baniwa são especialistas em veneno enquanto os Tuyuca e Tukano o são em sopro.

Tuyuca e é por isso que eles acreditam que tudo o que está acontecendo com a escola é decorrente do sopro deles.

Completo sua tese, assegurando que o problema fosse deslocado do local, enquanto maloca dos *Yóopinai*, para a inveja dos Tuyuca, tirando do lugar o ponto nodal das doenças. André disse, então, em nome dos velhos, que não é *Yóopinai*, esta é uma doença diferente, para resolver terão que procurar algum pajé para benzer a escola, já que o único problema é a doença e não o lugar. Ainda sobre isso, continuou relatando que os Baniwa são diferentes dos outros povos, pois não tiveram acesso a tanto estudo quanto aqueles que moram na calha do Waupés, em compensação eles mostram que sabem trabalhar, o que gera inveja.

Estas falas ativaram, estrategicamente, um cenário bélico, de rivalidades e hostilidades existentes historicamente em um nível étnico, entre os povos do Içana e o do Waupés, que estava até aqui, de certo modo, adormecido. Havia no nível das políticas do associativismo, representado pelas lideranças da FOIRN, CABE e OIBI, uma tentativa de reorganizar as explicações, estimulando uma trama que criava novos sentidos para as doenças, permitindo a continuidade da escola no mesmo lugar. Isso porque a teoria que aparecia com mais força em um primeiro momento da reunião apontavam para as doenças como decorrentes da construção da escola em cima da casa dos *Yóopinai*. O inoportuno desta explicação estava no fato dela localizar o problema das doenças no local da Pamáali, fundamentando uma alternativa que indicava a transferência de lugar da EIBC, inviabilizando, aparentemente, a sua própria continuidade. Seguramente este não era um desejo de ninguém presente àquela reunião, mas que encontrava na grande liderança indígena, que conduziu a maior parte da reunião, seu expoente maior; polarizado nele, as doenças passavam a assumir uma nova explicação.

Convida-se, então, os velhos para falarem. O primeiro a falar foi o senhor Raimundo, tio de André, o primeiro pajé a visitar a escola no intuito de resolver as doenças. Este iniciou seu relato aceitando a hipótese de seu sobrinho e, segundo ele, se é verdade a versão do sopro dos Tuyuca; avisa que não poderá resolver o problema sozinho, porque ele é humano como todos. Nota-se que o “meio pajé” acatou o diagnóstico do “nada pajé” André. Por fim, seu Raimundo pediu aos pais para não ficarem tão preocupados e deixarem seus filhos estudando na escola. O senhor Reginaldo da comunidade Pupunha, em seguida, tomou a palavra e fez uma breve reflexão, “Os fósforos podem fazer um grande fogo e são pequenos; só uma doença pode estragar todos os pais de alunos.”. Os velhos antigos, prossegue ele em seu raciocínio, sabiam benzer, mas agora só alguns poucos sabem, esse conhecimento desapareceu devido a evangelização. O povo Tukano, ao contrário, conhece de tudo até hoje. Os Baniwa não pensaram sobre esse conhecimento quando os Tuyuka vieram na escola, para o intercâmbio, oferecemos, disse ele, até comida, mas nós vamos resolver esse problema na escola. Foi inveja do nosso trabalho.

Estava, assim, em assembléia, estabelecida a teoria que explicava as doenças, referendadas, inclusive, pelos velhos das comunidades presentes. A conclusão registrada em relatório é que as doenças na escola, ao contrário do que vimos na descrição das primeiras doenças, não eram muito graves, podendo ser resolvidas. Provavelmente elas eram decorrentes de algum destes três tipos diferentes de sopro, *kerawidzomaka*, *ttodamaka* e *dzawimaka*. Mas independente do tipo de sopro que estas doenças eram resultado, havia uma trama explicativa, pelo menos inicialmente esclarecida. A este respeito o comentário do Lévi-Strauss parece ser esclarecedor:

[...] não se trata aqui, portanto, de ligar estados confusos e desorganizados, emoções ou representações, a uma causa objetiva, mas sim de articulá-los na forma de uma totalidade ou sistema válido precisamente na medida em que

permite a precipitação, ou coalescência, destes estados difusos (e também penosos, em razão de sua descontinuidade) (2008, p.198).

O que todos na assembléia queriam era, primordialmente, criar uma lógica de entendimento que explicassem os eventos, interligando-os e criando uma integração não só dos fenômenos em si, mas também das explicações em torno de seu acontecimento, envolvendo neste ínterim as preocupações relacionadas a continuidade do projeto EIBC Pamáali. A organização das experiências, nesse sentido, não dependia da descoberta de uma causa objetiva, pois tendo um mínimo de condições explicativas relacionadas, os Baniwa poderiam suportar a ambiguidade e a multiplicidade intrínseca ao adoecimento.

Com isso feito, algumas medidas foram planejadas, como a vinda de anciões³⁴ das comunidades de Nazaré até Taiapu, anciões também da área da OIBI, do Cuiari, do alto e baixo Içana. Por sua vez, os católicos do Aiari se prontificaram em articular a vinda de pajés e benzedores de sua região; por último, a OIBI se propôs a fazer uma consulta externa com pajés que estão em São Gabriel da Cachoeira para saber qual é a verdade e ajudar na solução. Além do mais ficou definido que ninguém mais de fora do Içana e, portanto, indígenas não Baniwa, seriam convidados a visitar a escola para não se correr mais o risco de outros estragos, em uma blindagem contra a inveja e os sopros.

2.3. Políticas quase xamânicas e curas quase completas

É interessante notar, a respeito das questões religiosas que atravessam os Baniwa, no começo da reunião, quando as discussões giravam em torno de um plano reflexivo, sem vistas a uma aplicação do que estava sendo discutido, os crentes admitiam e viam nos pajés a solução, entretanto, no momento final da reunião, quando deveriam formular medidas práticas eles indicavam os anciões, na tentativa de dirimir o

³⁴ Ancião é um indígena considerado como pessoa versada na bíblia, que assume o papel de coordenador local das práticas religiosas e exerce influência política no cotidiano da comunidade (Garnelo, 2002)

sopro dos Tuyuca. Não só isso, acompanhamos um início de reunião turbulento, em que as pessoas estavam alarmadas frente aos últimos acontecimentos e um final de reunião confiante, otimista, e que, até certo ponto, minimizava a gravidade do que no primeiro dia parecia quase irremediável.

A reviravolta explicativa dada partiu de uma articulação conduzida pelas lideranças políticas, principalmente a de André Fernando, que organizou as experiências até então dispersas e contraditórias, encontrando nos pais e comunidades a aceitação necessária, mesmo porque, de certo modo, esta era uma solução que atendia as demandas do coletivo presente à reunião. As lideranças que na tentativa de contornar o fechamento da escola pareciam motivadas por questões individuais, mas demonstraram estar, na verdade, respondendo às exigências do grupo. O que era ininteligível, para o público, deixou de ser, ao menos em parte, iluminada por uma espécie de revelação histórica – a mulher Tuyuca falecida em Tucumã.

A conclusão da assembléia criava um consenso – apenas relativo, mas existente - entre as pessoas presentes sobre os problemas que ocorriam na escola, operando um ajuste entre as lideranças políticas e o público da reunião - os pais e líderes de comunidades. Este ajuste desconsiderava, no entanto, os professores e alunos, afetados diretamente pelas doenças. Sobre isso, Lévi-Strauss, ao definir o que ele chamou de complexo xamânico, atribui-lhe três experiências fundamentais e indissociáveis: o xamã, o doente e o público, que também participa da cura. Estes elementos, segundo ele, estão dispostos em dois pólos distintos, um constituído pela experiência do xamã e o outro, pelo consenso coletivo, entre os quais o paciente desaparece, nesse sentido, o autor comenta, “As experiências do doente representam o aspecto menos importante do sistema (2008, p.195)”.

As vozes que tiveram peso na assembléia da ACEP/OIBI tinham origem entre o público e as lideranças ligadas às associações que dirigiam a reunião. Em uma lógica xamânica, os doentes foram personagens coadjuvantes, importando para este “ritual” apenas secundariamente; os pais, as lideranças comunitárias e os dirigentes de associação, em contrapartida, atuavam ativamente para solucionar a questão. Tal como um pajé, os dirigentes precisavam efetuar sua ação no público, nestes moldes, André operou na assembléia um consenso mínimo, capaz de assegurar a continuidade da escola, que estava, até então, seriamente ameaçada.

Ainda utilizando o trabalho de Lévi-Strauss para entender a lógica xamânica que percorreu esta assembléia, é possível notar um processo ainda mais profundo que ocorria nesta reunião, isso porque, segundo o autor:

É preciso que, por meio de uma colaboração entre a tradição coletiva e a invenção individual, se elabore e se modifique continuamente uma estrutura, isto é, um sistema de oposições e correlações que interage todos os elementos de uma situação total em que o feiticeiro, doente e público, representações e procedimentos, encontrem cada qual o seu lugar. E é preciso que, tanto quanto o doente e o feiticeiro, o público participe, pelo menos em alguma medida, da ab-reação, essa experiência vivida de um universo de efusões simbólicas cujas “iluminações” o doente, porque doente, e o feiticeiro, porque psicopata (ambos dispendo, portanto, de experiências não integráveis de outro modo), podem fazê-lo entrever, de longe (2008, p.197).

Veremos que esta citação lança luz a muito do que vimos até aqui, mas não em tudo. Há um processo que coloca a tradição coletiva e a invenção individual - ou como diria Roy Wagner (2010) em sua dialética cultural, o ímpeto inventivo e as forças convencionalizantes – atuando simultaneamente, efetuando ajustes na tentativa de integrar situações que estavam, antes, em um nível de contradição insuportável para as pessoas Baniwa ligadas à escola. Era, nesse sentido, a busca por um equilíbrio, que diminuísse as ambiguidades, entre as convenções e as invenções - no sentido

wagneriano, que não são invencionices³⁵ (WAGNER, 2010; GOLDMAN, 2011). A reunião permitiu que as pessoas integrassem para si um sistema que parecia à iminência do caos, promovendo uma espécie de realinhamento.

A questão que se observa hoje na escola é exatamente esta, as pessoas integraram seus sistemas, mas somente algumas encontraram de fato seu lugar em meio a esses adoecimentos, acenando para o fato de que, se as políticas são ‘quase’ xamânicas, como tenho proposto, a cura é também ‘quase’ completa. O que quero dizer é que da perspectiva levi-straussiana, a ab-reação³⁶ induzida na assembléia escolar falhou, ao não incluir o doente, pois ainda que ele seja o aspecto menos importante do sistema, ele é um elemento fundamental. A reunião afastou o fantasma do fechamento da escola sendo, deste ângulo, bem sucedida, no entanto, de outro ponto de vista, continuou deixando a todos os alunos suscetíveis as doenças, que desde então não cessaram, persistindo até hoje.

Indo além com estas questões, observamos que a escola de educação diferenciada infligiu um modelo diferenciado de organização social e comunitária entre os Baniwa, ao criar uma comunidade que não é uma comunidade “de verdade”, pois sem velhos, sem especialistas, sem o controle dos jovens pelos pais e sem a delimitação entre consanguíneos e afins. É possível apontar que a assembléia poderia pretender, neste contexto, não somente elaborar as doenças em si, mas as condições que a

³⁵ Goldman (2011) toma por ‘invenção’ a imaginação produtiva, capacidade criativa, ou seja, inventividade, de uma intenção inventiva que indica a faculdade de criar, de conceber algo novo ou de colocá-la em prática, executando uma ideia; enquanto por ‘invencionice’ entende o significado de coisa imaginada que se dá como verdadeira; fantasia, falsidade, é o que não pertence ao mundo real.

³⁶ Termo psicanalítico que designa o momento crucial da cura, no qual o paciente revive intensamente a situação conflitiva inicial, base da angústia vivida, superando o seu conflito. Lévi-Strauss utiliza tal designação para dizer que na relação xamã-doente, ao contrário da análise psicanalítica, quem ab-reação não é o paciente, mas o xamã, para o público e doente. Enquanto a ab-reação na psicanálise deve ocorrer no paciente, para que este, então, possa organizar-se subjetivamente; em povos indígenas, quem ab-reação é o próprio xamã, organizando as experiências para o doente e o coletivo, através do público que o assiste.

favoreciam. Deste ponto de vista, vemos que a escola, detentora de circunstâncias sociais inovadoras para este povo, cria outras contradições, mais sérias, que precisavam também ser integradas que, além das doenças, eram sinalizadas pelas recorrentes queixas de pais de alunos nas assembléias da escola, sobre o roubo, namoro, fumo e uso de bebidas alcoólicas. Estes problemas específicos denunciam, entre outras coisas, a ausência do controle parental, e a reunião inadequada de gentes diferentes (sibs e fratrias) o que facilita também a multiplicação de qualquer doença Baniwa em jovens, pois, do ponto de vista curativo e preventivo, os pais é que têm a responsabilidade sobre estes cuidados.

Nesse sentido, talvez os alunos doentes na Pamáli não somente indicam as doenças em si, mas as condições que as produzem ou favorecem, ou seja, problemas ou contradições mais profundas, tal como o do fenômeno de uma comunidade que não é comunidade e suas implicações. As doenças, sob esta perspectiva, seriam, assim, um sintoma.

As contradições ou ambiguidades sempre existiram e não parece haver a pretensão de eliminá-las por completo; se convive com elas, controlando-as. Contudo, liga-se o alerta quando elas chegam a um nível perigoso, apontando para a necessidade de intervenção. As doenças continuam e as queixas também, porém, agora, diferentemente, há uma inteligibilidade sobre todo o processo que as envolve, fazendo a existência da escola não correr risco, pelo menos não como no ano de 2005.

As lideranças políticas, por meio da associação, pretendiam, tal como a magia de Lévi-Strauss, readaptar os Baniwa/Coripaco às doenças tradicionais, independente da maneira como seriam explicadas, estas que são problemas predefinidos nesta cultura, que sempre existiram e que parece, sempre existirão, a despeito do evangelismo

Baniwa. Para garantir o projeto Pamáali, a associação, por meio de seus diretores, articulou, tal como um xamã - que opera artimanhas que fogem aos olhos do público, apoiando-se na eficácia simbólica - a versão de uma política humana que jogava para além das fronteiras étnicas o problema, culpabilizando os Tuyuca, desviando assim a explicação de uma causa que estaria enraizada no local da escola, os *Yóopinai*, e criava uma solução mais viável a manutenção da EIBC na foz do igarapé Pamáali, um sopro que pode facilmente ser benzido, mesmo para pajé menos poderosos.

Sobre este cenário político, Sztutman (2005, p. 197) analisa que o xamanismo surge como o lugar por excelência da reflexão sobre as possibilidades de ação em um mundo assaltado por transformações de naturezas diversas. E conclui dizendo que “Tratado como uma atividade criativa, como dotado de uma capacidade de tradução de novas situações em uma linguagem cosmológica, o xamanismo é apresentado como ferramenta política crucial”. Ao aceitarmos este argumento, vislumbramos também, à luz desta assembléia, o seu inverso, revelando uma dupla face, pois a política pode ser apresentada como uma ferramenta xamanística, revertendo a lógica do que foi dito por Sztutman. Sua atividade criativa é também capaz de traduzir novas situações - as doenças tradicionais - em uma linguagem própria e de domínio das lideranças, que não sendo especialistas, hibridizam o conhecimento tradicional com um idioma político das reuniões de associações. O xamanismo é uma forma de política e a política pode ser uma forma de xamanismo.

Ocorre, porém, que a política (quase) xamânica falhou (e não o xamanismo político), alcançando resultados limitados. Pois ainda que a versão dos Tuyuca tenha sido aceita e com isso, do ponto de vista político, assegurada a continuidade da escola, as doenças, para os alunos e professores persistiram. A assembléia apesar de organizar para o coletivo Baniwa e Coripaco as experiências em torno das doenças, não conseguiu

afastá-las dos alunos, que continuaram e continuam até hoje adoecendo. A assembléia deixou, assim, algumas lacunas por preencher.

2.4. A volta dos *Yóopinai*. Ajustes “finais” nas explicações para as doenças na Pamáali

De acordo com as entrevistas, a etapa letiva da escola, após a referida assembléia, inicia-se com a visita de pajés, fumigando breu e benzendo a escola, no intuito de tirar o estrago e anular o sopro diagnosticado. Houve também, completando a ecumênica ação protetiva, a visita de uma comissão de anciões que oraram para que Deus protegesse os alunos das doenças que acometiam o local. Esta etapa ficou livre das doenças, assim como o início da etapa seguinte, quando então, todos assistiram a um retorno dos adoecimentos.

No entanto, a volta da doença trouxe consigo algumas diferenças, sutis, mas importantes, ela já não apresentavam mais a mesma força da série que assaltou o ano de 2005. Sobre a diferença desta força, traduzida em sintomas, Miguel, professor da escola disse:

Todas as meninas na época que pegavam essa mesma doença sempre desmaiavam, sempre desmaiavam. Agora, nesses três anos que a gente vem convivendo aqui, até que as meninas não chegam mais a desmaiar como antes.

Algo havia mudado na doença, tornando-a menos indócil, evidente no fato de se manifestar em uma frequência menor de ataques e com a gravidade amenizada. Na verdade, essas mudanças tiraram o caráter coletivo das doenças, oferecendo menos riscos aos Baniwa por não comprometer o funcionamento da escola, mas atingindo ainda de maneira grave as pessoas que ficavam doentes, veiculando para elas os mesmos riscos de antes. De qualquer forma, do ponto de vista explicativo, este retorno reacendia questões e, por isso, teorias para as doenças, o que não significava um

regresso pendular, para um mesmo ponto anterior marcado por contradições. Com o retorno das doenças os *Yóopinai* também voltaram, passando novamente a fazer sentido para explicar os adoecimentos. No entanto, desta vez, a teoria dos *Yóopinai* não se opunha a do sopro dos Tuyuca. Nesse sentido, Miguel descrevendo a vinda de um pajé a escola, comentou:

[...] chamamos ele pra cá pra acompanhar um pouquinho as meninas que adoeciam, aí à noite pediam para ele sonhar, porque o pajé diz que vê as coisas, assim, nos sonhos. Aí no outro dia ele falou que foi tipo de estrago feito por pessoa, era um benzedor que sabe soprar, então, essa pessoa fez benzimento abrindo a porta dos *Yóopinai* aqui, como a gente fala, porque aqui como é parte histórica. Tem essas pedras, não sei se você já passou lá para conhecer, então, eles dizem que essas pedras estão vivas; só que antes da escola, antes de funcionamento da escola, era assoprado [pelos benzedores Baniwa] para acalmar. Os benzedores pegaram, com o poder deles, e trancaram eles [os *Yóopinai*] dentro da casa; então, não saiam no mundo aqui onde vivemos. Só que essa pessoa que passou aqui por inveja, ele [um pajé Tuyuca] abriu essa porta deles; então, o *Yóopinai* tá vivo de novo; tá saindo, tá todo tempo, tá aqui conosco. Ele [o chefe dos *Yóopinai* desta região da Pamáali, segundo o senhor Alberto, ele se chama *Komalhiwheri*] diz que é ele que causa isso, são seis pessoas [referência a seis diferentes *Yóopinai*, irmão menores de *Komalhiwheri*] que ele contou, que o velho falou, três pessoas que são fortes, que são malignos mesmo, que sempre faz as meninas adoecer, são três chefes do *Yóopinai*, que são...estão bravo, que estão ali, logo em frente da cozinha, na frente.

A lacuna explicativa deixada pela assembléia era, assim, com o advento do retorno das doenças, preenchida pelo pajé mencionado por Miguel, que articulou a teoria dos *Yóopinai*, já apontada por algumas lideranças, velhos e especialistas Baniwa, antes mesmo da assembléia, com a teoria do sopro dos Tuyuca que havia surgido pela primeira vez, nesta reunião extraordinária da ACEP/OIBI. As teorias que eram, entre si, excludentes, deixaram de ser, passando a constituir duas facetas de um mesmo processo. Demonstra-se, com esta versão, a acomodação explicativa ao tom de ajustes finais, ou pelo menos aqueles engendrados até hoje, que tem ressonância entre professores, alunos, velhos e comunidades.

Os *Yóopinai* retornam à base explicativa das doenças, pois ainda que a idéia do sopro seja amplamente aceita, este é apenas o gatilho deflagrador do que realmente

causa as doenças. Assim, se os Tuyuca abriram as portas dos *Yóopinai*, são os seres não-humanos que se encarregam de atacar os alunos, de modo que não há contrafeitiço possível de anular o sopro. A negociação xamanística deve ocorrer não com os Tuyuca, mas com os *Yóopinai*. É esta luta que pode trazer a cura para os adoecimentos. O sopro enviado pelo povo do Tiquié fez um desserviço, ao desfazer o que os pajés Baniwa de antigamente haviam feito na época em que eles eram bons de verdade. Hoje, porém, os Baniwa não contam com estes pajés – pelo menos não os Baniwa do médio rio Içana - e, por isso, não conseguem mais fechar as portas das casas dos *Yóopinai*; o resultado é que eles estão agora acordados. É nesse sentido que Miguel em entrevista disse-me:

[...] essa área onde estamos é uma maloca dos *Yóopinai*, então como estamos aqui... é como se, para explicar, algumas pessoas construíssem a moradia deles aqui, em cima da nossa casa [apontava para o teto]. Então os *Yóopinai* daqui ficam aperreados conosco né, porque a gente todo tempo correndo pra lá e pra cá em cima da casa dele. É como se tivesse gente passando ali, brincando ali em cima da nossa casa [apontava novamente para o teto]. Bom, a gente ficaria bravo, igual quando tem um animal no teto, quando isso acontece a gente pega uma pau e tenta espantar, assustar. Acho que eles [os *Yóopinai*] pensam a mesma coisa.

A escola foi construída exatamente em cima desta maloca dos *Yóopinai*, e eis o motivo dos conflitos entre estes seres e os humanos/Baniwa. Trata-se de uma questão territorial. O próprio Miguel faz uma comparação dizendo que a reação destes seres é igual a de qualquer um que tenha sua casa invadida ou incomodada, que é o que eles, professores e alunos, estão fazendo ao caçar, pescar, cavar e construir em cima de *Yóopinai iipana*. É dessa questão que se trata a ocorrência de doenças na Pamáali: ataques dos *Yóopinai* reagindo a uma invasão de suas casas.

Em uma conversa, Alonsio - ex-aluno da escola Pamáali, hoje professor da escola de Tunuí Cachoeira - comparava, para mim, o mundo dos Brancos com o dele próprio e por este procedimento analisava as doenças da escola. Concluindo, ele diz que no mundo Baniwa “tem que ter cuidado, porque nossa cultura é viva”. Esta era uma menção clara aos *Yóopinai* e suas agências, produzindo uma metanálise que provoca,

por sua vez, uma reflexão da nossa própria cultura, ocidental moderna (“Branca”), ao verificar que ela, tal como um artefato ou uma citação, é concebida como morta, apesar de não ser. Utilizando essa perspectiva, podemos ver o nosso próprio modo de ver a cultura. Wagner (2010, p.60) nesse sentido diz:

Assim, as culturas tribais encarnam uma inversão de nossa tendência a fazer das técnicas produtivas o foco das atenções e relegar a vida familiar a um papel secundário (e subsidiado). E essa inversão não é trivial: ela permeia ambos os estilos de criatividade em todos os seus aspectos. Na medida em que produzimos “coisas”, nossa preocupação é com a preservação de coisas, produtos, e com as técnicas de sua produção. Nossa Cultura é uma soma dessas coisas: conservamos as ideias, as citações, as memórias, as criações, e deixamos passar as pessoas. Nossos sótãos, porões, baús, álbuns e museus estão repletos desse tipo de Cultura.

Por outro lado, a sugestão de que povos tribais são “materialistas” - com frequência levantada no caso dos habitantes das terras altas da Nova Guiné - faz tão pouco sentido quanto a acusação de que eles “compram” suas esposas. Aqui, como diz Bugotu, as pessoas é que são importantes; os objetos de valor consistem em “fichas” para “contar” pessoas, e, longe de serem entesourados, são frequentemente dispersos por ocasião da morte mediante pagamentos mortuários. São as pessoas, e as experiências e significados a elas associados que não se quer perder, mais do que as ideias e as coisas.

Se, então, a nossa cultura é morta, objetificada em coisas que estão nos museus, manuais, protocolos e livros; a cultura dos Baniwa, está nas pessoas, humanas ou não, e nas relações estabelecidas com elas. Por isso, me disse Alonsio, a cultura é viva, atuante e com uma autonomia tal que pode, entre outras coisas, fazer adoecer. As doenças, nesta perspectiva, são resultado e veículo das relações sociais estabelecidas entre pessoas de diferentes domínios - humanas, porque o sopro dos Tuyuca nos ensinou isso - e não humanas, porque desta vez a lição está nos ataques dos *Yóopinai*.

2.5. As outras doenças da Pamáali

A Pamáali não se constitui em local somente para as doenças que descrevi até agora, cujas formas de manifestação são singulares, mas também alberga doenças que são corriqueiras e sobre as quais todos têm conhecimento razoável. Seu Alberto, um benzedor de Jandú Cachoeira, comunidade do médio Içana próxima a Pamáali, contou-me de dois casos que atendeu a respeito das outras doenças, uma era, segundo ele,

decorrente de sopro, *hiwiatti*, que não tinha relação nenhuma com os Tuyuca e outra com os *Yóopinai*, mas que não era igual as que até agora eu descrevi.

O primeiro caso relatado foi o de uma menina que estava padecendo de uma menstruação excessiva e, por isso, levada a ele para benzimento. O segundo caso é o de um menino que começou a apresentar caroços (tumores) pelo corpo, no qual também foi feito um benzimento e foi igualmente curado. Nota-se que tanto uma doença quanto a outra não representava um quadro atípico, pois foram identificadas rapidamente, tratadas e curadas.

Os dois casos representam duas doenças distintas na taxonomia nativa, pois as etiologias (que remetem a uma ordem cosmológica) das doenças são díspares, em comum elas guardam o fato de que ambos os doentes adquiriram sua condição na Pamáali. No primeiro caso, a aluna, foi vítima de *hiwiatti*, traduzida para o português como sopro, esta espécie de encantamento do mal, manejado principalmente por benzedores, mas também possível para as demais pessoas, que, se conhecedoras de alguns sopros, podem utilizá-los contra os seus desafetos. O segundo caso foi doença de *Yóopinai*, que por serem donos de vários recursos da natureza, como as frutas, podem lançá-las contra os humanos e que ao tocar o corpo produzem tumores (GARNELO, 2001)

Esses adoecimentos são eventos do cotidiano de todos os Baniwa; qualquer um está vulnerável às doenças de *Yóopinai* ou às de sopro. Ocorre, porém, que frequência dessas doenças na Pamáali parece ser atipicamente maior, quando comparada com a das comunidades onde esses jovens moram. Os dados produzidos até o momento sugerem que a escola é um terreno fértil para doenças que são de diferentes tipos e não só para as doenças “estranhas”, como qualificaram os assessores pedagógicos, não indígenas. As

mesmas questões já elencadas acima surgem novamente, mas agora em um plano mais amplo e que abrange adoecimentos corriqueiros.

Estive recentemente na Pamáali, após o trabalho de campo, em um período sem as aulas regulares da escola, acompanhando um curso de formação de agentes indígenas de saúde. Nesta oportunidade, saltou aos olhos, não só meus, mas de toda a equipe de professores, as muitas queixas de adoecimentos, bem maior nesta etapa do curso, do que em outras deste mesmo curso para estas mesmas pessoas, mas ministrado em outro lugar. Eram dores de cabeça, estômagos, inchaços e infortúnios, como pequenos acidentes em um jogo de futebol ou um simples tropeço, que também eram alocados na mesma chave de doenças causadas por *Yóopinai*.

2.6. A Pamáali como campo fértil para doenças

É possível vislumbrar algumas respostas retomando os dois casos relatados pelo benzedor de Jandú Cachoeira. No primeiro houve um diagnóstico de doença causada por sopro que nos aponta para uma tensão social. A categoria '*hiwiatti*' acena para a produção de doenças que ocorrem em um contexto de relações sociais tensas, o motivo pelo qual alguém faz sopro ou encomenda-o a um especialista costuma ser inveja, rivalidade e vingança (GARNELO, 2001). O eventual acontecimento, ou a suspeita, de doenças decorrentes deste processo na Pamáali é explicada pelos Baniwa a partir da subversão do ideal consanguíneo, ao reunir na escola afins potenciais, fazendo conviver cotidianamente em um espaço comum pessoas de diferentes fratrias e sibs que são, em uma taxonomia social nativa, diferentes '*gentes*' (GRUPIONI, 2009). Elas até podem ter entre si relações de aliança, mas há no horizonte uma desconfiança ou mesmo rivalidade aberta em um ciclo de reciprocidades que variam entre positiva e negativa.

Conviver com uma pessoa de outra fratria, o afim potencial, é conviver com a alteridade, o que é, em si, perigoso. A convivência com o ‘outro’ na escola é intensa, e não se trata mais de uma convivência com lugares marcados e condutas bem delimitadas, a exemplo, do que ocorrem nas reuniões ou festas interfrátricas, mas trata-se da convivência cotidiana, que em geral, é reservada aos consangüíneos. Os alunos passam a dormir e a comer juntos, entre cunhados, em um mesmo espaço, que sinaliza uma potencial indiferenciação, pois onde um Walipere mora, dorme e come é comumente distinto e separado de onde um Dzawinai mora, dorme e come. Neste contexto, a desconfiança a respeito do ‘outro’ social sempre gera suspeitas e qualquer manifestação de adoecimento pode ser atribuída a um sopro lançado por um ‘outro’, afim.

No segundo caso, o diagnóstico identifica tumores pelo corpo provocados por frutinhas lançadas pelos *Yóopinai*, acenando para uma relação que não se dá entre humanos somente, mas entre estes e os não-humanos, protótipos da afinidade. O que parece, neste caso, estar em risco é também uma indiferenciação, mas agora com os outros afins, não-humanos, os *Yóopinai*. Veremos adiante, nos capítulos 3 e 4, que o modo como as ações dos *Yóopinai* transformam-se em doenças nos humanos configura uma janela teórica interessante, de onde podemos observar as concepções Baniwa subjacentes ao adoecimento.

Retornando aos casos relatados pelo benzedor de Jandú Cachoeira, as duas doenças, distintas entre si do ponto de vista taxonômico, possuem, contudo, um ponto importante em comum: ambas são consequência da convivência com o perigo, próprio da alteridade. No primeiro caso a doença por sopro é decorrente da convivência com os afins humanos, em um contexto interfrátrico, e no segundo caso é convivência com os não-humanos, os *Yóopinai*, que produzem doenças para os Baniwa. As relações sociais

com a alteridade são, portanto, a principal fonte de doenças, e esta constitui um primeiro passo para entendermos a explicação Baniwa a respeito das doenças.

2.7. Estranhamentos Baniwa da doença. Notas sobre uma taxonomia ameríndia

Como vimos neste capítulo, a doença na escola Pamáali, provocou nas pessoas uma espécie de estranhamento, o que nos indica que ela em algum nível é novidade para os Baniwa. No entanto, isso não significa que este mesmo fenômeno seja completamente desconhecido e incomum - devemos redimensionar a idéia de novidade, pois em mundo altamente transformativo, como o ameríndio, novidades são uma constante e, portanto, não são exatamente novas. O que quero chamar atenção é para a perplexidade que demonstram diante de algo que, até o momento, encontra-se sem solução e que por isso mesmo permanece sempre aberta as possibilidades explicativas.

Após o trabalho de campo na EIBC Pamáali, em São Gabriel da Cachoeira, ao encontrar alguns baniwas que sabiam da minha pesquisa, estes me perguntavam se eu tinha descoberto o porquê das doenças. Não acho que eles acreditassem de fato que eu fosse descobrir algo sobre a causa das doenças, de qualquer forma parece que se interessavam em ter alguma contribuição, qualquer que fosse, mesmo de um “branco”, que sabe pouco sobre as doenças Baniwa. As doenças indígenas em geral, e baniwa em particular, se inserem sempre em um cenário que admite múltiplas explicações. Os diagnósticos não são postulações fechadas, pois sempre abertos a novas interpretações, o que possibilita que ouçam interessados até mesmo o que os brancos têm a dizer sobre doenças, mesmo a que eles saibam que somente eles darão conta.

De modo geral só se sabe se um diagnóstico é preciso (termo que deve ser tomado relativamente), quando a solução é alcançada, o que mesmo assim não oferece garantias definitivas. Sobre isso Gallois (1991, p. 182) aponta, entre os Amapari, para

“a constante atualização dos diagnósticos, segundo a evolução da doença e inclusive após a sua resolução – pela cura ou pela morte – em função de interesses interpessoais”. Ou seja, o fato da doença não ter sido solucionada na Pamáali impõe que não se tem um diagnóstico mais definitivo, logo as pessoas continuam a se perguntar sobre o que é essa doença. A pergunta, na verdade, não é tanto sobre que é a doença, pois esta não parece constituir a principal preocupação, mas como ela foi causada, porque e quem a causou. Estas sim são questões caras aos Baniwa do médio Içana ao pensarem sobre as doenças da EIBC.

Uma doença tão persistente, como ocorre na Pamáali, que acomete tantas pessoas e faz pairar uma espécie de fantasma que ronda a escola, acentua um quadro que já é caracterizado por múltiplas explicações, e transforma os eventos de adoecimento na EIBC, de algum modo, em algo incompreendido, quase inusitado. O que não significa que os Baniwa não saibam a seu respeito. Eles, e principalmente os velhos benzedores, identificam as causas e conseguem descrever todo o processo deste adoecimento, no entanto, isso não tem sido suficiente para solucionar a questão.

O estranhamento Baniwa frente às doenças não se direciona tão somente as questões elencadas a pouco, mas também para uma contradição taxonômica. Quando perguntei as pessoas se elas já tinham visto essa doença em suas comunidades, elas foram contundentes em dizer que não. Isso de certa forma era a mim intrigante, pois os sintomas a que pude assistir nas manifestações da doença na Pamáali são comuns a outros quadros de adoecimento relatados tanto na literatura quanto nas entrevistas e conversas que tive entre os Baniwa.

Notei, então, o que já foi descrito aqui, eles sabem o que causa a doença, e têm uma clara idéia dos responsáveis, isto é, de quem as provocou, e por meio de que processos isso tudo aconteceu, indicando ainda o que pode ou não agravar o quadro;

mas ao mesmo tempo eles se referem a esta doença como algo em aberto e em uma espécie de mistério, pois nunca haviam visto em outro lugar, afinal é, como dizem, uma “doença da escola”. Em suma, chamava-me a atenção o fato de que eles sabiam descrever todo o processo de adoecimento e mesmo assim dizer que nunca tinham visto a doença.

Passei a entender que o estranhamento não era tanto com relação aos sintomas ou a doença em sua manifestação, mas ao fato de que os sintomas colocavam para eles uma contradição aparente do ponto de vista taxonômico. Ocorre que o tipo de sintoma não corresponde, ao que todos entendem no senso comum, com o agente causador da doença, segundo o entendimento dos benzedores e pajés: aos *Yóopinai*. Parece que é neste ponto que reside um dos estranhamentos Baniwa frente a estas doenças. Os sintomas que eles assistem na escola, para esta doença, são típicos de venenos, e até admissíveis para sopro, mas não para *Yóopinai*.

A doença que os *Yóopinai* causam, de modo geral, no entender dos alunos, professores e pais, costuma assumir a forma de dores, principalmente nas articulações, e tumores, mas nunca um quadro complexo como o que se configurou na escola. Apesar desta contradição, do ponto de vista da classificação, esta não parece ser ainda uma grande angústia; é um estranhamento comedido. A aflição está antes na falta de resolução para o problema e no temor de que um dia a doença resulte em morte. Devemos ter cautela com a idéia de um paradoxo taxonômico, pois eles não mostram levar tão a sério as convenções tal como nós, ocidentais modernos, levamos.

A doença que ocorre na Pamáali, como já ficou evidente, é referida durante todo o texto, assim, genericamente; esse, no entanto, não é um recurso proposital meu, mas reflexo da falta de um termo específico em Baniwa que a designe. Esta não parece ser uma necessidade urgente. Esta pretensa lacuna classificatória deve ser analisada com

cautela, pois não significa que este grupo não possua uma classificação sobre os seus quadros de adoecimentos, pelo contrário. Garnelo (2001) organizou um manual de doenças Baniwa demonstrando a existência de uma extensa e complexa classificação, mas que não segue os nossos modelos taxonômicos. A ausência de uma classificação específica para a doença na Pamáali aponta não só para os problemas de utilizar a categoria de doença nestes contextos para denominar certos fenômenos e experiências, mas para outra relação que eles estabelecem com as classificações, dado que estão menos aferrados que nós àquilo que convencionaliza as experiências. Seria equivocado apontar, assim, uma fragilidade taxonômica

Estas tradições, como diz Wagner (2010), possuem uma forma de ação que se constitui na aventura contínua de imprevisão do mundo, no qual o espaço deixado para as convenções é diferente daquele espaço que nós destinamos. Não podemos achar que a relação deles com as classificações seja a mesma que nós estabelecemos o que, por sua vez, não significa que não classifiquem.

Capítulo 3

Os ataques dos *Yóopinai*



Encontro de um humano com um *yóopinai*, em sua forma de um velho *ialanawi* em seu mundo.

Desenho produzido por alunos da escola Pamáali em atividade da disciplina ministrada pelo professor Juvêncio Cardozo

Este capítulo pretende ir dos *Yóopinai* aos seus ataques, primeiro, fazendo um breve esboço de reflexões indicativas, ainda preliminarmente, da natureza desses seres que, configurados em uma categoria complexa, comportam diferentes significados, importantes para o entendimento das doenças na escola Pamáali. E, segundo, tomando como foco de análise, seus ataques, ou seja, as doenças em sua manifestação, consequência da ação destes seres.

A este respeito descreverei casos de ataques dos *Yóopinai* que eu mesmo observei em trabalho de campo. A partir destas observações analisarei os cuidados exigidos pelo ataques, bem como a mobilização a sua volta, entre aqueles que assistem a pessoa doente. Ademais, farei relações com os sintomas, fazendo ver os significados circulados nestes eventos. Para tanto, trarei à tona, a descrição dos alunos sobre estas experiências, deixando claro um ponto de vista deles e explicando, assim, as doenças resultado da interação com os *Yóopinai*.

3.1. Os *Yóopinai*

Os *Yóopinai* devem, antes de eu descrever seus ataques, ser objeto de análise, isso porque, como já ficou evidente, eles se relacionam de modo importante com as doenças que ocorrem na escola Pamáali, fornecendo, em parte, seu nexos explicativo. A categoria ‘*yóopinai*’ comporta mais de um sentido que será problematizado neste ponto do trabalho. A complexidade destes seres me leva a esboçar algumas reflexões minhas, na tentativa de entendê-los, e também algumas das reflexões que os Baniwa fizeram com o mesmo intuito. Longe de estas idéias esgotarem o entendimento sobre esses seres e as relações que eles ativam, espero levantar questões para as quais eu não encontrei fôlego, nesta pesquisa, para seguir mais adiante. De qualquer forma, é importante marcar que o entendimento sobre os *Yóopinai* é iluminado de maneira importante pela idéias desenvolvidas por Fausto (2008) a respeito de donos e maestria na Amazônia.

Apesar de aos *Yóopinai* serem atribuída grande parte da causalidade das doenças que acometem alunos e alunas da EIBC, e também a outras doenças que atingem aos Baniwa cotidianamente, estes seres não são, somente, agentes patogênicos ou a causa para determinados eventos de adoecimento. É preciso entender o que ou quem são eles; descortinando, assim, um mundo que se oculta por detrás desta denominação genérica. Os *Yóopinai*, com inicial grafada em maiúscula, obliteram os *yóopinai*, com inicial minúscula. Ou seja, há uma série de diferenciações internas ao coletivo dos seres *Yóopinai* que só se tornam evidentes ao compreendermos a sociologia dos *Yóopinai*. *Komalhiwheri*, por exemplo, é nome do chefe *yóopinai*, dono da maloca que se localiza sob a escola Pamáali.

Segundo Henri Ramirez (2001), ‘*yóopi*’ é louco, e este vocábulo quando relacionado com a partícula coletivizadora ‘*nai*’ resulta na palavra ‘*Yóopinai*’, cuja tradução seria algo como, o coletivo dos loucos, ou simplesmente, “os Loucos”. Segundo os Baniwa, esta “loucura”, *yóopi*, relaciona-se a uma potencialidade agressiva que deve ser domada, pois alterna intenções inofensivas e inconsequentes, com outras hostis e destrutivas nas interações desses seres com os humanos, gerando uma inconstância que inspira desconfiança e temor. Diz-se, por exemplo, *yoópika ienepétti*, a criança é louca. Esta dedução lingüística e sua semântica, no entanto, revela pouco sobre do estatuto ontológico destes seres, por isso, quero antes, por meio deste recurso, chamar atenção para o “*nai*” do que para o “*yóopi*”.

Esta partícula coletivizadora, como sugere seu predicado, cria o sentido de um coletivo, assim como em *Ialanawinai*, os Brancos; *Wakuenai*, os que falam nossa língua; *Kophenai*, os Peixes, *Itsirinai*, os animais e, portanto, os *Yóopinai*. Por baixo de todas as categorias elencadas, há uma série de diferenciações, os Peixes, por exemplo, são diferentes, com esporão ou sem esporão, com escama ou lisos, em tamanhos que

diferem e, enfim, possuem espécies distintas; os Animais diferenciam-se, do mesmo modo, em diferentes espécies, carregando consigo distintas características; os Brancos, não diferentemente, distinguem-se também, entre pesquisadores, patrões e agentes do estado (enfermeiros, ONGs, FUNAI); os *Wakuenai*, ou os Baniwa, se diferenciam nas fratrias, Dzawinai, Hohodene e Walipere Dakenai, e sibs diversos; e o mesmo ocorre para os *Yóopinai*. *Yóopinai* é, assim, uma categoria genérica que encobre um coletivo (social) de seres que não são humanos.

O fato, porém, deles não serem humanos em sua forma corporal - o que não coloca em questão a condição humana essencial e inerente a todos os seres animado - não explica muito sobre eles mesmos, pois não são somente eles que não o são, pelo contrário, todos os seres - e existem muitos - não o são, com exceção dos próprios humanos que assumiram esta forma externa propriamente. Isto é, a categoria de não-humanos é a generalização de um conjunto de seres diferenciados, na qual os *Yóopinai* são uma especificação. Estes que, por sua vez, se diferenciam também, demonstrando pessoas/*yóopinai* e não somente uma categoria abstrata *Yóopinai*. Assim, a dicotomia humanos/não-humanos falha por não ser intransitável ou intransponível, como as doenças na escola atesta; e, demonstra um rendimento limitado ao encobrir diferenciações internas às categorias amplas.

Se parece óbvio que os humanos, do ponto de vista Baniwa, se diferenciam entre eles mesmos e outros povos indígenas; não parece ser tão evidente que o mesmo seja pensado para os não-humanos. As diferenciações dos não-humanos e dos *yóopinai*, são de acesso mais difícil do que as diferenciações do mundo humano ou dos animais e peixes. De qualquer forma, informam-nos os benzedores Baniwa, estes seres possuem formas definidas, ainda que, em seus mundos, se vejam como seres humanos.

Os benzedores e pajés são as pessoas que, no mundo Baniwa, têm conhecimento sobre este domínio; eles são capazes de descrever o (ou os) mundos normalmente não visível(eis) aos olhos humanos comuns. E eles podem nomear todos os lugares onde há malocas de *yóopinai*, identificando seus chefes e alguns de seus principais servos, como fez o senhor Alberto para mim ao apontar *Komalhiwheri* e seus irmãos como o dono da Pamáali. Para os especialistas Baniwa este saber é imprescindível, pois durante o benzimento eles precisam nomear todos os lugares de *yóopinai*, reconhecendo particularmente os chefes que emergem como personalidades singulares; desses, alguns são identificados como donos das malocas dos animais.

Wright (1993) e Hill (1984) ao analisarem os ritos de nascimento chamados de *kalidzamai*, entre os *Hohodene*, no Brasil e os *Wakuenai*³⁷, na Venezuela, respectivamente, informam sobre a importância de recitar, nesses ritos, os nomes dos espíritos poderosos que podem atacar os recém-nascidos - muitos dos quais são *yóopinai*, ainda que nem todos o sejam - e locais sagrados em uma sequência precisa, ordenada segundo a hierarquia de poder e de periculosidade dos primeiros e a disposição geográfica dos segundos (Garnelo *et al.*, 2010). A necessidade de conhecer, com minúcias, o panteão dos espíritos poderosos – e perigosos – é que torna os detentores desses saberes mítico-rituais os mais abalizados para o conhecimento detalhado do mundo dos *yóopinai*, pois estes estão entre os espíritos mais importantes no cosmos Baniwa, seja por sua capacidade de gerar quanto de tirar vida de humanos e de animais e plantas.

Ainda que este conhecimento não seja exclusivo aos especialistas, mas hoje parece haver certas lacunas no aprendizado detalhado sobre informações importantes na

³⁷ *Wakuenai* é uma categoria designadora daquelas pessoas que falam a língua Baniwa, ou seja, “os que falam nossa língua”, mas também é utilizado como uma autodenominação por este povo em terras venezuelanas. São Baniwa no Brasil, Coripaco na Colômbia e Wakuenai na Venezuela.

caracterização dos seres que povoam o cosmos baniwa; sobre a localização dos lugares perigosos, como as principais malocas dos *yóopinai*; e os cuidados tradicionais, tal como benzimentos e tratamentos com plantas da tradição herbalista Baniwa.

O maior acervo de conhecimento sistemático sobre o assunto está nos “benzedores” que são os “os donos dos cânticos” e que estes velhos representam hoje, de algum modo, a memória e o conhecimento específico do grupo sobre essa temática, detendo a base epistemológica dos pensamentos e práticas nesta cultura. Tal situação faz com que o conhecimento a respeito dos *yóopinai* não seja exclusivo dos especialistas por restrições rituais, mas por circunstâncias históricas, religiosas e do contato interétnico, que terminou por se circunscrever, pelo menos no âmbito das práticas de cura, a eles.

Assim, é importante apontar que os limites na compreensão do que sejam estes seres não-humanos, como os *yóopinai*, não parte somente dos Brancos - principalmente daquela categoria que reúne os pesquisadores, e mais especificamente os antropólogos -, mas também se estendem à muitos Baniwa, particularmente entre as gerações mais jovens. Obviamente a incompreensão deles é diferente da minha. Sobre essas indagações, em uma conversa com alguns professores da Pamáali, seguiu-se o seguinte diálogo:

Alfredo: Faz tempo João, eu fiquei pensando assim, exatamente nisso, falando em *yóopinai*, o que é mesmo *yóopinai*? Essa é a pergunta que eu faço pra mim mesmo, o que é *yóopinai*, porque o que os velhos falam: pedra é *yóopinai*, árvore é *yóopinai*, peixe é *yóopinai*, animal é *yóopinai*, fruta é *yóopinai*, igarapé é *yóopinai*, borboleta é *yóopinai*, todos os tipos de fruta são *yóopinai*. Então, fiquei pensando [será que] nós também, para os animais e os vegetais, somos *yóopinai*? Essa monografia que eu queria fazer; eu estou fazendo licenciatura na UFAM [A Universidade Federal do Amazonas, oferece um curso de licenciatura indígena na cidade de São Gabriel da Cachoeira] e eu queria fazer minha monografia exatamente nisso. Eu quero entender o que é *yóopinai*, porque que a gente chama árvore de *yóopinai*, pedra de *yóopinai* e peixe de *yóopinai*; cobra é *yóopinai*, lagarta é *yóopinai*, borboleta é *yóopinai*, caranã é *yóopinai*... Eu queria entender isso. Nós também, para os animais e vegetais, nós somos *yóopinai*? Por exemplo, só pra você entender: Vou dar exemplo de um cachorro, um cachorro recém

criado, recém formado; ele começa de caçar, caçou, matou o primeiro animal dele, então, se uma pessoa, principalmente a menina menstruada comer aquele caça dele, a primeira caça dele, aquela mulher se tornou *yóopinai* para o cachorro? Estragou, e ele não vai caçar mais? Vai caçar, na verdade, só que vai passar um bom tempo ainda pra se recuperar do estrago feito. E se uma mulher menstruada ou grávida comer aquele animal, o primeiro animal que ele matou na vida dele, aquela mulher se tornou *yóopinai* para o cachorro? Ele vai ficar fraco, não vai querer ir com o dono, não vai caçar; vai se tornar preguiçoso, vai deitar somente ao redor do fogão, do fogo, lá que vai ficar a cama dele. Então, aquela mulher se tornou *yóopinai* pra ele? Outra coisa, quando armadilha, por exemplo, armadilha cacuri [Armadilha para peixes]. Quando cacuri é novo, recém construído, acontece a mesma coisa: se uma mulher menstruada ou uma mulher grávida, comeu aquele primeiro peixe do cacuri, o cacuri vai parar de pegar os peixes, porque a mulher virou *yóopinai* pra cacuri. O cacuri vai ficar *panema*, entendeu? Vai entrar aquele *Mamaiaku*, aquele barrigudo, peixe barrigudo e alguns Poraquê, arraia e só [Peixes sem valor para os Baniwa]. A gente chama isso de *kanupa*. Aquela pessoa se tornou *yóopinai* pra cacuri, assim como pra cachorro. Então, isso é filosofia. [Se seguem vários comentários entre os professores confabulando sobre o que foi dito, testando certo consenso e aceitando o que foi dito e, após uns segundos, dão voz novamente a Alfredo]. A própria farinha, se você tomou um copo de farinha num lugar distante sem lavar a boca, tomou xibé, mastigou e de repente você... [Paulo complementa dizendo: “vai ficar com dor de dente”]. Não sei o que aconteceu, essa comida se tornou *yóopinai* para você, vai ficar com dor de dente.

Abílio: Mesmo tendo dentes saudáveis. Ou, pode ser não simplesmente a dor, mas também pode chover, dá trovão e a pessoa pode se perder também no mato, então, tem muitas coisas ali.

[...]

Alfredo: Por exemplo, você é pessoa que sai e pega muitas peixes, ou você é bom atirador, de brincadeira você pode atirar, mas você matou, matou, aí que acontece. Os velhos diziam assim: - não deixem que as meninas batam nos braços de vocês, por exemplo, principalmente nesta parte aqui [indicando a parte superior do braço, quase no ombro], se a menina chega e bate. Pá! Isso não pode, [porque] pode estragar você e você ficar *panema* de atirar [nas caçadas]. Nesse momento a menina se tornou *yóopinai* para você. Estragou. Para a espingarda acontece a mesma coisa, até para a espingarda que não tem nada a ver com *yóopinai*, até espingarda pode ser estragada. O que eu faço para entender isso? Eu acho... pra mim... vem na minha cabeça... O que eu quero descobrir, como eu te falei, é isso. Será que nesse momento a gente se tornou *yóopinai* para certas coisas? Eu já to com quase meio ano pensando nisso.

[...]

Alfredo: Então, os pajés falam assim João, falava, que tudo o que vemos na natureza, como diz a ciência mesmo, são seres vivos; eles são vivos. Então, eles conversam entre eles. Então, eles se sentem como nós, seres humanos, nos sentimos. Uma formiguinha, desse tamanhinho, a gente vê ela bem pequenininha, mas pra eles, eles não são pequenos, eles são os seres que nem como nós; eles tem sua organização e tudo... geral. Como gente mesmo. Então, as árvores são a mesma coisa. Então, as pedras, elas também são vivas. Então, se, por exemplo, o Arcindo sonhou mal, principalmente a regra que a gente segue aqui, se o Arcindo sonhou mal, transou com uma mulher à noite [Refere-se a intercuro sexual que ocorre nos sonhos, “que são realidade”], ele não pode se aproximar das pedras, porque de repente depois desse sonho a pedra pode fazer mal pra ele, porque pedras são vivas, são gentes como nós. Mas pra nós aqui, assim, no nosso olhar eles são pedras que

não se mexem, que não fazem nada, mas pra elas não. As pedras se sentem vivas.

Armino: Se você sai pra mata, é capaz que você se perde, devido que você sonhou isso, aí acontece essas coisas...

Alfredo: Os velhos falam que mulher de noite [uma referências aos sonhos eróticos que podem produzir o estado *khéewi*] são mais gostosas que seres humanos mesmo [risos].

Surgem desta “filosofia” uma série de questões no intuito de tentar dar conta deste complexo conceito: *yóopinai*. Em um primeiro momento, somos tentados a tomar por este termo uma categoria de seres ontologicamente definidos, dada a facilidade de entendermos os *Yóopinai* nesses termos. Não é que não o sejam, mas a reflexão dos professores suscita que esta categoria designa mais que seres exclusivamente. Sobre isso, Fausto (2008) ao comparar inúmeros casos etnográficos na Amazônia alerta que:

Antes de mais nada, é preciso deslocar a ênfase da categoria ontológica para a relação que ela implica. Mais do que explorar o conceito de dono-mestre na Amazônia, trata-se de analisar um esquema relacional que se aplica a inúmeros contextos (p. 332).

Levando em conta a consideração do autor, é possível verificar a ênfase relacional que a categoria *yóopinai* comporta. Em uma conversa com Juvêncio Cardozo, ele ao me explicar as doenças e aos *Yóopinai*, fez uma comparação com os vírus de computadores transmitidos via internet. Ele diz que quando os Brancos percebem que seu computador foi infectado por um vírus, eles diagnosticam dizendo “meu computador está com vírus”, com isso, Juvêncio diz, “não se tenta descobrir quem o enviou”. Ele apontava, assim, para o fato de que vírus são, na verdade, *softwares* produzidos por uma pessoa com a finalidade de prejudicar outras. É como se os vírus tivessem vida própria, mas desmascarando este artifício simbólico, disse-me Juvêncio, “o culpado não foi o vírus em si, mas a pessoa que o enviou”. A mensagem que eu entendia era a indicação dele de que o vírus em si não era autônomo, pois dependente do seu dono conferir vida a ele. Nesse sentido, Juvêncio prossegue seu raciocínio, os *Yóopinai* não são tão diferentes; quando alguém fica doente, descartadas as outras

possibilidades como veneno e sopro, diz-se que é doença de *yóopinai*, pois se sabe que pertence a um domínio não-humano.

É por isso que quando alguém sente uma dor suspeita, não se vai atrás para saber que tipo de ser (não-humano) causou esta doença, aciona-se simplesmente a categoria genérica de *yóopinai*, o que significa que foi algum *yóopinai* em específico, mas que não se sabe qual necessariamente qual é; assim como não se sabe quem enviou os vírus de computador. Geralmente os *Yóopinai* causam dores, tumores e coceiras e não o que ocorre na Pamáali; ali parece ocorrer uma manifestação incomum da doença causada por estes seres. Diante destas questões, se é *yóopinai* em relação a alguma coisa ou a alguém.

As características dos *Yoopinai* como seres em interação com os humanos e com outros seres do cosmos gera, dentre outras características, certo grau de diferenciação entre eles. Alguns têm nome, poderes e habilidades específicos e aparências diferenciadas (apesar de seu caráter eminentemente lábil, como é típico dos seres mitológicos), como é o caso do *yóopinai Komalhiwheri* que assume a aparência de um homem branco idoso. Tais características os aproximam dos chamados “donos” ou “mestres” estudados por Fausto, que são pessoas não humanas diferenciadas.

Fausto (2008) desenvolve a categoria de donos e maestria, para ele, esta “categoria e seus recíprocos designam um modo generalizado de relação, que é constituinte da socialidade amazônica e caracteriza interações entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não-humanos e entre pessoas e coisas (p. 329).”, mas não somente isso, a idéia de “donos” remete a pessoas magnificadas, seres singulares que contêm em si uma pluralidade.

O vírus é um *software*, ativado por pessoas, geralmente *hackers*, especialistas em programação de computadores e linguagens da informática; de modo semelhante os chefes *yóopinai*, donos de uma maestria sobre os animais, acionam seus protegidos e liderados, fazendo com que eles provoquem coceiras e tumores nas pessoas, como no das borboletas e mariposas que causam problemas desse tipo nos humanos e, por isso, são pensadas como *yóopinai*. Porém, o caso na Pamáli é diferente, pois são os próprios chefes *yóopinai* (*Komalhiwheri*, esposa e seus irmãos) que atacam as alunas, e nenhum animal a seu comando. Não à toa, as doenças na escola são de uma manifestação diferente em comparação com aquelas atribuídas a estes seres no cotidiano Baniwa.

Com estas questões ficamos diante uma categoria *yóopinai* que é relacional, designadora de determinados tipos de relações, entre pessoas de diferentes domínios e que denota, antes de uma categoria ontológica determinada, relações estabelecidas entre mundos distintos, aproximando perspectivas de maneira inadequada e perigosa. Mergulhando nestas questões, retomo as reflexões de Alfredo: se todos os seres são vivos, ou seja, são pessoas humanas, capazes de ter um ponto de vista e atuar no seu mundo do mesmo modo que nós atuamos, e se os não-humanos (pensemos por um momento nesta categoria de modo abstrato e relacional sem incorrer a entes e ontologias específicas) são *yóopinai* para nós, nós, os humanos, somos também *yóopinai* para eles. Logo, *yóopinai* está nomeando um conjunto determinado de relações entre determinadas pessoas (humanas e não-humanas) e não, somente, uma categoria ontológica.

As pessoas deste mundo não-humano podem em determinadas circunstâncias cruzar seu mundo com o nosso, humano. Estes cruzamentos os fazem se tornarem *yóopinai* para os humanos, e, provavelmente, o reverso também é verdadeiro. Nesta lógica os alunos e professores da escola Pamáli estão sendo *yóopinai* para *Komalhiwheri* e sua família, e as doenças que as alunas sentem é a tentativa destes,

através de seus pajés e/ou benzedores, de se livrarem dos *yóopinai* deles, os alunos e professores. Em contrapartida, os humanos utilizam também pajés, orações e benzimentos, de tal modo que eles, os *yóopinai*, se sentem agredidos e talvez estejam também adoecendo em seu mundo.

Em uma conversa com Alfredo, durante a noite, na sala da administração da escola, conversávamos sob a luz de uma lâmpada suspensa que iluminava o local, ele, então, conjecturando possibilidades para entender e explicar os *yóopinai* apontou para a lâmpada, perguntando-me: - “você está vendo estes bichinhos em volta da luz?”. E, então, passou sua mão espantando-os. - Quem sabe, disse ele, esses seres no mundo deles não se vêem como gente? E, quando eu passo a mão neles, como fiz agora, eu não estou sendo *yóopinai* para eles, na verdade, eles nem sabem o que aconteceu, mas sentem que estão sendo atacados. Sobre esses cruzamentos e os *yóopinai* como categoria relacional, senhor Alberto diz:

Para os animais nós somos os inimigos de verdade. Então, nós somos os *yóopinai* para eles. Como falei ontem, ou não sei se foi hoje de manhã. Tudo o que a gente pode enxergar no mundo é *yóopinai*. Mas na verdade não sabemos nomear todos os tipos de *yóopinai* que existem. Como no caso de carapanã, ele é *yóopinai* para nós.

Ele prossegue seu raciocínio, falando sobre os animais como inimigos e, nesse sentido, como *yóopinai* para os humanos:

Então, como os animais são nossos inimigos, matamos eles para o nosso consumo. Mas... como a onça pintada. Ela tenta também matar a gente. Quando uma pessoa não sabe se cuidar logo vai ser devorado pela onça, porque nós somos inimigos. Já ouvi muitos comentários de que várias pessoas foram devoradas pela onça, principalmente no rio Ayari. Porque dizem que quando a onça se encontra com uma pessoa, fica aquela rivalidade de quem sai ganhando. Às vezes é a pessoa e outras é a onça. Como falei anteriormente, isso acontece porque somos inimigos dos animais.

Este último relato é interessante para entender a associação e a indistinção que os Baniwa fazem entre os termos *itsirinai* e *yóopinai*, ou seja, os animais e os *yóopinai*. Durante todo o meu trabalho de campo notei que eles utilizavam estes termos como

sinônimos, alternando-os indefinidamente, diziam assim, “*ipana yóopinai*” e “*ipana itsirinai*”, para se referirem a exatamente o mesmo lugar, a “casa dos *yóopinai*” que é a “casa dos animais”. Esta aproximação faz sentido, se compreendermos que sendo os *Yóopinai* os donos dos animais são eles também, em certa medida, animais; uma categoria hierarquicamente maior que o comum dos outros animais que são caça dos humanos.

Disto podemos entender que há uma identificação entre o dono dos animais, que no caso Baniwa é também o chefe *yóopinai*, e os animais. No entanto, esta identificação não delinea uma igualdade ou semelhança, ao contrário, como diz o autor, esta relação é marcada pela a assimetria. Afinal, aponta Fausto (2008, p. 333), “um dos traços importantes da relação é a assimetria: os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução, mobilidade. A assimetria implica não só controle, mas cuidado.”. É possível apontar mais, pois parece evidente que esta assimetria se objetiva também em outra espécie de diferenciação, entre os donos, chefes *yóopinai*, e os animais. Sobre isso, diz Fausto:

Essa topologia envolve também um jogo entre singularidade e pluralidade: o dono é uma singularidade plural, contendo em si, como um corpo ou uma maloca, outras singularidades. O mestre é, assim, a forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros. É nesse sentido que o chefe é um dono (2008, p. 334).

Esta consideração leva à idéia do autor de que o dono representa o modelo da pessoa magnificada capaz de ação eficaz sobre o mundo, principalmente sobre aqueles que estão sob seu domínio, interferindo, por este recurso, sobre os outros mundos, por exemplo, o dos humanos. Ao mesmo tempo em que esta noção leva uma diferenciação entre os donos e os animais, marcada por uma assimetria, favorável aos primeiros; ela delinea uma indiferenciação, de modo que os donos ou chefes *yóopinai* são também

animais, contendo-os em si. É nesse sentido que o benzedor Alberto indica que na verdade esses chefes *yóopinai*, os donos das malocas dos animais, são animais também.

Os que são *yóopinai* hoje possuíam, em um mundo primordial, uma forma proto-humana, ou seja, eram potencialmente humanos. No entanto, Ñapirikoli os mandou para o mundo subterrâneo, onde assumiram formas de diferentes animais como, por exemplo: onça, a exemplo de *Biñole*, do tamanduá grande, que responde ao nome *Ttaro* e do boto, cujo nome é *Amana* (este chefe-dono, porém foram enviados para o mundo das águas). Todos estes seres, nomeados a mim pelo senhor Alberto, são chefes *yóopinai* e também dono dos animais. Estes que estão submetidos a chefia de outra categoria de seres, os *Awakarona*, os quais, por sua vez, tem como dono maior, *Kowai*, o filho de Ñapirikoli. A estrutura hierárquica deste seres, de acordo com o senhor Alberto, ficaria assim esquematizada:

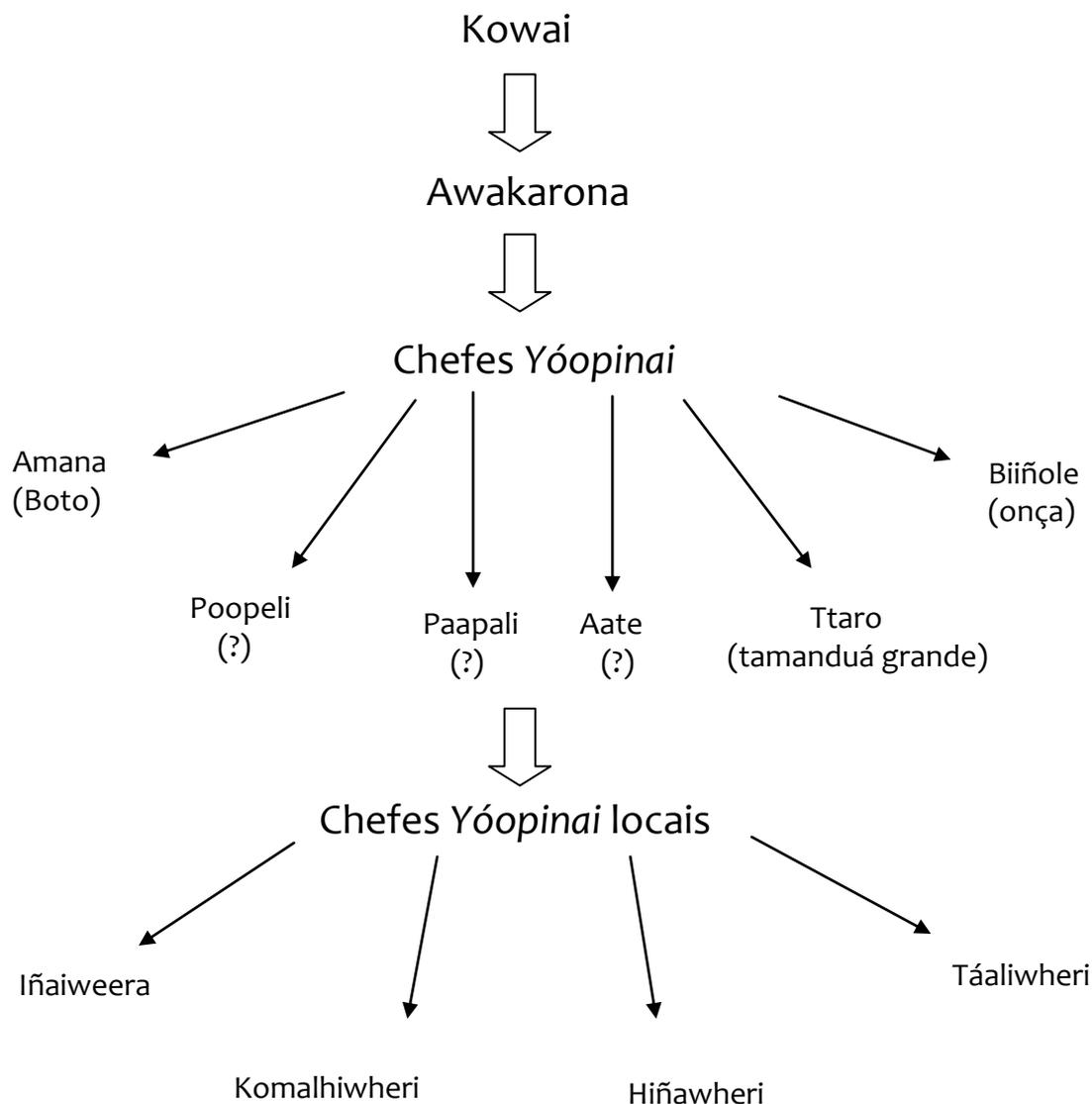


Figura 5 - Hierarquia *Yóopinai*

Estes donos, apesar de animais, não são como os outros animais e, portanto, se localizam no mundo que não é este onde estão os humanos e os animais de caça, sobre os quais exercem maestria. Eles são animais, mas animais de um estatuto diferenciado, não são, por exemplo, caçáveis, configurando-se em algo que a literatura etnológica considera como espíritos. Para iluminar estas questões, no intuito de compreender os seres *yóopinai*, agora em sua perspectiva mais ontológica, basta retomar a noção de pessoa magnificada, descrita por Fausto, que aponta nela as relações de continente-conteúdo e singularidade-pluralidade. Nesse sentido ele diz:

A forma chefe-mestre, enquanto imagem singular de um coletivo, aplica-se também aos donos dos animais. O exemplo mais característico, pois expressa uma relação ecológica visível, é a figura do mestre dos pecaris. O mestre é aqui um chefe que contém um coletivo de porcos, tidos como seus filhos ou xerimbabos. Para que o mestre apareça como uma singularidade magnificada, o bando deve aparecer como uma coleção-anônima sem capacidade de ação própria. Daí porque afirmei alhures que o mestre representa a parte-jaguar, enquanto o bando representa a parte-caça, o aspecto passivo dos porcos. Na Amazônia, toda singularidade magnificada aparece aos olhos dos outros como um predador, comumente como um jaguar, uma anaconda ou uma harpia (2008, p.335)

Os *yóopinai* (os chefes) são animais-espíritos, que ao contrário dos mestres dos pecaris, não contém uma determinada espécie, somente, mas um domínio mais amplo. De qualquer forma as considerações do autor iluminam de maneira interessante a figura do chefe *yóopinai* como continente da parte-caça dos animais, e seu aspecto predador, na perspectivas dos outros seres, inclusive, dos humanos. Os animais assumem, por esta abordagem, um aspecto passivo, o que ganha contornos bem definidos, entre os Baniwa, se retomarmos a reflexão de Juvêncio e sua comparação com vírus informáticos.

Estes *yóopinai*, os chefes que são também donos, parecem ter uma raiz mítica determinada. De acordo com as narrativas, indiferenciados no mundo primordial, como todos os outros seres, já se apresentavam em sua forma prototípica com uma periculosidade potencial. Eles foram, por este motivo, rebaixados ao mundo subterrâneo e, portanto, diferenciados por Ñapirikoli como não-humanos, para que, separados em outra perspectiva/mundo, não ameaçassem seus netos, os *Walimanai*. Neste mundo, subterrâneo, estes seres ganharam uma perspectiva e, portanto, um domínio ontológico próprio, dominando aos animais - o que poderia ter acontecido com os humanos, caso Ñapirikoli não os tivesse diferenciado.

Neste âmbito, o bando de animais deve aparecer como uma coleção-anônima sem capacidade de ação própria e é, por isso, que os animais se tornam *yóopinai* para as pessoas humanas, pois sob o comando dos chefes, estes fazem mal aos humanos. Nesse sentido, podemos entender porque tudo e todos os animais são *yóopinai*, pois aqueles

que a serviço dos chefes fazem mal às pessoas humanas são denominados também como *yóopinai*. Os velhos baniwa, por exemplo, recomendam que as pessoas não deixem suas roupas estendidas durante a noite no varal, pois mariposas e borboletas pousam nelas, causando coceiras e, em alguns casos, tumores. É nesse sentido que estes animais são *yóopinai* - como tudo potencialmente é - para as pessoas, pois a serviço de seus chefes, causam mal as pessoas, ainda que elas, por si, não tinha esta intenção – ativando a categoria relacional.

Diante dessas questões, é possível pensar ‘*yóopinai*’ de duas formas diferentes: uma, ontologicamente definida, de relações que se objetificam nos chefes ou donos de maloca dos animais, algo como ‘animais-espíritos’, como é definido na literatura etnológica ou, como aponta Fausto (2008), pessoas magnificadas, que contém em si uma pluralidade e configurando neste ínterim uma singularidade; e outra, na esteira das reflexões de Juvêncio, Alfredo e o senhor Alberto, uma categoria relacional que articula e nomeia um conjunto de relações problemáticas entre diferentes pessoas (humanos, animais, plantas, espíritos, artefatos) e domínios, indicadora de um processo que cruza mundos que idealmente não devem incorrer a uma sobreposição, sendo mais do que uma simples força agressora. As relações não apenas têm o estatuto do ser, como gozam de uma condição ontológica, e os seres, portanto, são relações e as relações, por sua vez, são seres.

Retomando o esquema hierárquico descrita acima pelo senhor Alberto, ficamos diante de aspectos que não foram explorados com maiores detalhes e que também não serão aqui, dado os limites temporais da pesquisa de campo. As lacunas apontam para a noção de uma hierarquia que permeia estes seres e chefes especificados neste ponto do trabalho.

Desenvolvi até o momento idéias e noções sobre os chefes *yóopinai* intermediários, estes parecem ser o melhor exemplo das pessoas magnificadas do bando animal que está sob seu domínio, onde a maestria se faz mais presente. No entanto, com este enfoque, criaram-se lacunas de informação a respeito dos *Awakarona* e o *Kowai*, que são os chefes dos chefes; assim como, sobre os chefes locais, hierarquia mais baixa entre os chefes *yóopinai*. Esta última categoria de chefes é bastante importante para o entendimento dos ataques, cujas descrições se seguem, pois a eles são atribuídas as doenças.

Esta noção de ‘chefes *yóopinai* locais’ diferencia-se em grau da noção mais ampla de ‘chefes *yóopinai*’, representados por *Biiñole* e companhia. Apesar dos primeiros serem donos dos animais também, eles são, para utilizar os termos de Fausto, menos magnificadas que os segundos. Eles seguem uma lógica mais humana, constituindo famílias reconhecidas pelos especialistas e apontadas de maneira mais tangível enquanto pessoas. Não é a toa que na Pamáali, me indicou o senhor Alberto, moram o irmão maior *Komalhiwheri* e os irmãos menores, *Kalaphiwheri* e *Nheepakhawheri* – eles é que atacam os alunos e alunas da EIBC. Nesse sentido, o senhor Alberto, descreveu vários lugares do rio Içana, em seu curso médio, onde estes ‘chefes *yóopinai* locais’ se localizam. Esta territorialização foi, a meu pedido, representada graficamente por Genivaldo, aluno da escola Pamáali, que consta nos anexos, vide o anexo 1. Garnelo *et al* (2010, p.09) já apontou esta territorialização *yóopinai* análoga à humana:

[...] o território Baniwa é objeto de um minucioso mapeamento, no qual os acidentes geográficos são reconhecidos, nomeados e simbolizados, sendo correlacionados com eventos míticos que explicam a origem e formas de organização da sociedade tanto da sociedade *Yoópinai* quanto da sociedade Baniwa, e com a produção de doenças tradicionais. Essa geografia mítica também expressa a espacialização das malocas dos *Yóopinai*, que gozam de uma estrutura hierárquica de parentesco similar à dos Baniwa.

Todos estes aspectos a respeito dos *Yóopinai* ganham vida nas doenças que acometem as alunas da escola Pamáali. Descritos como ataques, pois é disso que trata estes eventos, veremos a seguir casos de adoecimentos decorrentes da ação destes seres.

3.2. Ataques dos *Yóopinai*: os casos

3.2.1. Primeiro caso³⁸, 04/05/11: Simone

Eram por volta de dez horas da noite quando Paulo, pela janela do meu quarto, chamou-me anunciando que uma das meninas estava sendo atacada pela doença. Seguimos, então, em passos corridos, na direção do alojamento feminino que ficava bem próximo da casa onde eu estava; do caminho já era possível notar uma movimentação intensa de pessoas que entravam e saiam do local. Ao entrar no alojamento, uma casa grande dividida em dois cômodos por uma parede, vejo primeiro uma aglomeração de pessoas em estado de preocupação e, depois, o alvo dos olhares: a aluna deitada em rede. contei, neste momento, entre quinze e vinte pessoas; dois professores, e o restante, alunos que a observavam atentos, a alguma distância. Imediatamente à rede havia um grupo menor, cinco alunos e uma aluna da turma da menina doente, que a continham e lhe prestavam os cuidados possíveis.

A cena era forte, a menina se contorcia, debatendo-se como quem precisasse em um único golpe despejar todo o seu tormento, e expressando, mesmo a um primeiro olhar, evidente sofrimento. Ela fazia movimentos que pareciam pretender o desprendimento daqueles que a seguravam, mas era mais que isso, pois esses movimentos, como definiram para mim os alunos e professores da escola, eram de um “se quebrar”. E esta era literalmente a sensação que a observação do ataque provocava,

³⁸É importante ressaltar que a indicação de “primeiro caso”, “segundo caso” e assim sucessivamente, neste capítulo, captura o meu ponto de vista, não se tratando de qualquer outra referência, portanto, “primeiro caso” foi o primeiro caso que eu observei no período em que estive na escola durante trabalho de campo.

pois a aluna contraía pés e cabeça contra a rede, erguendo, por contrapeso, peito e tronco para cima, o que gerava em seus colegas uma necessidade imperativa de dominá-la, abafando tal movimento, principalmente, a partir de seu ponto central: a região peitoral no início do esterno.

Cinco alunos, sempre os meninos, dedicavam-se a esta tarefa que exigia grande esforço físico, e, não à toa, revezavam-se constantemente durante o ataque. De modo geral, um dos alunos pressionava com uma das mãos espalmada a região da parte inferior do esterno e com a outra comprimia o ombro dela mais distante de si próprio, de modo que seu antebraço percorria todo o colo da aluna, imobilizando-a; na mesma linha, mas no lado oposto da rede, outra pessoa segurava uma das mãos da aluna, em uma atitude que combinava contenção, acalento e prontidão para refrear os movimentos que ela poderia, a qualquer instante, fazer com a cabeça. Os outros três alunos se dividiam, segurando as pernas, indo das coxas aos pés; estes precisavam, assim como os outros, de força, mas de menos *expertise* no cuidado exigido para imobilizar o tronco e cabeça. Todos esses cuidados eram realizados enquanto um grupo maior observava o desenrolar do ataque.

Nestes primeiros momentos do ataque os alunos mostravam-se preocupados, mas talvez por estarem acostumados com o evento, conversavam uns com os outros descontraidamente e, os mais novos soltavam, por vezes, risadas zombeteiras; os professores, por outro lado, observam a tudo em tom circunspecto; e um dos colaboradores, também Baniwa, a serviço na escola há pouco tempo e que nunca tinha visto a um destes ataques, observava a doente aparentando certo espanto e curiosidade.

O ataque não era um fluxo contínuo de movimentos abruptos, como os descritos a pouco, mas entrecortados, de modo que Simone, em alguns momentos, parecia

tomada pela calma e, então, movia sutilmente as mãos em círculos, olhando seus pulsos para, em seguida, de olhos fechados, buscar a mão de um dos colegas que a cercava e segurá-la delicadamente. Mas em um estalo, sem explicação aparente, voltava subitamente a contrair todo o seu corpo, agitando as pernas com força, inclinando seu tronco novamente e lançando o pescoço para a fora da rede, reiniciando o que parecia uma luta. Esses rompantes persistiram ciclicamente durante todo o ataque que durou um total três horas, noite adentro.

Na primeira hora do ataque ouvi Simone chamar, em português, pela mãe como quem pedisse socorro, esta foi a única palavra falada até então, entre os seus choros. Após a primeira hora, passou a expressar-se somente em Baniwa, chamava insistentemente por sua amiga Amanda, de quem pedia água. Os meninos e meninas, cuidadores³⁹, aproveitavam o pedido de água para lhe dar medicamentos. Isso porque, em momentos de intervalo entre os movimentos de contorção, era possível oferecer o remédio, entretanto, ela repelia, não porque o fizesse deliberadamente, mas por falta de interação com este mundo. O pedido de água era a oportunidade para administrar os medicamentos em forma líquida.

Inicialmente, o medicamento utilizado foi um antiácido (Mylanta Plus) na forma de um líquido branco que tinha como intuito, segundo os cuidadores, aliviar a dor do estômago referida por ela em vários momentos. Eles utilizavam também gel de cânfora e algodão embebido em álcool que passavam com frequência na região do início do

³⁹ O termo *cuidadores* não é uma categoria nativa; estou chamando por este termo aquelas pessoas que prestavam cuidados à jovem durante o ataque. Isso remete aos meninos que faziam a contenção e as meninas que arrumavam o cabelo da Simone, limpavam o suor de sua testa, medicavam-na, abanavam-na ou simplesmente acompanhavam mais de perto o desenvolvimento do ataque, mantendo-se em prontidão para qualquer e eventual suporte. Essa divisão de gênero, no entanto, não era estanque; os meninos muitas vezes também abanavam, medicavam e acalentavam a doente. Somente a contenção era uma responsabilidade exclusiva dos homens, por motivos que não se restringem à força física exigida, mas porque as meninas não acompanhavam integralmente o ataque. Elas entravam e saíam o tempo todo do alojamento, para evitar uma espécie de contágio da doença que detalharei adiante.

esterno, indo da barriga ao peito; complementarmente comprimiam com a mão, suave, mas firmemente, esta mesma região. No decorrer da noite estes medicamentos e técnicas foram sendo articulados com os remédios tradicionais que no início não haviam lançado mão.

Por volta de meia noite, já completava-se neste momento quase duas horas de ataque, Berta e Amanda saíram pela porta de trás do alojamento que dá acesso à mata; logo depois voltaram com uma panela contendo um líquido branco ralo, parecido com o antiácido administrado a pouco, despejaram-no em uma cuia e o deram a Simone. Tendo ela aceitado o líquido, Berta saiu novamente, sozinha desta vez, voltando não com um remédio já preparado, mas com uma raiz. Em sua volta, um dos meninos disse: -“olha a doutora!”. Ela soltou uma risada discreta e sem se abalar prosseguiu em sua ação. Cortou a raiz em fatias, pilando-a em seguida; o procedimento fez liberar um sumo que resultou no remédio anteriormente ministrado, que foi dado mais uma vez a Simone. Disseram-me que esse era um remédio tradicional para a dor de estômago.

Aos poucos, os remédios de branco, administrados a ela no início do ataque, foram substituídos completamente pelos tradicionais. Um dos meninos que se dedicava à contenção da doente disse em determinado momento: - “agora traz o fumo”; ante esta observação outro jovem contrapôs, ironicamente: - “vai fazer benzimento, é?”. O fumo não apareceu e nenhum benzimento foi feito.

A esta altura da noite os professores já não estavam mais presentes, os primeiros a se retirarem; o número de pessoas havia se reduzido, restando somente os alunos mais próximos à doente. Vale ressaltar que as alunas não permaneciam, ao contrário dos meninos, o tempo todo ao lado da doente na rede. Algo as inquietava, fazendo com que entrassem e saíssem do alojamento o tempo todo. De modo geral, elas entraram,

prestaram algum cuidado específico, verificando o estado de Simone, e saíam novamente. Nida, a única das alunas que é uma mulher adulta demonstrou uma postura diferenciada, pareceu menos apreensiva em estar no alojamento, talvez por ser a única das alunas a nunca ter sido atacada; em outro momento ela explicou-me isso dizendo que não ficou doente ainda porque chegou à escola somente este ano. Marta que recentemente adoeceu não apareceu no local onde estava a jovem atacada e Berta, que foi atacada antes dela, apareceu, mas somente para fazer o remédio e depois não voltou mais.

No decorrer da noite, Simone passa a falar outras coisas que não somente “mãe” e “água”, segundo o que os alunos me traduziram à beira da rede, ela reclamou da dor e chamava por socorro; isso porque, segundo eles, naquele momento ela estava vendo um velho *ialanawi* (ou seja, um branco), tentando matá-la, que a amarrou nas pernas e mãos. É por isso, disseram eles, que ela fez aqueles movimentos de se contorcer e tenta sair correndo e era por isso também que em alguns momentos ficava absorta, observando seus pulsos.

Durante o ataque, quando ela caía em choro, seus colegas passavam a chamá-la pelo nome, como se tentassem fazê-la retornar. Uma espécie de temor vinha à tona nesses momentos. Nesse sentido observei, entre um rompante e outro, que a tal trégua podia ser um indicador de que os movimentos de agitação psicomotora ficariam muito mais graves, sugerindo que a ausência momentânea de agitação não era sinônimo de tranquilidade. Isso ficou ainda mais evidente quando os meninos e meninas passaram a monitorar esses momentos de “calma” com a verificação da presença de respiração. Diante da constatação de sua ausência, imediatamente anunciada em voz alta, gerou-se uma tensão persistente, ainda que não tenham ficado atônitos, pois todos pareciam saber o que fazer.

Em um desses desmaios um dos meninos alertou: - “ela faleceu”; logo alguém indicou a um deles para verificar se ela estava respirando, com a confirmação que não estava, uma das alunas passou a marcar no cronômetro do seu relógio de pulso três minutos, passando a acompanhar, atentamente, os minutos e segundos, enquanto os outros aferiam a respiração, na expectativa de que ela voltasse. Simone, como das outras vezes que se seguiram “voltou” antes do prazo estabelecido e, ao respirar novamente em compasso normal, seus colegas anunciaram que ela tinha voltado e suspenderam a contagem de tempo. Para o primeiro desmaio, me explicaram, eles deviam dar cinco minutos de prazo; para o segundo desmaio, estipulam três minutos; para o terceiro dois minutos e para o quarto e último, um minuto no máximo. Segundo um dos meninos, mais do que isso é perigoso demais e deve-se tentar intervir de algum modo para evitar o prolongamento do desmaio, embora não tenham me dito o que fariam caso ela não voltasse.

A última hora do ataque é a mais intensa, onde ela falava mais, e parecia estar retornando parcialmente a si e esboçando pela primeira vez na noite uma comunicação mais direta com as pessoas do alojamento; abria, às vezes, os olhos, que na primeira hora estavam sempre fechados. Após quase três horas de ataque, aproximadamente uma hora da manhã, Simone passou a reconhecer as pessoas, chamando seus colegas, um a um, pelo nome, o que significava um teste que ela lançava a si mesma. Ao passo que, os amigos, compreendendo o possível fim do ataque, pedem do mesmo modo para que ela nomeie mais uma vez a todos da sala, fazendo o mesmo teste. Ela, assim, lista os nomes e diz, “já estou melhor”. Soltam-na de imediato, deixando-a na rede sem qualquer contenção que antes era urgente, observam-na um pouco, um minuto talvez, ou nem isso, pegam suas coisas como lanternas, camisas, e outros pertences e deixam, exaustos, o alojamento feminino rumo aos seus próprios.

Ao sair do alojamento Ernesto e Djalma me acompanharam pelo caminho até pararmos em frente à casa onde eu estava hospedado; conversamos rapidamente, dado o horário tardio e o cansaço de todos. Ernesto, o que parecia mais versado nestas questões, explicou o caso da seguinte maneira: - “Isso é coisa de *yóopinai*; eles são espíritos maléficos e são os donos deste local”. Segundo ele, os *yóopinai* daqui devem se incomodar com o fato deles, alunos da escola, estarem andando para lá e para cá, fazendo roça, tirando palha de caranã, pescando e caçando. E conclui: - Aqui não é local em que se deveria fazer essas coisas.

Eu entendia, assim, que os *yóopinai* eram os donos, porque literalmente o território na foz do igarapé Pamáali é a maloca destes seres, em específico de *Komalhiwheri*. A escola, portanto, foi construída exatamente em cima da casa de *yóopinai*. Não se trata tanto da noção dos ‘chefes *yóopinai*’, pessoa magnificada, donos dos animais, mas dos ‘chefes *yóopinai* locais’. O relato de Ernesto remete-nos a noção de propriedade exclusiva de determinadas pessoas que estes chefes *yóopinai* menores, a exemplo de *Komalhiwheri* e seus irmãos, encarnam a respeito de um local específico, onde historicamente está sua maloca, e onde, sobrepondo domínios, foi construída a EIBC. As pessoas estão ficando doentes, ao que tudo indica, porque estão onde não deveriam estar; afinal, em cima da maloca dos *yóopinai* não é um lugar para os humanos estarem.

Os meninos me explicaram ainda que, antes dos ataques, a doença apresenta um quadro prodrômico. Simone, por exemplo, durante a atividade escolar da noite, neste mesmo dia, apresentou dor de cabeça e febre e que, com isso, já desconfiava do que estava por vir, mas a confirmação veio mesmo com a dor de estômago e ela, ao se sentir assim, comentou com alguns de seus colegas sobre seu estado. Com o decorrer da noite e o horário de dormir determinado pela escola, ela foi, como todos, ao alojamento e em

crescente mal-estar anunciou, para alguns, o que sentia, deitou-se na rede e o ataque iniciou-se.

No dia seguinte Simone passou o dia em seu alojamento se recuperando, enquanto todos os alunos e alunas participavam das atividades regulares da escola. Segundo o que ela relatou, a febre havia cedido, mas ainda sentia dores de cabeça, estômago e em todo o corpo, em um mal-estar generalizado. À noite, no entanto, já aparentava estar reabilitada, participando das atividades normalmente.

Segundo disseram os meninos, em entrevista, Simone foi nessa ocasião infectada através de Sônia, isso porque durante a doença - ou sonho que é como denominam este momento em que a pessoa está sendo atacada e vai até o mundo dos *yóopinai* - ela via Sônia querendo matá-la, indicativo do fato de ter sido ela a origem da sua infecção.

3.2.2. O segundo caso, 09/05/2011: Ana

Nos dias seguintes ao ataque em Simone iniciei minhas entrevistas e conversas com os alunos, o que ainda não tinha feito até então. O fato de eu ter acompanhado todo ataque junto aos alunos, independente dos professores estarem presentes ou não, promoveu uma abertura, que ainda não tinha se delineado, projetando a oportunidade para conversar com eles sobre o que tinha ocorrido naquela noite e, assim, para conversar sobre as experiências que eles vivenciavam na escola. Deixarei estas conversas para adiante, mas gostaria de destacar que a partir delas e das minhas observações na escola nos dias seguintes ao ataque em Simone, surgia em mim a intuição de que uma próxima aluna logo seria atacada e que provavelmente ela seria Ana.

Eu não estava ganhando quaisquer habilidades xamânicas, não era uma afetação neste sentido, a intuição decorria, muito provavelmente, da minha percepção de que

Ana estava mais preocupada e tensa do que de costume e do que as outras meninas. Paulo, dias depois, para outro caso, comentou uma impressão semelhante, dizendo que estava sentindo Marta estranha, prevendo que *Komalhiwheri* estava por atacá-la, o que depois se confirmou, tal como se confirmou para mim, pois Ana de fato adoeceu. Estávamos, eu e Paulo, atentos as relações entre os casos e ataques de *yóopinai*, conseguindo capturar uma lógica subjacente às suas manifestações, que até então aparentavam ser aleatórias.

Passei a notar, assim, não mais por uma questão de simples intuição, condições que criavam um quadro de vulnerabilidade ao ataque dos *yóopinai*, como, por exemplo, a menstruação. Esta constatação criava entendimentos sobre a lógica dos *Yóopinai*, fazendo ver que eles não atacam fortuitamente, havendo umnexo explicativo para sua manifestação. Segundo os alunos, professores e velhos benzedores, a menstruação cria visibilidade, pois comumente os humanos são invisíveis aos *Yóopinai*, assim como eles o são para os humanos. Porém, há certos estados, como a menstruação, que fazem a invisibilidade falhar. Um dos professores ao tentar me explicar esta noção, fez a seguinte comparação:- Se você está na mata à noite caçando e de repente com a lanterna foca um animal, ele ficará diante de você iluminado, contra um fundo escuro, a floresta; então você pode atirar nele, pois o está vendo bem. A mesma coisa é para os *Yóopinai*, disse ele; a pessoa menstruada fica como se estivesse sendo focada e, assim, vulnerável ao ataque. Esta noção de visibilidade/invisibilidade associada à menstruação é importante para entendermos o que está ocorrendo na escola, no entanto, essa explicação, dada desta maneira não revela muito sobre a complexidade que envolve estes estados de vulnerabilidade aos *yóopinai*, pois a menstruação pode criar um quadro de suscetibilidade que não se restringe à pessoa menstruada, mas também a outras, em uma espécie de contágio. A doença aqui não está afeta a um indivíduo somente.

Sendo assim, minhas “intuições” eram ainda mais amplas e não circunscritas à Ana, dado que se estendiam e alcançava as outras alunas também. Nos dias que seguiram ao ataque em Simone havia, entre as meninas, uma tensão, como se a doença fosse uma nuvem a pairar no ar da escola prenunciado que em uma delas pousaria. A exceção ficava com Nida e Norma; a primeira nunca adoeceu, mesmo porque, como ela me disse certa feita, este era o seu primeiro ano nesta escola; além do mais, parecia mais segura e despreocupada, talvez por ser a mais velha das alunas e mãe também. A segunda permaneceu aparentemente tranquila; ela é mãe também, mas ela, diferentemente de Nida, já havia adoecido em etapas anteriores. A despeito disso, todas pareciam atribuir aos ataques um caráter de inevitabilidade.

Simone, após a doença, passou a ser evitada pelas outras meninas, em um afastamento que depois demonstrou ser temporário; era como se ela pudesse irradiar algum tipo de contágio cujo funcionamento eu ainda não compreendia, mas que já mostrava relacionado à menstruação. A única exceção nesta sanção social foi Ana, o que evitou que Simone ficasse completamente só nestes dias. Mas, coincidência ou não, Ana foi a próxima aluna doente, atacada pelo velho *ialanawi*, *Komalhiwheri*.

O ataque em Ana foi, em quase tudo, parecido com o de Simone; no entanto, a gravidade da doença, como os próprios cuidadores expressaram, foi visivelmente menor. Os rompantes eram menores em quantidade e em força também. Ela pouco falou, a não ser “mãe” e “Amanda”, a amiga de quem Simone, doente, pedia água. Ela não teve as paradas respiratórias, ou desmaios. Talvez, por isso, a mobilização em torno desta crise tenha sido pequena, os meninos estavam em menor quantidade, mesmo porque, fazia-se necessária apenas uma quantidade reduzida de pessoas para segurá-la.

As meninas pouco ajudaram, ao contrário do que aconteceu com Simone, quando a presença das alunas se fez de maneira mais importante. As exceções foram Amanda e Simone, esta última em uma espécie de contra dom, uma vez que Ana foi a única das meninas, após o ataque, que se aproximou dela.

O ataque nela durou também cerca de 3 horas, ao longo da noite, cessando uma hora da manhã. Ela apresentou uma movimentação leve, se debatia como menos força do que Simone, mas de igual maneira se contorcia; no entanto, não apresentou as “paradas respiratórias” ou “desmaios”, o que é um indicador da menor gravidade do caso. Após o término do ataque teve, como Simone, uma recuperação imediata, “voltando logo”.

3.2.3. Terceiro ataque, 10/05/11, Simone:

No dia seguinte ao ataque em Ana, recebo a notícia de um dos professores da escola: - “Simone está de novo tendo aquela dor no estômago”. Fui imediatamente ao alojamento feminino, dada à hora, três horas da tarde, e o modo como me foi anunciado o evento, deduzi, no caminho, de que se tratava do quadro prodrômico que antecede ao ataque, mas não era. Ao entrar na casa onde ela estava, Simone apresentava os mesmo sintomas do primeiro caso aqui descrito. Se o professor entendia àquele fenômeno como uma dor, eu entendia, do meu ponto de vista, como a doença em si.

Chama à atenção, neste ponto, uma questão que já apontei anteriormente neste trabalho, que é modo como essas pessoas categorizam estas experiências, por exemplo, no primeiro caso, Paulo chamou de ‘ataque’, para o segundo denominaram de ‘dor do coração’ e, agora, para o terceiro caso era a ‘dor de estômago’. Não há, nesse sentido, uma convenção nominativa da experiência vivida, o fenômeno é nomeado em alguns momentos a partir do ponto de vista do *yóopinai*, ataque, e em outros, da perspectiva

dos sintomas, coração e estômago. O nosso termo doença, que estaria talvez entre o agente patogênico e os sintomas, é utilizado, mas não com o mesmo sentido do nosso conceito. Em termos aproximativos o significado Baniwa para doença seria dor/sintoma e, portanto, “doença do coração” é o mesmo que dizer “dor do coração”.

O ataque em Simone é, como disseram os meninos, sempre forte. Notava que a tal força do ataque estava além do verificável em movimentos feito pela doente, apesar de Simone ser mais forte fisicamente que as outras meninas, dando mais trabalho para ser contida. No entanto, o indicativo da força/gravidade do ataque era constatado principalmente em outros fatores, como o sofrimento expressado, no falar muito ou pouco e no que ela descreveria depois, sobre o que aconteceu durante o ataque, estes eram sinais de que ela tinha mergulhado mais fundo no mundo dos *yóopinai* da Pamáali.

Como da outra vez ela apresentava, em ciclos, rompantes que visavam se desprender da contenção que fazíamos, pois a esta altura eu já tinha sido incluído entre os cuidadores. Mas há de se registrar que ela lutava não contra a nossa contenção, mas contra outros seres em uma arena não visível aos nossos olhos. Era possível entender, mesmo porque os meninos explicavam-me, que esses movimentos tinham uma correspondência com o que estava acontecendo no mundo em que ela ia quando doente.

Nesse ataque notei que ela não foi tão medicada, seja com medicamentos caseiros ou os medicamentos de farmácia anteriormente usados (Cânfora e Mylanta Plus). Além do mais, as meninas não a acompanharam, com exceção de Ana que, completando o ciclo de dádivas a amparou. Esta assistência lhe pareceu especialmente custosa, não somente pelo fato de ter sido a única das meninas a permanecer no alojamento, concentrando funções que dividiria com as outras, se elas estivessem

presentes, mas também, e o que parece ser mais importante, era ela que na noite anterior estava doente.

Os movimentos do ataque exigiram dos meninos cuidadores bastante força física, alguns inclusive, desta vez, saíram arranhados e machucados pelos golpes recebidos. Eu notava algumas diferenças nos movimentos deste ataque em comparação ao primeiro que ela sofreu. Ela usava muito as mãos, tentava agarrar os cuidadores, segurando-os com força. Segundo os meninos isto acontece porque, cada vez que a pessoa fica doente e vai ao mundo dos seres *yóopinai*, ela vê coisas diferentes e vive-lá diferentes situações.

Dessa vez não ocorreu os desmaios, e como no outros dois casos que assisti, ela chamava por Amanda, insistentemente. Com quase três horas de ataque ela começou a abrir os olhos, a responder aos chamados dos que a circundavam, estabelecendo a travessia da volta, reconhecendo as pessoas do alojamento e, então, dizendo que estava melhor. Do mesmo modo que da primeira vez, todos suspenderam a contenção de imediato deixando-a na rede, em observação apenas por uma fração de minuto, quando, então, constando a recuperação saíram todos do alojamento. Ana, ao que parecia, menos angustiada com o fim do ataque, passou a cuidar dela, arrumando gentilmente o seu cabelo, limpando-lhe o suor do rosto. Simone em silêncio aceita os cuidados e, então, adormece.

3.2.4. Quarto ataque, 11/05/11, Marta:

Este era o primeiro ataque à Marta que eu acompanhei, a aluna que mencionei na introdução. E este era o terceiro dia seguido de ataques na escola, algo que parecia relativamente atípico para os alunos; segundo eles e os professores, na etapa passada a situação havia sido mais tranquila, e há mais de um ano que estes ataques não eram tão

frequentes. O ataque em Marta começou logo após o término da sessão do filme em torno de 21h30m, momento em que as atividades da escola terminam e todos já se preparavam para dormir.

Quando cheguei ao alojamento, ele estava bem movimentado, de um movimento parecido com o primeiro caso ocorrido com Simone. Havia muitos colegas, alguns professores e alguns dos outros funcionários da escola. No início era tudo muito parecido com o ambiente dos outros casos, marcado por uma descontração misturada com tensão, e protagonizado pela cena dela se contorcendo com força, não tanto quanto em Simone que é, como já mencionei, mais forte fisicamente. Mas Marta estufava a barriga e o peito, deixando o pescoço contraído. Chamava pela mãe em língua indígena, e também pedia para que a deixassem. Segundo o que me traduziram, ela estava se referindo aos “bichos” que subiam nela, isso no mundo de *Komalhiwheri* onde seu espírito-coração, explicaram-me, estava naquele momento de doença.

Aos poucos fui notando que este caso era mais sério que os outros. O ataque era mais grave por uma série de razões, mas a simples observação já dava condições para entender por que. Ela parecia sofrer mais, gritando e chorando mais que as outras duas alunas que adoeceram anteriormente, em uma angústia ainda mais evidente. Sua expressão era muito carregada de dor, além do que a primeira hora do ataque foi entrecortada por incontáveis desmaios, que diferentemente daqueles que aconteceram em Simone eram mais curtos, mas em compensação mais frequentes. Era algo em torno de 40 ou 50 segundos em que ela ficava sem respirar, imóvel, provocando apreensão em todos até que, então, esta parada respiratória era interrompida por uma contorção.

A impressão que eu tinha a respeito destas paradas respiratórias é que ela estava no mundo dos *yóopinai*, completamente mergulhada, sem pontos de contato com o

mundo humano, onde estávamos todos no alojamento. O retorno da respiração representava assim um alívio, mas apenas parcial, pois ela voltava destes mergulhos se contorcendo e “se quebrando” exigindo dos meninos mais força para contê-la. Era, portanto, um regresso incompleto, uma vez que com a respiração voltava também a demonstração de luta ainda no mundo dos *yóopinai* que não víamos e do qual tínhamos, somente, alguns vislumbres. Esses desmaios se repetiram por cerca de três horas, alternando por momentos mais ou menos frequentes.

O ambiente inicial - com muitas pessoas e de eventuais risos - transformou-se completamente, passando a ser mais grave e tenso do que nos outros casos. As pessoas estavam, mais preocupadas com Marta, contando com a presença dos professores que acompanharam a boa parte do ataque, o mesmo não ocorreu nas outras vezes. Eles cogitaram levá-la à sua comunidade, pois lá seguramente haveria um tratamento mais adequado, no entanto, ela já tinha nesta mesma etapa sido levada à sua casa. Como descrevi na introdução desta dissertação, ela foi trazida pelo barco que me levou para a escola.

Fugindo ao padrão dos três primeiros casos, os professores acompanharam o desenvolver da doença, e também as meninas, em número maior, participaram conjuntamente dos cuidados. Ainda que não fosse confortável para elas, a gravidade do caso parecia indicar que esta era uma indisposição a ser enfrentada. Berta, Simone, Ana, Carla e Norma acompanharam a todo o processo em uma espécie de revezamento, de modo que em nenhum momento todas estavam simultaneamente dentro do alojamento.

Berta, em determinado momento, preparou o mesmo remédio produzido para as outras meninas que adoeceram. Ela ficou boa parte do ataque, principalmente em seu início, mas sempre saindo e voltando, atuando mediante ações pontuais, como o preparo

de remédios. Ela não permaneceu de prontidão, ao contrário de Norma que passou a noite toda como cuidadora.

Norma é irmã de Marta, mas isso explica somente parcialmente a atenção dada. De acordo com as entrevistas dos alunos e alunas, Marta adoeceu através de Norma, em um apontamento que desenha uma rede comportamentos compensatórios, pois sendo Norma a responsável pela vulnerabilidade que permitiu o ataque do chefe *yóopinai* em Marta, ela deveria, como compensação, cuidá-la. Nota-se, a partir de então que há sempre nos ataques uma das meninas que fica mais próxima, prestando cuidados de modo mais contínuo. Assim como Ana cuidou de Simone e Simone de Ana e tal como elas duas sempre exigiam, quando doentes, a presença de Amanda.

O caso em Marta parecia mais grave não só pelo o que era observado, mas também por seu histórico, deixando a todos preocupados de que algo pior pudesse acontecer: a morte. Com Ana e Simone, os cuidadores e professores pareciam seguros de que tudo passaria em algumas horas e elas estariam recuperadas no dia seguinte, mas este mesmo prognóstico não era atribuído a Marta. Parecia que algo pior poderia acontecer a ela. Segundo as entrevistas, o último ataque a Marta, ainda nesta etapa, e que motivou seu deslocamento para sua comunidade de origem em busca da recuperação, havia começado por volta da meia noite, cessando uma hora depois; mas após algumas horas, por volta da 5h, ela voltou a apresentar sinais do ataque dos *yóopinai* que se estenderam por boa parte da manhã.

Paulo comentou comigo que Marta desde que voltou do tratamento feito em sua comunidade não parecia ter se recuperado de fato da doença. Se retomarmos a introdução e os comentários do avô da doente, ele dizia que ela ainda não tinha recobrado condições total de saúde, mas que iria para escola mesmo assim para não

perder mais aulas. A doença atingia a ela de uma maneira diferente, ou em um grau diferenciado.

O ataque, desta vez, disse-me Paulo, parecia ainda mais forte; notei que, de fato, ela falava muito e pedia para os bichos deixarem ela, para chamar seu irmão, para falar com seu avô, pois só ele poderia ouvir o que ela estava vendo. Dizia também que ela não melhoraria e outras coisas que não me traduziram porque, segundo Paulo, eles ainda não tinham certeza se poderiam me contar. Ela, de modo diferente das outras meninas, alternava momentos, durante o ataque, de interação com as pessoas do alojamento com outros em que esta comunicação não ocorria de modo algum.

A esta altura, eram apenas cinco pessoas, o que me incluía; eles estavam todos preocupados e, então, decidiram soprar cigarro benzido nela. O tabaco era do avô de Marta e Norma, ele o havia benzido e recomendado a ela que trouxesse a escola e usasse se preciso. Berta preparou o cigarro e Manuel pegou-o e, desajeitadamente, acendeu, passando a soprar sua fumaça em Marta, um dos outros meninos que observava o procedimento orientou que ele deveria soprar da cabeça em direção aos pés; sempre assim. Então, Manuel passa a soprar a fumaça por todo o corpo, seguindo esse movimento da cabeça aos pés. Em seguida ela diminuiu os movimentos em rede, dando uma trégua aos sintomas e aos cuidadores.

Após as três horas de ataque e do sopro de cigarro, Marta apresenta uma melhora em seu estado; já não gritava e chorava com o mesmo ardor, apenas algumas lamúrias e gemidos. A contenção, por exemplo, ainda era realizada, mas de maneira leve, a agitação não era mais a mesma do início da noite. Com mais uma hora de ataque, a contenção já não era necessária, o que representava um alívio para todos que cuidavam dela, evidentemente exaustos. A despeito disso a atenção continuava em alerta, pois

apesar de ela estar em aparente sono, apresentava espasmos que demonstravam aos que estavam no alojamento, velando-a, que seu estado ainda era o de doença.

Nos outros casos que observei, os alunos notavam precisamente o momento em que o ataque havia acabado, mas o mesmo não aconteceu com Marta. A volta do ataque parecia iminente, com riscos de recaída e, por isso, a vigília noite adentro era necessária. Por volta das 3 horas da manhã fui embora, os alunos me disseram que eu deveria ir, pois a doença já havia passado, mas eles, Paulo, Norma, Manuel e Mauricio continuaram no alojamento.

3.2.5. *Quinto ataque, 20/05/11, Marta:*

Paulo passou a acompanhar o caso de Marta de maneira mais próxima, monitorando a doença nela, os sintomas prévios, e conversando em um cuidado mais amplo, dando-lhe um suporte afetivo. Ela foi a única das alunas que não conversava comigo sobre a doença e nem sobre qualquer outro assunto; notando sua recusa em nenhum momento esbocei uma aproximação; mesmo assim, afim de evitar qualquer tentativa de aproximação, Marta pediu para Paulo me avisar de que ela não participaria das entrevistas e conversas que eu fazia com as outras meninas. Segundo ele, havia algum tipo de restrição geral em se falar com as pessoas sobre o que se via na maloca de *Komalhiwheri*, mas não somente isso. Havia também uma espécie de orientação dos *yóopinai* em contar, no caso dela, estas coisas para mim.

Após o último o ataque a escola ficou por uma semana sem que nenhuma das meninas apresentasse qualquer sinal da doença, quando então Marta começou a sentir algumas dores suspeitas. Sentindo que talvez fosse ser atacada ela conversou com Paulo que de imediato deu-lhe remédio para estômago, recomendando também que ela ficasse em repouso. Estes cuidados evitaram, aparentemente, o ataque que se anunciava, mas

passados dois dias destas prescrições, ela sai do repouso e passa a participar normalmente das atividades da escola, o que se mostrou inadequado. Sobre este rompimento da reclusão, os professores e os meninos disseram, que isso era tudo o que o *yóopinai* queria nesse momento; vê-la saindo de casa, trabalhando e circulando pela escola, e ficando, por isso, visível a ele e suscetível aos seus ataques. A desobediência juvenil e, em especial feminina, foi paga por Marta, na concepção Baniwa, pela moeda da doença.

Neste caso, o alojamento feminino tinha atipicamente poucas pessoas acompanhando a doente, mais precisamente três além de mim: Paulo, Manuel e Maurício. Ela, como em todos os casos que observei, se contorcia, em um “se quebrar”, estufando o peito e a parte superior do estômago e, então, Paulo dedicava-se a pressionar exatamente esta região - preocupação recorrente em todos os ataques. A compressão é feita de maneira firme e não somente quando o peito está estufado, mas também quando o corpo está relaxado em um estado que compreendi ser de falso repouso, que marca o ataque também.

Conversei com os alunos sobre o porquê desta pressão nesta região do esterno e início do estômago, todavia, eles não conseguiram explicar os motivos desta conduta, respondendo simplesmente que esta compressão aliviava a dor. Mas se a compreensão não tinha uma explicação elaborada, a dor, por sua vez, sim, segundo eles, é porque o velho *ialanawi*, o *Komalhiwheri*, gosta de atacar com uma lança justamente neste ponto, que é, no entendimento Baniwa, onde se alojam o coração e estômago.

Este segundo ataque em Marta teve contornos diferentes, não porque a doença em si manifestou-se diferentemente, mas pelas idéias que Paulo experimentou na condução dos cuidados. Ele anunciou para mim que desta vez faria uma experiência e

com este intuito, chamou menos gente para assistir à doente, somente aquelas pessoas que ele tinha certeza que não ficariam conversando e rindo muito durante o ataque. Nestas novas estratégias conduziu-se uma contenção tática, não tentando segurar Marta o tempo todo, deixando-a mais livre entre um rompante e outro. Essas novas atitudes tinham um objetivo de fazer com que o ataque fosse mais curto e, sobretudo, mais fraco, entretanto, estas metas não foram integralmente alcançadas.

Aos meus olhos, esses novos modos de cuidar e conter a doente produziram um resultado interessante, primeiro porque deixou Marta menos agitada exigindo menos dos cuidadores e exigindo menos dela própria, mas em compensação estes resultados não foram o suficiente para apontar que o ataque tenha sido, do ponto de vista Baniwa da doença, significativamente menos grave.

Os ataques acenam para uma espécie de correspondência entre o mundo humano e *yóopinai*, afinal, ela não atravessou definitivamente para este outro mundo, prova disso é que a contenção forte e firme produz na doente, que está na maloca dos *yóopinai*, a impressão de que ela deve usar mais força na luta e na fuga destes seres, de tal modo que o inverso pode ser verdadeiro também, como demonstrou a experiência de Paulo, pois com a diminuição da força da contenção ela lutou menos e sofreu, ao que parece, com menos intensidade também.

Paulo, disse-me justificando os novos cuidados, que as alunas quando estão doentes, “no sonho”, vêem muita gente e isso as deixa confusas, porque elas não reconhecem as pessoas todas e, assim, não sabem se são seus amigos ou não; se são humanos ou *yóopinai*. É com base nisso que ele achou que talvez ter menos gente na hora do ataque fosse uma boa estratégia, na tentativa de não confundi-la e de auxiliar no discernimento entre as pessoas de verdade, os humanos, e os *yóopinai* que são como

gente, mas não o são de verdade, a não ser para eles mesmos. De qualquer forma, Marta ganhou das poucas pessoas uma atenção mais cuidadosa do que antes, que era cuidadosa também, mas baseada principalmente na contenção e caracterizada pelo imprevisto de jovens pouco versados nestas ações de cuidado a doentes.

O ataque durou três horas como de costume para os casos em geral o que não inclui Marta, já que ela parece sofrer de um grau mais grave desta doença, de modo que foi possível observar um ataque mais leve que o anterior. Com duas horas de ataque Marta ergueu-se levemente da rede, onde estava deitada, e de olhos arregalados verifica o alojamento e o que estava ao seu redor. No entanto, a impressão é de que ela não via a nós e a este ambiente em específico, não esboçava nenhum reconhecimento das pessoas, olhando através das pessoas, sem reagir a qualquer estímulo. Até que em movimento suaves, mas aterrorizados, passa a olhar seus braços e mãos, principalmente na região dos pulsos e das articulações entre braço e antebraço; durante dois ou três minutos ela observou seus dois braços, espantada e absorta, ficando ofegante e murmurando, em gemidos que não pareciam tanto de dor, mas de terror. Paulo disse em um primeiro momento desta cena que ela estava vendo sangue, e passado um minuto mais ou menos ele olha pra mim e diz preocupado, “Acho que ela está delirando; ela não está nesse mundo”.

Na outra hora restante, ela teve três ou quatro rompantes fortes, poucos se comparado com o ataque nas outras meninas e mesmo nela no episódio anterior a este. Nesta última hora já a deixavam solta, contendo-a somente quando ameaçava algum movimento mais abrupto. Com três horas de ataque ela pede cobertor e, fica evidente que ela melhorou, era a primeira vez que se comunicava com seus cuidadores, reconhecendo a todos e a este mundo. Sua respiração voltou a ter um compasso normal, deixando de lado o ritmo ofegante que a acompanhava antes.

3.3. Pensando os casos

Estas descrições levantam tanto aspectos a serem problematizados quanto relações, que atravessam os cinco diferentes casos, a serem delineadas. Para além de se configurarem como episódios isolados, os ataques nas diferentes alunas se inserem em uma rede em que, por exemplo, um caso das pistas sobre a próxima pessoa que irá adoecer e, portanto, sua análise não pode ser de outra maneira conduzida, a não ser concatenando claramente o que até agora esteve apenas insinuado pela descrição.

3.3.1. Os sintomas

Do ponto de vista dos sintomas é possível delinear a respeito destes casos um padrão sintomático que começa por um quadro prodrômico, passa pelos sintomas descritos nos ataques e termina na recuperação da pessoa atacada, quando ela, sinaliza sua reabilitação para os colegas pelo reconhecimento das pessoas a sua volta.

Segundo os alunos, as pessoas antes de adoecerem têm um **presságio**, podendo ver determinados tipos de pássaros, lagartos ou vultos; nesse sentido, há vários relatos que apontam para diferentes formas que o espectro assume, em alguns casos é um velho *ialanawi*; em outros casos, homens e mulheres não identificados podem ser vistos; ou ainda, parentes e pessoas conhecidas. De modo geral, estes vultos aparecem e somem e quando isso ocorre, os alunos começam a sentir dores no coração, no estômago e na cabeça, “fraqueza” e sabem, por esses sinais, que a doença vai atacar. Ressalve-se que os termos traduzidos do baniwa para o português como “dor no coração” e “dor no estômago” não tem equivalência com o sentido atribuído a eles pela biomedicina.

Sobre isso, Charles, um dos alunos que adoeceu em etapas anteriores, contou-me em entrevista que:

Eu senti dor no coração e meu corpo foi ficando fraco, senti também dor na cabeça. Mas era principalmente no coração que foi ficando devagar. A dor de repente foi aumentando mais e mais, até ficar grande mesmo. Foi neste

momento que eu deitei na minha rede, já não estava agüentado mais. Nesse momento que fiquei muito doente eu via aquelas mulheradas assim. Que era *yóopinai*; não sei o que assim, era *yóopinai* mesmo.

O ataque dos *yóopinai* se estabelece em uma ascendente sinalizada por sintomas que culminam no que, muitas vezes, os alunos, professores e velhos denominam de **desmaio**. Com este sintoma, os que adoeceram, dizem não sentir mais nada em seus corpos, indicando, por sua vez, que foram, naquele momento, para o mundo dos *yóopinai*. O desmaio é um desligar-se deste mundo para ligar-se em outro - em uma viagem não desejada - a maloca destes seres. Trata-se de uma troca de perspectiva temporária e incompleta, no primeiro sentido, porque sempre voltam ao deixarem de estar doentes e, segundo, pois ainda que estejam neste domínio vendo o mundo e a si mesmos como os *yóopinai* o vêem e se vêem, o que acena para uma transformação real; os alunos sabem, este não é o mundo deles. É isso, ao que tudo indica, que garante o retorno à condição humana verdadeira. Em entrevista com os alunos, eles falam sobre a morte enquanto potência aludida pelos ataques dos *yóopinai* na escola Pamáali:

Manuel: Se caso elas contarem em detalhe tudo o que acontece, a pessoa pode passar certo risco de morte, de tirar a pessoa do mundo e levá-la para o seu mundo.

Djalma: Isso é verdade.

Ernesto: Quando essas informações forem reveladas por alguém, esse alguém poderá ser morto pelo *yóopinai* e ser levado para o seu mundo de *yóopinai*. É por isso que as meninas costumam de desmaiar na hora de ataque. Porque dizem que naquele momento, o *yóopinai* está levando o paciente para o seu mundo.

A morte é assim a troca de perspectiva, completa e definitiva, pois ser levado para o mundo *yóopinai* é deixar permanentemente de ser humano “no mundo verdadeiro”, o de sua família e parentes. Esta noção contrapõe a ideia da doença em grau, pois troca de perspectiva, neste caso, é incompleta e temporária. Por isso, a ideia de uma viagem para definir estes processos é interessante também, na medida em que se demonstra não haver uma transformação total, mas apenas parcial e temporalmente limitada pela doença. De qualquer forma, a possibilidade de morte, levantada neste

ponto, assinala que a pessoa ao sair de um domínio, cai necessariamente em outro, acenando para um desligamento relativo (e relacional), e por isso transformativo, que descarta a idéia de extinção ontológica, paradigma da nossa ciência biológica.

Senhor Roberto, velho conhecedor da comunidade de Juivitera, referiu-se certa vez a doença como aquela “do desmaio”, demonstrando a importância deste sintoma para definir o adoecimento em questão. Do ponto de vista do doente em relação ao seu corpo no mundo humano, não senti-lo é uma característica importante, nos fazendo entender com mais precisão este sintoma. Os seguintes depoimentos registrados em uma assembléia e a partir de um aluno entrevistado podem ser interessantes:

Cléber relatou que a sua doença iniciou as 17h30min, depois do jantar, quando adoeceu não viu nada, não sentiu como as meninas. Mas também não sentiu quando os colegas pegavam nele, não sentia o corpo. “A gente adoece e nem sente quando os outros vêm nos pegar” (ACEP, Relatório, 2005).

Clarissa disse que no dia que estava assistindo filme saiu para o refeitório e sentiu como se alguém andasse atrás dela, aí viu alguém um rapaz ou uma sombra e ficou sem ação e assustada, daí em diante não sentiu mais o corpo: “- Não senti mais nada”. “Essa doença é como se fosse uma brincadeira”. Suas colegas contaram que ela gritava muito. Sentiu dor de estômago, cabeça e de coração (ACEP, Relatório, 2005).

Simone: - No momento em que o ataque começa, dizem que começam a ter sono e dormem, no desmaio. Então é por isso que não sentem nada o que acontece naquele momento de ataque.

Simone, em uma entrevista concedida a mim, demonstra que os sintomas relatados por Cléber e Clarissa, alunos que adoeceram em 2004 e 2005, persistem até hoje seguindo as mesmas características. A respeito do conteúdo dos depoimentos, Cléber explica que aquele corpo na rede, não é mais capaz de sentir, por exemplo, os toques de seus amigos contendo-o. No caso de Clarissa, além dos presságios em forma de vultos, temos acesso a uma referência ao momento em que o corpo deixa de captar os estímulos deste mundo, em um desligamento, que é o início da doença. Mas o registro é mais interessante por demonstrar a dupla face deste fenômeno, ao acenar para a

existência de dois pontos de vistas diferentes para a mesma experiência. De um lado, a doente menciona uma situação em que ela não sente mais o corpo; e do outro, os colegas observam os gritos e queixas, justamente neste momento de uma mencionada agnosia total.

É importante apontar que o desmaio sinaliza não um fim, um desligamento total; o desmaio não é a suspensão temporária da consciência e da vida, mas uma passagem, pois o corpo deixa de sentir os estímulos do mundo humano, para senti-los em outro; não significa, portanto, que não se sinta mais nada, mas deixa-se de sentir em um domínio para se sentir em outro. Não à toa, a doente grita e chora de uma dor que sente de fato, no mundo que não é o seu (ou ainda não)⁴⁰, mas dos seres *yóopinai*. Deste modo, este desmaio não demonstra uma falha no fluxo contínuo da existência pessoal, tal como os comas médicos, em um período de inconsciência no qual a vida estava suspensa. Trata-se da interrupção de um tipo específico de existência, a humana, e é somente nesse sentido que este ataque é uma falha, pois se continua existindo, mas por algum momento, em outra perspectiva e outro corpo. É um desvio e não um vácuo existencial.

Em um primeiro momento poderíamos fazer uma correspondência entre os desmaios, quando não se sente mais nada, e um estado de inconsciência, que significa a perda das faculdades mentais capazes de discernir e reconhecer a realidade. No entanto, esta noção de inconsciência parece ser pouco adequada para definir o que é o desmaio baniwa, pois a “consciência” (a alma) está intacta, é certo que em outro mundo, o que não é desejado e nem percebido como normal, mas viva e íntegra, em plena posse de suas capacidades. O que está ameaçado é o corpo, que não sente mais nada, nesse sentido, é corpo que está temporariamente suspenso de suas disposições normais.

⁴⁰ A idéia de um “ou ainda não” é uma referência a uma potencial troca de perspectiva definitiva, pois mesmo que nesta escola nenhuma morte tenha sido registrada este é um risco presente.

Portanto, o estado provocado pela doença não se trata de inconsciência da mente, mas de uma inconsciência do corpo verdadeiro, em sua forma humana, capaz de identificá-lo com sua família e parentes – o corpo é assim o idioma identificador da perspectiva ao qual pertence idealmente.

A despeito disso, ocorre que a inconsciência não é do corpo genérico, mas de um corpo específico, pois a troca de perspectiva implica necessariamente na consciência de outro corpo, o que, por sua vez, sugere a existência potencial múltipla de corpos, pois como disse a pouco, só se sai de um domínio para se cair em outro. Esta noção deve ser colocada diante da teoria que Viveiros de Castro (1996) há “uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável (1996, p. 117).”

Com estas viagens dos alunos à maloca dos *yóopinai*, não perdem sua condição humana, enquanto alma, mas perdem momentaneamente sua condição humana enquanto corpo, pois ir para o mundo dos *yóopinai*, é ter trocado de “roupa” que como aponta o autor, é trocável. Não se descartou, no entanto, o corpo humano e é por isso que os alunos passam, de algum modo, a ter dois corpos, um no mundo dos *yóopinai*, quando doentes e que nestas situações desejam descartar; e outro na rede, no mundo humano, que está inconsciente e lutam para retomar, vestindo-o novamente. Sobre esta duplicidade, Simone, ao relatar um de seus ataques, do ponto de vista de doente, fala de seu regresso, ou seja, de quando está voltando do mundo dos *yóopinai*:

Quando entrei no alojamento, voltei novamente ao mundo real e dormi, só acordei às nove horas. A minha alma tinha saído do meu corpo. Quando a minha alma saiu do meu corpo, falei porque vocês estão me segurando? Mas ninguém me respondia. Vi que estava em dois corpos.

Ao dizer que via as pessoas segurando seu corpo, ela estava fazendo uma referência à contenção que os cuidadores, seus colegas, faziam no momento do seu

ataque. Esta visão deu a Simone um entendimento sobre os dois corpos que tinha e seu estado doentio. Não era sua alma ejetada que observava o seu corpo doente na rede, em uma dissociação entre alma e corpo, mas que, naquele momento, ela tinha dois corpos, um, acordado, assistindo ao outro, adormecido. A alma é dissociável do corpo (humano, animal ou *yóopinai*), mas não de um corpo. Tal fenômeno relatado por Simone parece ser decorrente do fato que a alma carrega sempre consigo um corpo. Viveiros de Castro ao discorrer sobre esta questão exemplifica da seguinte maneira estes conceitos:

Assim, por exemplo, o conceito piro [tomemos piro por indígena] de corpo pode não estar, tal o nosso, na alma, isto é, na 'mente', sob o modo de uma representação de um corpo fora dela; ele pode estar, ao contrário, inscrito *no próprio corpo* como perspectiva. Não, então, o conceito como representação de um corpo extraconceitual, mas o corpo como perspectiva interna do conceito: o corpo como implicado no conceito de perspectiva. (Viveiros de Castro, 2002, p. 140).

Se aceitarmos este argumento de que o corpo oferece a perspectiva e um domínio ontológico, pois implicados mutuamente, veremos que a dicotomia corpo/alma falha nestes contextos ameríndios, dado que elas estão imbricadas demais para separarem simplesmente. A pessoa baniwa situada em dois mundos, um *yóopinai* e outro humano, não tem uma alma dupla, mas um corpo duplo. O corpo deixa de ser uno (se é que foi algum dia), sendo dois (ou mais), e a pessoa flutua entre aqui e lá, tendo perspectivas diferentes, e uma única alma que atravessa esses corpos, transitando entre distintos mundos. Nesse sentido, é importante ressaltar, que não é só o doente, quando adoecido, que assume diferentes perspectivas, no entanto, a doença é uma categoria específica destes processos de trocas de perspectivas incompletas e temporárias. Outras categorias destas trocas são possíveis, por exemplo, os pajés quando usam *pariká*, viajam para outros mundos, assumindo outros corpos e 'roupas,' rompendo com barreiras temporais e espaciais. Eles, no entanto, por terem um conhecimento especializado, controlam estas viagens.

Esta noção de duplicidade é interessante ainda, por fazer entender uma troca que não se estabeleceu definitivamente, em uma viagem que não é derradeira, e, assim, as pessoas doentes, mesmo quando no mundo dos *yóopinai* continuam ligadas a este mundo humano. Isso porque a troca de perspectivas para estes alunos sempre foi temporária - como atesta o histórico deste adoecimento na EIBC, em que os doentes sempre voltam.

Entretanto, estas duplas (ou múltiplas) existências potenciais implicam em um perigo óbvio, a dificuldade de se equilibrar entre estas possibilidades, por conta de uma tendência que leva a pessoa a pender para um lado só, incorrendo ao risco, nesses casos, de cair justamente no mundo errado, o não-humano. Estas doenças podem assim provocar uma troca de um corpo, por exemplo, duplo por um único, de *yóopinai* e, então, morrer para este mundo e sua família, passando a viver no outro em um corpo não mais familiar aos humanos.

Esta ligação entre corpos diferentes é verificável nos próprios ataques descritos, o que está acontecendo no mundo destes seres de algum modo repercute no mundo dos humanos e é por isso que as alunas, quando doentes, se mexem daquele jeito, pois estão tentando fugir dos *yóopinai* no mundo de lá, o que, por consequência, tem efeitos, ainda que oblíquos, neste mundo. Ao assistir, assim, a um destes ataques tem-se acesso apenas a resquícios que ressoam no alojamento e na rede onde ainda está, através do seu corpo. A pessoa doente que se contorce sinaliza um fenômeno capaz de revelar a existência de diferentes perspectivas que podem, em um plano não desejado, se cruzarem. As ações com origem em um mundo resultam em sintomas manifestados no outro – o que é uma continuidade em meio às diferenças sinalizada pela doença, configurando uma intersecção entre estes domínios idealmente diferenciados e distintos. O perigo é a indiferenciação dos mundos em uma coletivização adversa, em que todos podem, mais

uma vez, como no mundo mítico primordial, se tornarem seres em equilíbrios de forças e sem delimitações ontológicas bem definidas.

Se os desmaios são uma maneira importante para caracterizar a doença na escola, provocada por *yóopinai*, os **desmaios dentro de desmaios** são interessantes para entender os perigos existenciais a pouco citados. Este sintoma, objetivamente, é o que descrevi como uma espécie de parada respiratória, momento em que a doente deixa de respirar por alguns segundos, deixando a todos apreensivos. Referem-se a este sintoma também como desmaios, mas não somente, acusando simplesmente que a pessoa parou de respirar ou “faleceu”. Nesta ocasião em que a doente, imóvel na rede, e sem expressar qualquer reação, não apresentando qualquer sinal de respiração, é quando, me disseram os alunos, a pessoa doente “está mais no mundo dos *yóopinai*”, com suas conexões com este mundo mais gravemente ameaçadas.

Segundo Wright (2005, p.172) ao inalar *pariká* o pajé "morre", pois sua alma viaja, iniciando um processo no qual se transforma em uma série de formas espirituais, voltando para o "outro mundo" de “antigamente” (ou seja, o mundo primordial). Ressalta-se, porém, que os pajés, ao contrário dos alunos, sabem controlar os perigos destas viagens, foram preparados dura e longamente para estas transformações, o que os permite não adoecer e ter sua existência assegurada.

A presença destes desmaios dentro de outros desmaios é, portanto, um indicador da gravidade do caso, considerado como um critério para estabelecer a força do ataque. Não é a toa que os alunos, por vezes, quando isso acontece, chamam o nome da doente, em um esforço, talvez, de fazê-las lembrar que é deste mundo, em um resgate sempre mal sucedido, pois não lhes restam alternativas, a não ser esperar. Vimos, por exemplo, que Simone e Marta apresentaram este sintoma, a única exceção foi Ana que não

fortuitamente foi o caso que mobilizou a menor preocupação entre os cuidadores e as pessoas da escola.

Este aspecto faz ver outro, a **interação flutuante** que as meninas apresentaram durante o ataque. Para entender o que quero apontar com este conceito, retomarei os casos, comparando-os. Simone representa, do ponto de vista da preocupação das pessoas da escola, um caso que não é leve, mas que também não é da mesma gravidade do de Marta. Ela em seu primeiro ataque teve uma movimentação forte, “se contorcendo” com rompantes abruptos, apresentou três desmaios dentro do desmaio maior, que é a própria doença, mas após as três horas de ataque e o término do ataque demonstrou uma recuperação rápida, “voltando” imediatamente, por este motivo, os alunos a observaram por apenas alguns segundos, deixando o alojamento, seguros de que o ataque do *yóopinai* havia cessado. A doença nela se manifestou nas duas ocasiões em que observei em ataques intensos, mas claramente circunscritos. O mesmo, porém, não ocorreu com Marta. O caso dela, principalmente o “quarto ataque” foi o mais grave que presenciei, houve incontáveis desmaios, mais curtos que os de Simone, mas muito mais frequentes, além do mais, ela chorava e falava mais do que as outras alunas, abrindo os olhos.

Ao que tudo indica, o falar muito e abrir os olhos é um indicador de gravidade alinhado com outros sintomas, como os desmaios frequentes e a frágil recuperação com o término aparente da doença. Por isso, no caso de Marta, os cuidadores ainda ficaram a assistindo, velando seu sono ao nível de observação contra uma possível volta do ataque, além do mais, seu caso, diferentemente dos outros, se estendeu por um período significativamente maior. A doença nela se manifesta, assim, em ataques intensos, e não circunscritos, ou seja, com uma tendência maior para se generalizar.

No ataque em Marta, ela, por vezes, interagia com os cuidadores, avisando que não melhoraria, em uma comunicação direta e, então, mais uma vez caía em desmaio, no mundo dos *yóopinai*, já sem demonstrar nenhum reconhecimento deste mundo, alternando-os, em uma oscilação que não observei em outros casos, e que as entrevistas indicaram ser peculiar a Marta, por conta, do grau da doença nela. É isso que chamei de interação flutuante, pois seu reconhecimento e comunicação alternavam entre os diferentes mundos. E se o nível de interação dela durante o ataque, ou “sonho”, com o mundo humano é maior, é possível, que o nível de interação dela com o mundo *yóopinai*, durante a “vigília”, também seja maior, em um quadro que nos sugere um processo de adoecimento em grau mais acentuado, de viagens à maloca dos *yóopinai* da Pamáali que extrapolam as visitas esporádicas. Nesse sentido, é importante salientar que estas idas ao mundo dos *yóopinai* não ocorre somente através das doenças ou ataques, como tenho dito até o momento, mas também através dos sonhos, durante o sono comum, não à toa, eles fazem uma associação de termos, entre ataque e sonho.

Perguntei a um dos professores como havia sido a etapa seguinte após meu trabalho de campo e ele me disse que a doença havia praticamente cessado, a não ser em Marta, que concentrou todas as manifestações da doença, segundo ele: - “só ela que ficou doente, praticamente todo dia, essa aí não tem jeito, casou com os *yóopinai*”. Os ataques deixaram de ser, para ela, casuais, passando a ser encontros contínuos com os seres deste outro mundo. Indo da predação a sedução, ao que parece, os ataques deixaram de ser belicosos, para serem de outra ordem, mais amistosa. Veremos adiante quando eu descrever os conteúdos dos sonhos, durante o ataque, que o mundo dos *yóopinai* oferece encontros que não só conflituosos, mas também potencialmente amorosos, pois como o mundo daqui, dinâmico e complexo, há entre eles pessoas/*yóopinai* boas e más, uns que tentam ajudar e outros matar.

Ainda sobre estas interações flutuantes, mas do ponto de vista dos doentes durante o ataque, aponta-se a dificuldade deles em reconhecer, entre as diversas pessoas que vêem, os seus amigos, humanos, e os *yóopinai*. O que acena para a dificuldade deles, naquele momento, de distinguir com precisão os mundos, um em que se está em contato com os *yóopinai* e outro onde estão os seus amigos e ao qual pertence. As meninas, sobre isso, dizem que quando doentes vêem pessoas próximas, como seus amigos, mas não sabem dizer, em alguns momentos, onde elas estão exatamente, não sabem, por exemplo, se aqueles que vêem são pessoas de verdade, de seu mundo, ou *yóopinai* tentando enganá-las.

O ataque, como descrevi acima, é marcado por irrupções abruptas e constantes de contorções, com tentativas de desprendimento da contenção que é rigorosamente garantida pelos cuidadores. Segundo os alunos essa medida é necessária para impedir que as doentes **corram para o mato**. Na tentativa delas fugirem dos *yóopinai* no mundo deles, durante o sonho, elas podem neste mundo correr para a floresta - um perigo que deve ser afastado. Há o relato de um caso, feito pelos alunos, em que eles se deram conta do sumiço de uma colega, entendendo que provavelmente ela tinha tido o ataque e corrido para o mato.

Simone: Naquele dia ela ficou doente, saiu do alojamento muito cedo, às seis horas da manhã, e só voltou para casa às duas e meia da tarde. Isso aconteceu devido o ataque da doença, e por isso ela foi pro mato. O mesmo aconteceria com a gente se não tivesse pessoas para nos segurar, com certeza. Porque no momento de ataque, não estamos na realidade deste mundo. Não sabemos o que estamos fazendo aqui. Pode ser que a gente bata em alguém. Mas jamais saberemos se realmente batemos. Mas no sonho, nós vemos coisas ou alguém nos chamando para sair do local onde estamos. Isso pode ser coisa perigosa ou boa. É dessa forma que a pessoa pode sair correndo, isso se não tiver alguém segurando.

Paulo: Como ela saiu bem cedo ficamos muito preocupados. E daí, os colegas começaram a procurá-la em todas as partes da comunidade. Eram aproximadamente 10 horas da manhã. E não deu em nada, porque não conseguimos achá-la.

Simone: Então, como ela tinha apresentando o sintoma da doença, quando ela voltou do mato, estava com algumas feridas nas pernas e no rosto. Talvez essas feridas seja resultado da movimentação que ela fez no mato. Como ninguém estava segurando e isso fez com que ela se ferisse desse jeito.

Este é o motivo da contenção em rede e também pelo qual as alunas quando sentem a doença chegando, procuram os meninos, evitando que aconteça o mesmo com o caso acima. É profuso na literatura ameríndia, bem como em conversas informais com os Baniwa, relatos de encontros com seres não-humanos, quando se está sozinho na floresta. Lagrou (2002, p.50), por exemplo, sobre isso, assinala que há, para os Kaxinawa, um apelo, como um “chamado da floresta, com seus animais/*yuxin* querendo transformar sua vítima seduzida em um dos seus”. Neste âmbito da natureza, o perigo de uma troca de perspectiva é iminente, o correr para a floresta é aproximar-se exatamente do domínio dos animais e dos seres que são seus donos. E é, neste sentido, distanciar-se da humanidade para aproximar-se da alteridade, assim, a contenção pretende dos alunos pretende manter, minimamente, a doente em um domínio humano.

Completando o rol de sintomas característicos estão as recorrentes **dores de coração e estômago**. Estas dores são na verdade dor, no singular, uma vez que elas associam, em um único complexo anatômico, estômago e coração. Esta dor que ora é denominada como no coração e ora como no estômago, fica evidente principalmente no movimento em que a doente, deitada em rede estufa esta região, do início do esterno e o alto do estômago, como se uma linha a suspendesse exatamente a partir deste ponto. Esta dor, como já mencionei, é ocasionada pelo ataque do *yóopinai*, que como uma lança, em seu mundo, perfura o coração do doente, mas que no mundo humano é sentido como uma dor forte e aguda no estômago.

Devemos, para entender esta dor no coração-estômago, mergulhar em um conhecimento xamanístico que este trabalho não possui fôlego. A despeito deste limite é possível apontar algumas questões preliminares. Segundo Wright (1996, p.81) os pajés, em uma de suas técnicas de cura, devem “soprar a fumaça de tabaco sobre o paciente

para concentrar a sua alma em seu lugar central, o coração”. Nesse sentido, Henri Ramirez (2001), linguista que produziu o dicionário Baniwa/Português, traduziu alma por *ikaalemi*, que significa também coração, este autor, no entanto, faz uma distinção, ao assinalar que o coração enquanto órgão anatômico é *ikaale*.

O senhor Alberto, benzedor baniwa, explicou-me que é o coração que vai à casa dos antepassados de cada fratria após a morte, e que é também o coração das meninas que vai para a maloca dos *yóopinai*, quando elas estão doentes. Pedi, então, para ele me apontar onde era o coração no corpo, e ele indica em mim justamente a região onde as meninas queixam-se de dores quando doente. Nesse sentido, um relato mítico contado ao antropólogo Robin Wright por José Marcelino Cornélio e Manuel da Silva, ambos pajés, e publicada em um volume da série Narradores Indígenas do Rio Negro, é bastante interessante para entender esta noção de coração/*ikaalemi*. Eles contam a história de quando *Kuwaikaniri*, que é *Nāpirikoli*, foi engolido por *Unidáferi*, que é *Omawali*, cobra mítica chefe das cobras e peixes. Wright ao comentar a história em uma nota explicativa desta publicação diz:

Kuwaikaniri foi engolido pela serpente e assim perdeu seu coração. Ficou gravemente doente, quase morto, na barriga de *Unidáferi*. Ele se recuperou aos poucos durante a longa viagem de volta para a casa de *Nhāpirikuli*. O doce das frutas que ele ingeriu fez com que o seu coração voltasse ao seu corpo (Coleção narradores indígenas do Rio Negro, v.3, p.91, 1999).

Neste mundo primordial, narrado pelos conhecedores Baniwa, há uma comunicação imediata entre os diferentes seres, sem delimitações ontológicas bem definidas, de modo que a doença em *Nāpirikoli*, o proto-humano, não se estabelece exatamente em trocas de perspectivas com *Omawali*, proto-animal, mas porque este o engoliu diretamente. A própria noção de perspectivas não existia, pois o mundo era indiferenciado, havendo um só mundo/perspectiva para todos os seres, diferente do

mundo de hoje, altamente diferenciado. As doenças, por isso, eram confrontos diretos entre os seres, no entanto, a despeito disso, como aponta o antropólogo, o coração/alma já demonstrava centralidade enquanto força vital, pois mesmo neste mundo primordial ele era atingido pelos embates travados entre proto-humanos e proto-animais, tal como é hoje, nas trocas de perspectiva. Não à toa é a partir desta noção que os pajés informam-nos que *Kuwaikaniri* estava doente, quase morto e também a sua recuperação, quando o coração volta para o corpo.

Continuando a conversa com o senhor Alberto, perguntei, então, o que era a alma, ele, então, levantou-se e apontando para a sombra feita por seu corpo contra luz disse *nodaanami*, ou seja, minha alma; pediu para que eu levantasse e apontando para minha sombra disse, *pidaanami*, sua alma. Alma, explicou ele, é a sombra que vemos e que todos têm. Segundo André Fernando, esta última noção de alma é chamada de *idaanami*, em seu sentido impessoal. Ele ao conceder uma entrevista, repassou-me um email seu que enviou ao antropólogo Robin Wright, sugerindo que suas reflexões, escritas naquele documento, poderiam lançar luz às questões que eu estava fazendo. Segue um trecho deste texto:

“*Idaanami*” é a palavra sobre qual vamos conversar. Lá vai da minha parte. A tradução desta palavra seria: alma que reaparece depois da morte de vocês ou que antecede de vocês. Sombra de vocês. Atrás de vocês. [...]

Alma que reaparece depois da morte de vocês ou que antecede de vocês = *idaanami* (invisível) – Depois da morte de uma pessoa uns rezadores ou oradores fazem cerimônia exatamente para que esse (*lidaanami*) não reapareça, pois dá medo. Este é o sentido de *lidaanami* pós-morte. Ou que antecede de vocês - significa alma da pessoa ainda viva. Mas dá um sinal que de repente não é. E daqui a pouco finalmente esta pessoa aparece. E um sinal de que a pessoa pode estar muito próximo de ficar doente e corre o risco até de morrer. Nesta fase ainda é possível pajé benzer para proteger.

Mas, fazendo relação do corpo (-daki) com alma (-kale), com pessoa (*newiki*) e com alma-sombra (-daanaimi) vou começar assim. Aqui pelo que vejo na história a que se refere sobre qual está pesquisando sempre é voltado a pessoa. Essa pessoa que sempre se transforma em seres fazendo se parecer a cada episódio e é lembrado seus feitos culturalmente. Primeiro que pessoa (*newiki*) é que tem corpo. Essa pessoa respira, enxerga, sente, prevê, analisa, se defende e conquista. Corpo depois de vários processos de conquista de direitos como (*walimanai*) quando terminou não foi perfeito. Ou seja, ela é

mortal não imortal como consequência da desobediência sempre na história da humanidade na nossa também. Portanto corpo é palpável, tocável por isso tem que se proteger, daí vem os cuidados tradicionais Baniwa. Esse corpo é frágil por isso deve cuidar não somente da parte da aparência, mas também da parte interior, o coração para ter cuidado e ser generoso com as pessoas. Solidário, hospitaleiro sempre no sentido bom para garantir viabilidade enquanto perdurar sua existência e isso é muito importante também para sua descendência. Todo isso é importante fazer e desenvolver quanto a pessoa/homem vive nesta terra. Depois que morre dependendo como foi terá (*lidaanami*). Lembre-se *lidaanami* reaparecimento trazendo imagem real, chega as vezes falar em alta voz, mas não presta mais. Porque ela foi uma pessoa ruim enquanto viveu. A pessoa boa não terá isso. Existem sinais tradicionais para cada clã inclusive ao morrer se foi uma pessoa ou não. Esse volta e reaparece na forma de *lidaanami* não foi mais recebido no lugar de almas de pessoas boas. Ela fica perdida. Por isso os benzimentos tratam isso para expulsá-los. Ou seja, existe pessoa/homem-gente boa e ruim.

Avançamos com este texto e com as palavras do senhor Alberto, em um entendimento que discrimina duas categorias que são entendidas por alma. De um lado, o coração, *ikaalemi*, sede de uma espécie de força vital (alma) que anima a pessoa e que se situa no corpo, em um conceito que imbrica relações entre *ikaalemi*-pessoa-corpo, e; por outro lado, uma categoria nomeada de *idaanami*, que é aquilo que estava no corpo também e, portanto, somava-se a tríade a pouco citada, fazendo sombra que, no entanto, se perdeu no caminho, pois ao morrer não encontrou seu lugar na casa dos antepassados, destino final de quem morre, dissociando-se da pessoa, do seu corpo e da sua alma/coração. Trata-se, portanto, de um espectro indiferenciado, descolado do corpo, resultado de uma pessoa má que fez coisas ruins em sua vida e que não foi, por isso, uma pessoa de verdade, um *hamiñheete newikika*⁴¹, e que, por isso, perambulará entre as perspectivas, indefinidamente, assombrando os humanos.

⁴¹ Segundo Laise Diniz (2012), *hamiñheete newikika* indica uma pessoa que é boa, traduzindo literalmente como “aquele que é completo”. Este ideal de pessoa impõe habilidades para sobrevivência associadas ao aprendizado do comportamento considerado moralmente aceitável. Ou seja, é aquele que sabe caçar, pescar, produzir alimentos, e também fazer uso da etiqueta de tratamento com os parentes segundo as regras tradicionais. Uma pessoas, assim, deve conhecer a produção mítica do grupo, bem como plantas e outros recursos disponíveis no ambiente, todavia, isso não é suficiente, precisa também praticar a generosidade e as normas que regem a cortesia devida aos consanguíneos e afins, de acordo com a posição hierárquica de seus *sibs* de origem.

Diante destas questões é bastante significativa a dor exatamente no coração dos alunos, que por vezes nomeia a própria experiência do adoecimento, reveladora das intenções dos *yóopinai*.

3.3.2. *Contágio, menstruação e infecção. A doença como uma rede*

Os adoecimentos do quais estou tratando neste trabalho geralmente estão associados a uma transgressão ou a um descuido, punidos pelos os *yóopinai*. Mas punição é apenas um recurso de linguagem, pois estes seres não são agentes de uma intencionalidade moral, zeladores dos bons comportamentos Baniwa - ainda que acabem exercendo esta função. Em um ponto de vista *yóopinai*, estes seres atacam os humanos porque eles são simplesmente seus inimigos e o fazem sempre que conseguem vê-los. Neste caso, a invisibilidade é, pelos humanos, uma condição que deve ser continuamente defendida, pois simples desleixos cotidianos são capazes de colocá-la em xeque, tornando a pessoa visível para estes seres e criando suscetibilidades para adoecimentos. A definição desta condição invisível é decorrente das condutas de higiene e de comportamento que são ligadas às ações das pessoas, de modo que estas doenças muitas vezes têm sua causa atribuída à responsabilidade do próprio doente.

Nesse sentido há um fenômeno chave, determinante para uma espécie de abertura⁴² a alteridade expressa na noção de visibilidade/invisibilidade, que é o estado *khéwi*/menstruação. Este estado associa dois tipos de fenômenos que entre si são

⁴² Robin Wright (2005) descreve uma noção chamada *kanupa*, que pode ser traduzida grosso modo como um estado perigoso de ‘estar aberto.’, na menarca, por exemplo, as moças ficam *kanupa*. Segundo o autor, a explicação do perigo da menstruação, em parte, tem a ver com a posição simbólica da mulher nos mitos Baniwa, que invariavelmente são vinculadas ao mundo espiritual, especialmente a espíritos da natureza considerados perigosos para a humanidade: os *Eenonai* (espíritos trovões), os *Omawalinaí* (espíritos aquáticos), os *Kophenai* (espíritos-peixe), *Kowai*, e até com *Inyaimé*, os espíritos dos mortos. Em suma, pelo fato que menstruam, as mulheres estão ‘abertas’ ao lado dos espíritos constantemente. Os pajés dizem que o contato com uma mulher menstruada “faz mal para o sangue” dos pajés. Veremos, no entanto, que os meninos podem ficar abertos também, ainda que as mulheres estão mais predispostas a esta “abertura” e, portanto, a estes desvios de existência.

equivalentes, um refere-se à menstruação, verificável na perda fisiológica de sangue de origem uterina, que as mulheres apresentam em ciclos; e o outro, se refere à menstruação também, mas desta vez masculina, que diferentemente não apresenta uma periodicidade determinada, e é manifestada nos sonhos eróticos seguidos por poluição.

Para ambas as menstruações devem-se adotar os mesmos cuidados e restrições, por um período que varia, de modo geral, entre dois e três dias para os meninos, e três a quatro dias para as meninas. Recomenda-se, principalmente aos jovens, ficar recluso; não fazer qualquer esforço físico pesado, evitando a transpiração; não andar em lugares sagrados, onde se sabe que há muitos *yóopinai*; não ir à floresta e ao rio; seguir uma dietética específica e quando disponível utilizar certos tipos de remédios, entre eles *orocai*.

A menstruação, ou estado *khéwi*, cria, como já disse, visibilidade para os *yóopinai*, que conseguem sentir, então, os cheiros humanos, sendo assim mais fácil persegui-los e atacá-los. É, como dizem os velhos, nessas ocasiões que estes seres gostam de fazer doença e atacar. Com base nessa lógica que atua o *orocai*, uma resina de boa fragrância extraída de uma árvore, mas somente para os humanos, para os *yóopinai*, ela é um odor insuportável, afastando-os, em um contra efeito provocado pelo cheiro de esperma e do sangue menstrual que para esta categoria de alteridade é como perfume, capaz de atraí-los.

Este estado *khéwi*, remete-nos a outro fenômeno importante, o “sonhar mau”, esta categoria de sonhos não se distancia abismalmente do sonho dos ataques dos *yóopinai*, pois são de um mesmo estatuto, diferentes apenas em grau. De modo geral, esses sonhos precedem a doença e ao ataque, eles são indicadores de estados doentios que ainda não se estabeleceram, mas que estão em vias de ocorrer, caso os já citados cuidados não sejam tomados. O “sonho mau” pode, grosso modo, ser traduzido como

sonhos eróticos, mas é limitada esta definição, pois nestes sonhos as pessoas podem se relacionar com mulheres (no caso dos homens) e com homens (no caso das mulheres), não somente em um caráter sexual, mas também a partir de encontros em que há conversas e relações afetivas sendo estabelecidas. Ou seja, as viagens aos mundos dos *yóopinai*, ocorrem durante a noite, sem necessariamente um aspecto de doença estabelecida, tal como os ataques descritos neste trabalho.

O jovem após este sonho, ao acordar, sabe-se *khéewi*, deve por isso procurar seu pai ou uma pessoa mais velha em quem confia e contar o que sucedeu, esta referência familiar o ouvirá, dando conselhos e, em alguns casos, administrando remédios e terapias. O não cumprimento disso implica na continuidade destes sonhos que, por sua vez, provoca o processo traduzido por Abílio como infecção dos *yóopinai*, isto é, o estabelecimento de um estado liminar promotor da abertura para a alteridade (que potencialmente sempre esteve aberto), rompendo uma espécie de lacre que não se restituirá mais como antes.

É importante ressaltar que não há na escola uma pessoa que possa acolher a esta demanda dos alunos, pois não mora na EIBC nenhum velho capaz de dar conta desta tarefa, mesmo porque não se trata somente de uma pessoa com experiência e conhecimento, mas também de uma pessoa que seja do círculo familiar do jovem e de sua confiança, para quem ele possa contar os sonhos. Nesse sentido, a própria estrutura inovadora da escola, que não é comunidade e nem está em uma, impossibilita soluções viáveis para estes problemas.

Estes sonhos não são, do ponto de vista Baniwa, fantasias, no sentido de não realidade; os encontros e os atos sexuais em sonho e em vigília tem um mesmo estatuto, produzem, por exemplo, um envelhecimento precoce, pois como me disseram os meninos, “pode tirar a característica normal da pessoa”. Uma relação sexual em sonho

não é menos real e eis o perigo, pois o que se vê em sonho como mulher ou homem é na verdade *yóopinai* e, nesse caso, se está estabelecendo um intercuro sexual e relações sociais com estes seres espíritos, que podem familiarizá-lo. A aparência humana destes seres decorre do fato que, nestes sonhos maus, o sonhador está no mundo deles e, nessa ocasião, assume sua perspectiva, vendo as pessoas e ao mundo do mesmo ponto de vista que eles, pois em seu mundo são gente como a gente.

O estar menstruada ou *khéewi*, para as mulheres, se diferencia, pois elas podem não estar menstruadas, mas estar *khéewi*, por conta dos sonhos maus, e desta maneira elas devem, do mesmo modo, seguir as prescrições citadas acima. Há uma série de relatos sobre esses sonhos, apontando para doenças que se estabeleceram ou não. Entre os homens estas histórias raramente têm um fim trágico, os relatos Baniwa sobre esses casos sempre apontam a recuperação, no entanto, as mesmas histórias envolvendo as mulheres com estes sonhos, acenam para casos em que a moça casou com o *yóopinai* e morreu, porque foi morar com eles. Estes *yóopinai* em específico, que seduzem homens e mulheres através dos sonhos, são chamados de *Amana*, traduzidos para o português como botos. Não é exatamente este o *yóopinai* que produz os ataques na escola, ainda que o processo envolvido para os diferentes *yóopinai* atacar os humanos seja o mesmo.

Para além destas questões o mais importante, neste tópico, é demonstrar que existe um quadro que cria suscetibilidade as doenças decorrentes das ações do *yóopinai*, ou seja, há certas condições que criam uma vulnerabilidade a estes seres. Os principais estados que criam essa “abertura” é a menstruação ou o estar *khéewi*. Longe de ser um processo acidental, este é um processo de responsabilidade da pessoa, ocorre, porém, que esta noção de pessoa precisa ser coletivizada, pois não se trata, sempre, de um culpa do indivíduo.

A menstruação, masculina ou feminina, de uma pessoa cria uma espécie de nuvem ao seu redor que pode infectar aquele não está nesta fase, em uma espécie de contágio. E, assim, quem está menstruado não necessariamente vai adoecer e quem não está *khéewi* não está, por isso, livre dos ataques dos *yóopinai*. Diante disso e da ausência dos pais e mais velhos, percebemos que a doença na escola tem um alto potencial para se generalizar. A respeito do que chamei de contágio, um dos alunos comenta:

Nós meninos também temos a nossa fase de ficar desse jeito, a fase que chamamos de *khéewi*. A primeira fase é fase de iniciação. Isto é uma espécie de menstruação. Por exemplo, sou um jovem, quando eu sonho que vejo mulheres bonitas e posso até ter relação sexual no sonho. Isso significa que estou *khéewi*. E quando eu andar com qualquer uma menina, por exemplo, quando estiver *khéewi*, vou fazer com que menina seja infectada por *yóopinai* ou fazer que com ela fique doente. Mas isso não é normal é *yóopinai* que provoca isso.

Senhor Alberto ao me explicar este contágio, refere-se a um rastro que a pessoa menstruada deixa ao ficar andando pela comunidade, quando deveria estar em casa, reclusa, e, então, me oferece um exemplo, dizendo que se uma menina menstruada está andando e alguém vem atrás dela, os *yóopinai* podem atacar a menina, mas não somente a ela e também a quem estiver ao seu redor. É como se houvesse uma nuvem irradiando da pessoa. Um dos professores que participava da conversa, interveio dizendo, é isso o que acontece na escola, as meninas ficam menstruadas e mesmo assim vão tomar banho nas pedras, fazendo todas as atividades normalmente, enfim, andando como se não estivessem nesta fase. E, então, o professor conclui, seus colegas podem ficar doentes sem nem saber direito o motivo. A este respeito os alunos Berta e Ernesto, demonstrando respectivamente pontos de vistas, feminino e masculino, a respeito do problema apontam:

Berta: Ficamos doentes com a menstruação, ou um pouco antes dela. Mas não é só a própria menstruada quem pode ficar doente, também os que estão próximos a ela, eles também podem ser afetados. Então, a recomendação que a direção da escola poderia deixar, era deixar a pessoa menstruada no alojamento, sem nenhuma tarefa que exija força e suor. Isso por três ou quatro dias, até que a pessoa se recupere. Talvez isso pudesse nos ajudar de alguma forma. Como sabemos aqui é uma área sagrada, então não é

recomendável ficar andando, principalmente quando estiver na fase de menstruação.

Ernesto: Sabemos que nas nossas comunidades, os nossos pais e pessoas velhas sempre nos aconselham, dizendo a forma para andar nas terras de outras pessoas, mantendo os cuidados essenciais para que *yóopinai* ou algo possa não te infectar. Como tinha dito para você, os velhos nos dizem que quando alguém estiver na fase de *khéewi* no meio de outras pessoas com a fase normal, pode fazer com que o *yóopinai* possa infectar a outra que não esteja nessa fase. Nem sempre é a pessoa *khéewi* que vai ser infectada. A vítima pode ser o que esteja na fase normal. Talvez que isso esteja acontecendo aqui na escola. Que muitas vezes, as meninas andam com outras pessoas, seja meninos e meninas, no trabalho fazendo com que o *yóopinai* tenha acesso mais fácil nas outras pessoas. Com isso, as meninas ficam mais doentes também.

Tirando do foco as distâncias entre os discursos, feminino/masculino e professores/alunos, notamos com este depoimento que a doença se configura em uma teia que está além das condutas individuais, se estendendo, configurando uma lógica que interliga os casos e as pessoas. Nesse sentido, é possível verificar que uma pessoa em específico pode criar a vulnerabilidade para a outra. A respeito, por exemplo, do primeiro caso de ataque que observei, Djalma me disse, “Naquela vez que Simone estava doente, ela disse que viu que a Sônia que estava querendo matá-la. Isso significa que ela foi infectada através da Sônia”. Há uma lógica que se desvela nos conteúdos dos sonhos, durante o ataque, pois uma aluna fica doente através da outra e isso é revelado na maloca dos *yóopinai*. De acordo com os meninos, comentado este aspecto das doenças, dizem:

Maurício: Um tempo atrás, as meninas sempre diziam, ou melhor, apontavam a pessoa que está fazendo com que elas fiquem doentes no momento de ataque. [...] Na verdade, dizem no momento de ataque, vêem que próprio colega que está querendo machucá-la ou matá-la. Isso acontece porque aquela pessoa indicada estava *khéewi* ou menstruada. Mas o que faz isso é o próprio dono da maloca.

Ernesto: Porque segundo as meninas que no momento de ataque elas vêem e sabem quem serão as próximas vítimas, só que não podem contar.

A este respeito, Simone, em duas situações diferentes, comenta o conteúdo destas viagens a maloca dos *yóopinai*, durante o ataque:

Nessa casa, sempre estamos sozinhas e mais a próxima vítima da doença. Só que a gente não consegue ver direito nitidamente que é aquela pessoa. Mas, não é apenas uma. Podem existir duas, três, e até mesmo quatro pessoas.

Toda vez que eu fico doente vejo a Marta, sempre me trazendo água no momento que eu preciso. E vejo também ela será a próxima vítima. E o velho *yóopinai* sempre recomenda para não falar nada disso, para alguém. Se caso falar, o castigo voltará para você mesma [...] Naquele dia que fiquei doente, o velho me recomendou para que não olhasse muito para a cara da pessoa que está na fase de menstruação.

Este relato apresenta uma rede que relaciona os casos e uma restrição que o velho *ialanawi*, o *yóopinai*, faz, impedindo que revelem para a próxima aluna a ser atacada, sua moléstia porvir. Simone, por exemplo, ficou doente através de Sônia, Marta ficou doente através de Norma, Berta cujo ataque antecedeu minha chegada à escola, foi infectada através de Simone. E mais, com este depoimento, começamos a ter acesso à natureza de alguns dos diálogos e das relações que são estabelecidas nestas viagens quase xamânicas dos alunos. Mas retomando as restrições, temos os seguintes relatos:

Ernesto: Algumas vezes elas nos contam que elas vêem coisas de terror no sonho. Mas no momento de ataque falam muitas coisas, mas não descrevem o que realmente vêem naquele momento. E ao longo tempo, elas vão criando coragem e contam a nós o que realmente acontece. Isto é, quando elas já estiverem melhores. Então, isso quer dizer que existem umas partes das histórias que elas não podem revelar para ninguém.

Paulo: As meninas escondem sim umas partes das histórias. Uma vez tentei perguntar para a Marta, mas ela me respondeu que não podia. Porque se contasse, ela poderia ficar mais doente ainda. Ou a consequência poderia voltar nela como vingança do homem *Yoopinai*.

O receio de retaliações dos *yóopinai*, catalisadas no chefe deles, o velho *ialanawi*, demonstra, em partes, a que tipo de relações se está estabelecendo com estes seres e revela ainda uma continuidade potencial para o que ocorre durante os ataques. O medo, por exemplo, de contar sobre os sonhos é porque a volta para o mundo deles é sempre uma possibilidade iminente, onde os *yóopinai* poderão cobrar “dívidas” e descumprimentos das orientações prescritas por eles. Se hipoteticamente, soubessem que não mais adoeceriam e, portanto, não indo mais a casa desses seres, não os encontrando mais, as restrições perderiam o sentido. Em uma conversa com os alunos

sobre as restrições feitas as alunas que adoeceram, Ernesto, tentando contribuir com minha pesquisa e o esforço de reunir informações sobre as doenças, especula:

E outra informação importante, que deve dar certo. Que sabemos que só aqui que as meninas ficam doente. E quando retornarem para suas comunidades, deve ser possível que elas contem o que realmente elas vêem. Talvez que na comunidade elas podem ficar conversando mais a vontade sobre essa situação. Mas temos que pensar no risco que elas correm nessas circunstâncias. Talvez que seja bom conversar isso nas comunidades, mas e se a pessoa retornar para a escola, será que deve acontecer o pior?

Elas poderiam conversar sobre as doenças comigo e qualquer pessoa, livremente, desde que não voltassem mais para a escola. Veremos quando eu descrever os sonhos, ou seja, o que ocorre nas viagens ao mundo dos *yóopinai*, que as alunas contam casos antigos, distantes, de suas primeiras experiências e não os mais recentes, ao que parece, porque os conteúdos destes ainda estão sob proibição.

Essas doenças na Pamáali são estranhas, não porque sejam novas, mas porque se manifestam em uma configuração peculiar, associada a este novo modo de convivência que reúne afins, subvertendo o ideal de co-residência dos consanguíneos, em uma comunidade-escola, que não é comunidade de verdade, pois sem velhos e os pais, efetuam os principais controles do processo de socialização dos jovens baniwa. Os jovens por assim serem, ainda não são completos, com uma potencial desobediência típica a este estágio da vida, e com uma formação da pessoa por acontecer e se completar. Ao contrário destas novas configurações, as doenças se inserem em processos bem conhecidos, de estados doentios produzidos por relações mal sucedidas com a alteridade, em fenômenos que acenam para o perigo de se cruzarem os mundos, humanos e não-humanos, confundindo a pessoa doente, levando-a a uma troca “involuntária” e gradativa do corpo/perspectiva.

3.3.3. Doença coletiva e compartilhada: a recepção pelo os *yóopinai*

Acima mencionei que os cuidados às meninas doentes eram conferidos, quase sempre, pelas mesmas pessoas com variações que ocorriam dentro de uma mesma turma, ou seja, a organização dos cuidados tinha como referência a turma da qual as meninas pertenciam. Este modo organização dos alunos na escola fora percebido, para além da doença, na escola Pamáali, em outro trabalho. Diniz (2012) comenta que:

A convivência com os afins faz com que os jovens busquem outros parâmetros para estabelecer as relações de proximidade, numa tentativa de amenizar a agressividade presente nessa relação e manter a convivência num ambiente de predominância da reciprocidade. [...] Uma das estratégias utilizadas é a definição da identidade de turmas: os que chegaram à escola no mesmo dia e que durante quatro anos terão de conviver no mesmo alojamento tentam estabelecer uma condição identitária que garanta a unidade do grupo para facilitar a convivência, embora a diferença entre *fratrias* e *sibs* nunca deixe de existir. (2012, p. 109)

É interessante esta análise para os problemas de adoecimento na escola, mas não somente porque os cuidados seguem essa lógica, mas porque o próprio *yóopinai* a segue também ao “escolher” seus alvos. Isso ocorre de tal modo que elas todas compartilham uma mesma explicação, de como estes ataques começaram, não para a escola Pamáali, mas para elas mesmas, em sua turma. Trata-se de um caso marco que deflagrou aos ataques dos *yóopinai*, acordando-os para este grupo de meninas e, desde então, elas estão mais suscetíveis e visíveis a estes seres. Nota-se que elas pouco fazem referência a pessoas doentes que não sejam da sua própria turma. Esta situação acabou criando uma rede densa de relações entre elas, que as fazem sempre recorrerem umas as outras, não somente nos sonhos e nos cuidados, como demonstrei acima, mas também no cotidiano escolar após a doença, incluindo também, nesta teia, os alunos cuidadores, para quem elas contam os seus sonhos/ataques.

Segundo Amanda, ela foi a primeira aluna, das novatas, a apresentar a doença, no final de 2009. Explicou-me que estava menstruada, mas mesmo assim andou por toda escola, isso porque, apesar de saber em partes os perigos que tal conduta implicava,

ela entendia que deveria fazer as atividades regulares da escola. Disse-me ainda - e isto pareceu ser o principal motivo de negar que estivesse mensatruada – que estava com vergonha de dizer aos monitores técnicos⁴³ sobre seu período menstrual. Logo após a atividade de campo ficou se sentindo mal, quando, então, pela primeira vez adoeceu. A partir do relato de Amanda suas amigas, tomando-a como ponto de partida, passaram a expor também outros ataques, encadeando a sequência de doenças em alunas que chegaram no mesmo ano na escola.

Os meninos se contrapõem a esta versão e dizem que o primeiro caso foi o de Simone; no entanto, isso não importa tanto; mais relevante para a compreensão do que estou chamando a atenção, é considerar uma espécie de caso deflagrador para a turma como um todo, que conformou desde então grupo não só de estudos e convivência, como aponta Diniz, mas de compartilhamento e administração do problema representado pelos ataques dos *yóopinai*. Esta organização por turmas em torno da doença, não é particular a estes alunos, remontando aos primeiros alunos que enfrentaram este problema, sobre isso, Paulo, ex-aluno da Pamáali, comenta a respeito do ano de 2005:

Na minha turma, o revezamento de doença era de dois lados, quanto nas meninas e nos meninos. Como por exemplo, tinha um dia que só os meninos ficavam doentes e no outro dia era a vez das meninas. Como a doença faz revezamento nas meninas na atualidade. Na minha turma tinha os alunos que eram muitos atacados pela doença, como no caso de A, B, C, D, F, G e H⁴⁴. A doença atacava como atualidade, como na Simone, Marta, Berta e enfim... Tinha um dia que ficava bom e no outro dia já ficavam doentes. Toda vez que jogavam futebol com a gente e logo depois ficavam doentes. E dessa forma ia a vida deles nesses quatro anos que se passaram aqui. Mas a diferença é que atualmente a doença passou a ser noturna. Naquele tempo não era direto, quanto a noite e do dia também.

⁴³ Esta função de monitores técnicos é exercida por também alunos, geralmente dos últimos anos, e ele coordenam as atividades práticas, como limpeza da escola, manutenção, pesca, manutenção dos viveiros de psicultura e outros.

⁴⁴ Neste caso optei por colocar letras ao invés de nomes para criar anonimato, pois eram muitos nomes que não voltarão a ser repetidos.

A idéia de um revezamento é interessante para compreendermos o modo como este adoecimento se reproduzia e se reproduz hoje na escola, entre os alunos e alunas. Com esta noção Paulo não pretendia apontar que todos os alunos estavam incluídos na sequência habitual de ataques ocorridos, mas somente alguns, em específico; e que os da mesma turma adoeciam com frequência e pareciam estar regidos por um nexos relativamente coerente, mas desconhecido por ele.

A doença reproduz-se, como para o estado *khéewi*, em uma forma coletiva, de responsabilidades que se distribuem e extrapolam o doente, individualmente. Estes aspectos revelam um aspecto que socializa o processo de adoecimento, incluindo de diferentes maneiras as diferentes pessoas da escola, participantes desta mesma rede. De um lado, estão as amigas que adoecem “juntas”, por compartilharem suas viagens ao mundo dos *yóopinai*, guardadas as diferenças, existe uma continuidade que liga os diferentes ataques/sonhos entre as meninas deste grupo - Simone, Berta, Marta, segundo Paulo, da minha parte, inclui Amanda -, o que se envolve com o fato de elas ficarem doentes, umas através das outras, identificando a origem da infecção entre este mesmo grupo; por outro lado, estão os seus amigos de turma, que são seus cuidadores e são as pessoas com as quais elas conversam sobre o que lhes tem ocorrido, compartilhando as experiências e histórias que, em suas comunidades, as meninas contariam aos seus pais e avós. A doença assim é da turma, compartilhada entre eles, e ainda que vivenciada diferentemente por cada pessoa - entre os que adoecem ou não, ou os casos mais graves e mais leve - sua experiência é coletivizada âmbito.

3.3.4. *Os cuidados*

Os cuidados são uma responsabilidade dos alunos, não que eles assim quisessem ou porque são as pessoas mais indicadas, pelo contrário, mas porque as circunstâncias na escola Pamáali impõem isso. Os alunos fazem a contenção, providenciam remédios,

acalentam aos doentes, fazem o acompanhamento durante o ataque e até mesmo sopram cigarro quando o caso se faz necessário e haja tabaco disponível. A organização destes cuidados não está centralizada em nenhuma pessoa específica, mesmo porque não há pessoas de referência nesse sentido na escola, mas recai nos colegas das doentes, talvez pela falta de outros que assumam a tarefa.

Nas comunidades geralmente quem cuida de um jovem doente são seus pais ou avós que, especialistas ou não, têm experiência com estas questões; na Pamáali, em contrapartida, quem cuida do doente são seus colegas de sala, ou seja, jovens entre 12 e 18 anos de idade. Esta situação tem implicações importantes no tratamento dado aos doentes, pois os jovens, embora conheçam alguns procedimentos básicos, como o preparo de certos medicamentos tradicionais, eles oferecem cuidados apenas improvisados, ofertando um suporte para o qual estão despreparados. Sem muito a fazer, a não ser esperar uma recuperação “natural”, o ambiente do alojamento onde ficam as meninas doentes era tomado, por vezes, pelas zombarias de jovens que mesmo preocupados, encaravam, impotentes, a situação de maneira debochada.

Por isso, os casos mais sérios, como o de Marta, têm muitas vezes que recorrer ao deslocamento para a comunidade de origem do doente, justamente pelo reconhecimento, na EIBC, da impossibilidade em oferecer um tratamento/cuidado mais complexo. Os professores, por outro lado, do mesmo modo que os alunos, não estão preparados para estes cuidados, pois são todos muito jovens também, sendo, e em sua maioria, ex-alunos da própria escola Pamáali. Além do mais, como vimos, por exemplo, para o estado *khéwi*, não basta conhecer remédios e terapias, é preciso agir preventivamente, o que demanda a existência de uma pessoa de confiança para conversar sobre os sonhos com os jovens e orientar as condutas a adotar.

Alguns casos, poucos, desta doença ocorreram nas comunidades, exceções explicadas pelos alunos, segundo eles, porque somente a manifestação foi fora do contexto da EIBC, entretanto, a infecção ocorreu ainda na Pamáali, de modo que somente os alunos da Pamáali é que ficam doentes. Assim, nenhum jovem de outra escola tem o mesmo problema. Sobre um desses casos Djalma comentou:

Uma vez saímos da escola para participar de uma santa ceia⁴⁵ na comunidade Mauá, e lá a aluna Carla apresentou essa doença na comunidade. Parecia que ataque era mais forte que ataques normais aqui na escola. Por isso, todos os participantes da santa ceia viram como foi gravidade da doença. Pois naquele dia, pessoas trouxeram muitas medicinas tradicionais, para tentar curá-la. Então naquele dia vi que era possível combater essa doença com medicinas caseiras. Com os remédios oferecidos, fez com que a doença parasse mais rápido. Mas não chegamos a identificar qual medicina que deu efeito, devido que tinha muitas. Toda vez que me comunico com a minha mãe via rádio, ela sempre me pergunta se estou doente ou não. Porque ela viu como foi o ataque da doença e devido ela se preocupa muito comigo.

Este depoimento, a respeito dos cuidados, demonstra não só uma expectativa dos alunos a respeito das possibilidades de tratamento existentes na cultura Baniwa, como também a eficácia destes tratamentos, que administrados por pessoas mais velhas e experientes conseguiram controlar uma situação, que na escola parece incontornável. Segundo Djalma, apesar do ataque ter sido mais forte na comunidade, a medicina tradicional foi capaz de mitigá-lo, encurtando o tempo do ataque.

Esta eficácia das terapias e remédios tradicionais é apontada por Simone. Segundo ela, “no momento em que os nossos colegas dão remédios caseiros, não vemos muitas coisas ruins. Eu acho que deve ser por causa dos remédios.” Os remédios utilizados pelos alunos na escola possuem um efeito reconhecido pelos doentes; no entanto, estes jovens contam com um arsenal limitado, não dando conta de remediar o problema a contento. Nesse sentido, os alunos durante as conversas demonstraram que

⁴⁵ São reuniões bíblicas mensais que reúnem núcleos de no máximo cinco e no mínimo de três comunidades evangélicas Baniwa, geograficamente próximas (Diniz, 2012).

se sentem desamparados frente a uma questão muito complexa para resolver e para cuja abordagem não se sentem preparados. Nesse sentido, Ernesto comenta:

No meu ponto de vista, eu acho que os velhos também não se preocupam com essa doença, devido que ainda não chegaram a ver a realidade da doença. Devido isso, não tem como providenciar medicamentos tradicionais. E por isso que os velhos não se preocupam com que comentamos com eles. Quando falamos disso a eles, eles ouvem isso como se fosse uma brincadeira ou algo que fosse normalizado. Enquanto estamos aqui passando o risco de vida, tudo mundo sabe disso. Como falei anteriormente, parece que essa doença se normalizou nas nossas vidas. Como por exemplo, muitas vezes, as meninas desmaiam e esperamos que reajam da doença, isso já virou costume de muitos. Quem sabe um dia vai acontecer uma tragédia. Para que isso nós precisamos de apoio das pessoas mais velhas ou conhecedores. O fato é que a doença só permanece nas meninas e não nos meninos. E não sabemos o que fazer.

Neste comentário é possível compreender várias situações ligadas às doenças, do ponto de vista dos alunos, os principais afetados, e como eles se sentem, não somente por adoecerem, mas também por terem que se responsabilizar pelos doentes. Os alunos se sentem desamparados em relação aos velhos, nesse sentido, Ernesto especula se a indiferença destes com o problema que ocorre na EIBC está no fato deles nunca terem visto aos ataques dos *yóopinai* na Pamáali. O que em si nos aponta para as distâncias que separam as comunidades desta escola-comunidade.

Além do mais, este depoimento indica uma espécie de banalização da doença, nas comunidades e na própria EIBC, de modo que os cuidadores, ou seja, os colegas de turma das doentes, não se sentem desamparados só pelos mais velhos que moram em outras localidades, mas também pelos os seus colegas de outras turmas e pelos professores. Esta banalização ao que parece, decorre de uma segurança indicada pelo histórico da doença na escola; afinal, as pessoas doentes sempre voltam dos sonhos e no outro dia já demonstram boa saúde. Ainda que isso seja verdade, a presença ou a iminência da doença não inspira tanta confiança nos jovens. O relato de Ernesto demonstra isso, ao dizer que teme uma tragédia; não só ele, porém, tem esta opinião; isso ocorre também entre alguns pais de alunos, com quem conversei, e também entre

os próprios professores, que ao meu entender não são indiferentes, mas sim impotentes frente ao problema, vislumbrando poucas atitudes a serem tomadas, a não ser avaliar os casos mais grave e enviarem os doentes para o tratamento em casa. Nesse sentido, os professores se sentem também desamparados, principalmente pelas associações indígenas, que desde a assembléia extraordinária, descrita no capítulo 2, encaram o problema como resolvido.

Diante desta conjuntura de desamparo dos alunos e de conhecimentos que poderiam ser utilizados, mas não o são, o articulado Ernesto faz uma proposta:

A pessoa que talvez pudesse acabar com isso seria o pajé. Ou trazendo medicamentos tradicionais para escola. Agora se as pessoas de cada comunidade entrassem em consenso, poderíamos realizar uma assembléia específica nisso, como pauta a medicinal tradicional voltada à cura da doença da escola. Nessa assembléia poderíamos fazer levantamento de quantas medicinas que são possíveis de curar ou prevenir essa doença. Justamente para usar essas medicinas na hora certa, conforme os sintomas apresentados.

Este aluno cogita duas soluções fundamentadas em saberes tradicionais, o que se explica, em parte, pelo fato dele ser um hohodene⁴⁶, com um bom domínio dos conhecimentos tradicionais sobre doenças baniwa. Independente disso, ao fazer diagnósticos precisos, tanto do ponto de vista do perigo da doença, quanto do desamparo sentido pelos alunos e das possibilidades de resolução do problema, propõe soluções tradicionais baniwa em formatos “modernos”, típicas do singular processo de ensino que ocorre na Pamáali, tal como a realização de uma oficina de medicina tradicional, que nomeou de assembléia. Sua idéia era trazer velhos para debater com os alunos o manejo de plantas e mesmo alguns benzimentos, com o intuito ensiná-los a cuidar das pessoas que adoecerem na escola.

A reivindicação de Ernesto sinaliza circunstâncias e resultados que esta escola produziu para além da pedagogia e a administração inovadora, seu discurso segue o

⁴⁶ Os membros de sua fratria localizam-se principalmente as margens do rio Aiary, em uma região que houve uma adesão menor ao evangelismo, de modo que os conhecimentos tradicionais são mais valorizados.

seguinte raciocínio de que se a Pamáli favoreceu os problemas tradicionais, como as doenças de *yóopinai*, ela deve agora formar seus alunos para lidar com eles, ensinando-lhes também a solução. Esta conclusão ocorreu não somente a este aluno, mas também, e com alguma recorrência, aos professores, às lideranças indígenas das associações baniwa e a uma parcela de pais de alunos, ainda que gerasse também hesitações e tensões. Embora a escola tenha como meta a revitalização cultural, a evangelização baniwa representa uma resistência importante a estas intenções, principalmente aquelas ligadas à requisição do serviço de um pajé; o uso de recursos de medicina tradicional é também objeto de polêmica, mesmo que em menor proporção. Remédios e benzimentos, feitos para curar, são a outra face do veneno (*manhene*) e sopro (*hiwiatti*), feitos para matar.

Os velhos benzedores, algumas lideranças católicas e até mesmo algumas lideranças evangélicas, afirmam que este problema de doenças decorrentes do ataque dos *yóopinai*, só pode ser resolvido por pajés de verdade. Esta solução por mais pertinente que pareça a todos, não se transforma em ação. E, assim, neste cenário de ambiguidades acentuadas, a escola fica imobilizada perante os problemas que persistem.

3.4. Viagens “quase” xamânicas: o que dizem os que adoeceram

Até o momento, mencionei as viagens às malocas dos *yóopinai* apenas indiretamente, dando a impressão, talvez, de um fenômeno místico, de conotação alegórica e indescritível, ao qual somente tem acesso alguns poucos, àqueles que obtiveram diretamente a experiência, revelando-se para os que não experienciaram, como um mistério, cujo conteúdo está envolvido por uma nebulosa. No entanto, este não é o caso aqui, entre os Baniwa. Ainda que haja advertências a respeito de certos conteúdos, estas viagens ao mundo dos *yóopinai* nem são restritas aos que adoecem, e nem devem ser preservadas em segredo, indeterminadamente. Os alunos e alunas que

foram a casa destes seres podem dividir algumas de suas experiências e, não exclusivamente com seus colegas, mas também com pesquisadores brancos. Pretendo neste ponto do trabalho registrar algumas das experiências que os alunos me descreveram.

3.4.1. Viagens xamânicas: a fuga pelo viveiro

Como já se demonstrou até este ponto do trabalho os meninos que cuidam das meninas quando doentes têm muitas informações sobre os casos de doenças na escola, principalmente entre suas colegas. Eles sabem a respeito das experiências vividas no mundo dos *yóopinai*, das características dos ataques e, ainda, um bom domínio dos fundamentos explicativos que provocam esses processos de adoecimento. A tarefa de cuidadores, ao que parece, acabou impondo a eles a produção de conhecimentos sobre este assunto, mas, paradoxalmente, não as habilidades necessárias para a interrupção dos ataques. Como já apontei em outro ponto deste trabalho, eles não tem domínio da solução, mas de algumas facetas do problema, ou seja, acumularam informações diversas sobre estas doenças na escola, embora não detenham informações consistentes sobre seu tratamento.

Em trabalho de campo, compartilhei com Paulo a minha percepção sobre este conhecimento acumulado pelos alunos desta turma e ele, por sua vez, admitiu uma impressão semelhante, declarando estar surpreso, pois vários destes aspectos nunca chegaram à equipe docente da EIBC, da qual ele faz parte. Um destes pontos relatados pelos alunos, diz respeito à viagem do pajé Valentin, da comunidade Vila Nova, localizada no Rio Ayari, à maloca dos *yóopinai* situada na Pamáali. Este especialista, segundo me disseram, fora contratado para resolver os problemas das doenças, indo até

a escola elaborar o serviço. Ernesto é quem conta a história, a partir do relato de seu colega, neto deste pajé:

O local onde estamos é o outro estabelecimento importante dos *yóopinai*. São dois locais muito importantes e sagradas. Disse ele, que esses dois locais, são cidades de *Yóopinai*. A outra localidade importante para os *Yóopinai* é *Dzattiana* e *Awiñapi*. No local chamado *Awiñapi* se encontra um dos maiores chefes dos *yóopinai*. E aqui na escola, se encontra outro superior. Ele descobriu isso através da sua magia que possuía [...] E quanto os igarapés que se encontra aqui, tipo o igarapé, onde construímos viveiros é o igarapé muito sagrado, porque usam aquilo como atalho para igarapé Pamáali. E Pamáali, para eles já seria como Rio Solimões. É por isso que os *Yóopinai* não saem deste local. Porque é uma cidade onde se encontra muitas coisas que não querem perder. Que os *Yóopinai* fazem rodízio nos lugares sagrados. É por isso que as meninas têm o período onde ficam doente e tem um período onde não apresentam essa doença. Isso acontece devido o rodízio que fazem nas outras localidades e quando voltam nessa área às meninas começam ficar muito doentes. Logo aqui perto no Pamáali, tem uma localidade chamada *Hemapana* que é a casa dos animais. É lá que os *Yoopinai* fazem rodízio. Continuando com a história o velho pajé, ele disse que todos os animais como, porco do mato, cutia e queixada se encontram lá. Uma vez ele disse que encontrou na maloca dos animais e lá viu muitos animais deitados dentro da maloca. Em cada classe, tem uma fileira de cada espécie de animais. Se o pajé quiser acordar uma espécie de animal, é só tocar em um animal que sai correndo de lá. Devido isso que naquele dia que entrou, tinha que ter cuidados para não tocar em nenhum. Tinha uma vez que ele quase foi capturado pelos *Yóopinai* dentro da maloca. Só que perto do viveiro tinha um buraco pequeno onde conseguiu sair. Na realidade, segundo ele, que dá para ver aquele buraco. Com pouco tempo que encontrou dentro da maloca, ele acabou tocando em um animal e também acordou os *Yóopinai*. E os *Yóopinai* acabaram o cercando. Ele estava se escondendo no telhado da casa. Mas uma *yóopinai* chegou e vê-lo. Imediatamente a maioria queria matá-lo. Mas a *yóopinai* não permitiu que fizessem isso. E o pajé, por sua vez, disse que não podia matar ele. E falou a eles que estão a maloca furada e que facilmente ele poderia fugir. Com essas palavras os *Yóopinai* ficaram assustados. Em alguns segundos ele conseguiu escapar pelo buraco que tinha lá. Estamos vivendo aqui, como estivéssemos vivendo em cima da Prefeitura Municipal da cidade, por exemplo. Na casa principal. O objetivo dele era entrar na maloca e roubar a ferramenta com que fazem a doença acontecer. Mas, infelizmente ele não conseguiu capturar aquelas ferramentas, devido que o pagamento de serviço era muito pouco. Com isso, não teve como pegar todas aquelas ferramentas que faz dor no estomago acontecer. Segundo ele que tinha uma faca, flecha, espada, madeira afiada. Mas com o pagamento que fizeram a ele, conseguiu tirar algumas ferramentas como espada, flecha. Ficou apenas a faca e a madeira afiada. Nessa área sagrada que vemos aqui, segundo o velho, tem sentinelas que fazem função de vigiar e verificar a entrada e saída de pessoas no local. Depois que ele terminou de fazer aquele serviço, comentou que talvez fosse possível arriscar a vida tentando tirar aquelas ferramentas que ainda continuam na maloca e que provocam a doença. Através disso pensamos que deve ser possível fazer ou acumular recurso para mandá-lo fazer serviço completo. Mas ficamos sabendo que não somente do dinheiro que ele precisa, recebe qualquer coisa, como por exemplo, roupas, pilhas, panelas etc. Com isso, nós grupos de estudantes pensamos que seria possível fazer campanha para arrecadação de materiais para pagar aquele senhor. Mas esse assunto ainda não chegamos a comunicar os professores. Porque pensamos que talvez eles não se preocupariam em nos ajudar. Já depois de arrecadação, poderíamos chamá-lo e mostraríamos a quantidade de recurso e até mesmo material e mandá-lo fazer o serviço completo. Porque quando as

meninas ficam doente sempre ouvimos elas falando no momento de ataque que eles estão querendo furá-las com faca, espada, com madeira afiada etc.

Para além de uma cartografia dos *yóopinai*, em territorializações específicas que se distribuem, assim como as comunidades Baniwa, às margens do rio Içana, o que já foi registrado neste capítulo, nota-se, em um *zoom* sobre a Pamáali, indicativos dentro do próprio local da EIBC, de pontos mais perigosos que outros, a exemplo dos igarapés, nos quais foram construídos viveiros de piscicultura por conta do projeto de criação de peixes e alevinos. Conforme fica evidente na figura abaixo.



Figura 6 - Desenho dos alunos da escola Pamáali, representando a sobreposição de territórios da EIBC e da maloca dos *Yóopinai*. Atividade feita na disciplina do professor Juvêncio Cardozo

Este desenho feito por alunos nos oferece uma noção da sobreposição de territórios que ocorre na escola Pamáali. A parte inferior da imagem, em azul, indica o

rio Içana, pelo qual se tem acesso ao porto da escola; mais acima, está o amplo pátio da escola que é preenchido por casas, representadas por telhados em cor laranja perfilados em duas fileiras; as linhas azuis que criam uma perspectiva de que o terreno se eleva, por sua vez, indicam as delimitações da maloca dos *yóopinai*; a esquerda encontra-se a foz do rio Pamáali, que em seu curso se encontra com o igarapé, representado por uma linha laranja, no qual estão os viveiros de piscicultura, por onde o pajé fugiu.

A respeito desta sobreposição que verificamos na imagem, eu conversava com Paulo, e ele para me fazer entender, bateu o pé no chão, perguntando-me “Ouviu?”, sua pancada fez ressoar um eco, e, então, ele mesmo respondeu sua própria pergunta, “Parece oco, né? A maloca é lá embaixo.”. Estávamos em frente à sala da administração da escola que na imagem se situa em uma das primeiras casas a esquerda, indo debaixo para cima, e eu entendia assim, porque eles falavam que a escola estava em cima da maloca dos *yóopinai*. Não foram poucas as vezes em que diferentes pessoas disseram para mim que estávamos em cima do telhado destes seres, o viveiro, por exemplo, cavado no terreno do igarapé mencionado pelo pajé como sagrado, furou a casa dos *yóopinai*. A respeito disso, segundo ex-alunos da escola, muitos alunos homens, por serem os principais responsáveis pela escavação, adoeceram neste período de construção dos reservatórios.

Komalhiwhéeri é, segundo o senhor Alberto, o dono desta maloca na Pamáali, e é ele o velho *ialanawi* que as meninas vêm em seus ataques, chefe dos outros *yóopinai* desta região que sob sua maestria lhe devem obediência. É possível com o relato notar que há outros “estabelecimentos importantes”, como *Dzattiana*, cujo chefe *yóopinai* é *Hinaiwheri* e *Awiñapi*.

A noção de donos relacionada aos *yóopinai* é importante, pois este é um dos motivos para que não feche as portas deste seres, o seu fechamento resolveria o problema das doenças na escola, mas criaria outro, ainda maior, a escassez total de peixes e caças para todo o Içana. Por esta razão Valentim, o pajé, entra na maloca destes seres, com o único intuito de desarmá-los, em uma ação que pode evitar as doenças e assegurar a continuidade de animais para caça e pesca.

Temos, assim, a partir da descrição da viagem do pajé ao mundo dos *yóopinai*, acesso ao processo xamânico em questão, em que a função de cura está na capacidade do especialista em lidar com estes seres no mundo deles, em relações baseadas pelo diálogo, negociações e astúcias. O enfrentamento não foi sua primeira estratégia, temeroso da reação deles, optou por adentrar em sua maloca sorrateiramente, com o intuito de não ser percebido; o esforço, porém, foi vão. Os *yóopinai* acordaram e partiram na tentativa de matá-lo, até a intervenção do chefe dos outros *yóopinai*, que freia o ímpeto de seus subordinados. Neste momento de hesitação, o pajé apesar de acuado usou suas artimanhas e conhecimentos a respeito do local Pamáli, avistando de imediato os três buracos que estava na casa deles - os viveiros - e, então, seguro de sua retirada, trava um debate com o dono da maloca e volta para a escola, ou seja, para o mundo humano.

O pajé a partir dessa incursão a maloca de *Komalhiwheri*, compreende a situação problemática da Pamáli, comunicando a possível solução: outra viagem, mas desta vez para a retirada total de armas. No entanto, uma tarefa difícil e arriscada como esta, demanda uma remuneração à altura. De posse destas informações, Ernesto, propõe uma campanha de arrecadação entre os alunos para resolver de uma vez por todas este problema.

Esta viagem tem um importante papel para fazer entender as outras, dos alunos, nem tanto pelo conteúdo comum entre elas, mas por permitir, por meio de um recurso contrastivo, obter características específicas a estas últimas, foco de nosso interesse. Nota-se, assim, que a viagem do pajé Valentim, tem características essencialmente distintas das dos alunos, o pajé foi ao mundo dos *yóopinai* por um processo que ele mesmo induziu, através do uso de *pariká*, ademais, suas habilidades xamânicas lhe conferiam o controle das situações vividas. Vimos, por exemplo, que ele não se intimidou quando os *yóopinai* o confrontaram, roubando-lhes, inclusive, algumas de suas armas e se retirando, ainda que em fuga, ileso. O mesmo, porém, não ocorre com os alunos neste mundo e é, nesse sentido, que a viagem deles é “quase” xamânica, porque ainda que a viagem seja a mesma e para o mesmo lugar em um encontro com os mesmo seres, ela é involuntária, e sobre a qual possuem pouco ou nenhum controle.

3.4.2. *Berta*

Adoeci na manhã seguinte que Amanda ficou doente, quando ela tinha ido para sua comunidade se tratar. Saímos do alojamento para irmos jogar bola na quadra de futsal. Quando retornei para alojamento para pegar material de banho. Lá dentro do alojamento eu vi um mal presságio. Parecia que eu estava vendo a minha mãe. E eu a ouvi dizendo: “Estou aqui para te buscar”. Isso aconteceu na hora que eu estava me abaixando para pegar o material. Por isso eu quis me levantar na hora para falar com ela, mas quando fiz isso ela imediatamente desapareceu. Naquele momento já comecei a ficar com medo e desci para porto principal para tomar banho. Depois daquela coisa, comecei sentir a dor no estômago. Logo falei para as minhas colegas que não estava me sentindo bem. Na hora do jantar já não estava aguentando mais. E na hora da avaliação, falei para a monitora que não iria devido que estou dor no estômago. Ou melhor, até tentei ir, só que acabei não aguentando e voltei chorando de dor para alojamento. Já sentindo muita dor, chamei o Ramires [colega seu] para me socorrer. E desde lá, ele me mandou voltar para o dormitório. Voltando no caminho, eu vi um velho branco, ou seja, um velho que tinha roupas brancas. E nele tinha muitas flores, diversas, e de várias cores. Já doente, eu vi que estava em uma casa cheia de bicho querendo subir em mim. Também aparecia pessoas que queriam nos levar, a partir daí eu também queria ir com eles. Pareciam que estavam ficando por todos os lados da casa me chamando.

Mas essas pessoas não cheguei a ver diretamente, apenas ouvia vozes deles me chamando. Até agora não sabemos quem são. Ou talvez sejam vozes dos que nos seguraram aqui, disso não sei. Muitos são que me chamava e outros queriam me matar. E com aquelas pessoas de bem, são com quem eu queria ir. Mas não conseguia, por motivo que estava dentro de uma casa vazia e

cheia de bichos. Na verdade é muito feio ver isso, imagina bichos querendo subir em você.

Depois que eu fique doente, essas coisas que lhe contei, jamais cheguei a contar para ninguém. E agora que estou revelando para vocês. Essa foi a primeira vez que eu fiquei doente.

Abílio: Eles querem levá-las para uma casa vazia, feia, suja, onde se encontram bichos.

Simone: Praticamente são duas casas diferentes, uma delas é bonita e outra é feia.

Berta: Eu acho que nós vemos coisas diferentes no sonho, por exemplo, a Simone vê coisas diferentes que eu. É na casa feia que nos levam mais. E na casa mais bonita é onde queremos chegar. Mas as pessoas que estão ao nosso redor não nos permitem ir à casa bonita. Ficamos trancadas na casa feia e de lá não tem como sair.

Berta foi a segunda aluna a adoecer, após o caso referido como marco para esta turma, o de Amanda e, portanto, ela conta, neste relato, a primeira vez em que ficou doente. Apesar de ela apontar diferenças nos ataques perpetrados pelos *yóopinai* nas diferentes alunas, notamos que se trata de variações intrínsecas a um mundo dinâmico e complexo, a despeito disso, há uma continuidade, afinal, dizem as duas, Simone e Berta, há nos sonhos, sempre, duas casas, uma bonita e outra feia, uma para a qual vão com mais frequência e outra, para a qual, querem chegar. Esta dualidade se reproduz ainda em outro nível, por exemplo, nas pessoas boas que a chamam, de um lado, com intenção de ajudar e, por outro lado, nas más que querem matá-la. A dificuldade de Berta é, primeiro, identificar as pessoas que são boas de verdade e, segundo, uma vez reconhecidas estas pessoas, estar com elas, indo até a casa bonita. O obstáculo a este intuito é colocado justamente pelas pessoas más, que a prendem na casa feia, cheia de bichos.

Veremos, com o relato de Simone, mais detalhes a respeito destas mesmas questões, aprofundando-as, e demonstrando que mesmo as pessoas/*yóopinai* boas podem ter intenções que não sejam boas para as alunas, tornando-se, assim, maus.

3.4.3. Simone

Na primeira vez que fiquei doente ainda no antigo alojamento [refere-se a mudança do local do alojamento] eu vi no sonho o lagartixa que eu tinha cortado na pedra. Vi que era uma lagartixa verde e bonita. E outra pessoa que eu vi, foi o seu Alberto, me dizendo: “Minha neta, vire e olhe esse aqui!”. No instante, saímos para buscar varas. [Neste momento ela não está mais no sonho/doença] E lá, eu estava cortando uma vara quando outra vara me bateu na minha barriga. Não pensei que isso iria causar doença. Quando voltei já estava com dor. Alias a dor não sumia mais depois do acidente.

Em cada momento, eu via o lagarto que tinha cortado, a imagem não saia dos meus olhos. [Alternava sonho/doença com vigília, em uma interação flutuante] Logo depois, já não estava mais me sentindo bem e logo apresentei a doença. No sonho, eu vi que tinha um jovem bonito que estava me carregando, ou melhor, estava me levando para sua maloca. Ele parecia tão gentil, mas quando fui ver que ele estava apenas me enganando. Naquele momento já não estava mais no mundo. Mas que eu lembro que ainda fui tomar banho e quando saí do porto, entrei no alojamento e troquei de roupas [Continua, até este ponto, a alterna este mundo com o outro, dos *yóopinai*]. A partir de lá, não sentia mais nada [Aqui neste momento adoeceu de fato, “desmaiou”]. Parecia que alguém estava me empurrando na minha bunda para frente. No sonho sentir isso, mas eu vi que estava caindo mesmo de verdade. No instante a minha colega Coralina entrou no alojamento me perguntando o que estava acontecendo. E logo falei que estava com dor no estômago. E voltando ao mundo de sonhos, eu vi que tinha um homem que eu cortei na realidade [Um dos *yóopinai* da maloca de *Komalhiwheri*]. Ele estava pegando o pedaço que eu cortei. E me falou: - “Tá vendo como você não está aguentando!” - “Mas agora, já estou bem, mas olhe o que você me fez”. E me mostrou novamente a cena como estava mesmo querendo matá-lo. E me falou mais, “Mas agora é minha vez de te matar, se você for mulher de verdade, conseguirá sobreviver”. E naquele momento começou me bater e me carregou até na presença do mais velho [*Komalhiwheri*]. E lá brigaram muito comigo. E depois disso me levaram para outro lugar, parecia uma casa de festa. Quando entramos lá, o velho pediu para que parassem de tocar a música. Imediatamente apareceu uma mulher querendo saber quem me autorizou para entrar em aquela festa. Logo o homem respondeu que foi ele quem me levou. Como ela quase me matou, agora é minha vez, vou fazer o que eu quiser com ela – falou.

Naquele mesmo instante os ouvi pedindo para que me segurassem para me matar mesmo. Pois então me seguraram e tiraram todas as minhas roupas e me deixaram pelada. E amarraram as minhas mãos e as pernas e me colocaram atrás de uma carroça e cavalo, carregando-me. No sonho, eu que vi que estava ferida no corpo todo. E depois me levaram para helicóptero, onde eu vi que estavam me levando para morte. Num instante caímos no rio. Depois disso, me carregaram novamente e me levaram para uma casa cheia de bichos [‘bichos’ é uma categoria indeterminada e indiferenciada, exemplificavam-me, dizendo que estes não tem nome exatamente, parecem com tapurus, espécie de lagartas, e amebas, cujas representações eles têm nos livros de ciências e biologia]. E lá eu vi que tinha bastante desses bichos subindo em mim. E naquele momento eu ouvi a voz da Norma, dizendo: - “abra a porta que vamos te buscar”. Só que não estava mais aguentando, já estava sem força para me movimentar, e os bichos, por cima não me deixavam sair.

E para acabar com sonho, logo depois de ataque dos *yóopinai*, eu vi novamente aquele jovem bonito vindo me buscar. Naquele momento, ele me disse que estava vindo me buscar e disse mais que eu tinha apanhado demais,

que isso não poderia ter acontecido, dizendo que não sabia o que sua mãe vai falar pra mim. E me mandou vestir todas as roupas e voltar ao mundo real. Logo eu vesti as minhas roupas e saímos da casa. Eu vi que saímos perto daquelas pedras que estão ali no caminho do porto [Ela se refere ao porto da escola]. Quando entrei no alojamento, voltei novamente ao mundo real e dormi, só acordei as nove horas. A minha alma tinha saído do meu corpo. Quando a minha alma saiu do meu corpo, falei porque vocês estão me segurando? Mas ninguém me respondia. Vi que estava em dois corpos.

E quando fiquei melhor, estava passeando na área da escola, quando fui ver novamente a lagartixa que tinha cortado. Parece que eu vi de mau jeito, parecia homem deitado. Mas quando olhei direito, eu vi que era apenas um lagarto.

E dessa forma que eu sonhei quando comecei a apresentar essa doença.

[...]

Simone: Na verdade é integrante dos *yóopinai*. [Falava sobre o jovem bonito] Naquela vez que fiquei doente, já nessa etapa, eu o vi novamente. Mas parece que estava com outro objetivo e disse – me: “Estou vindo buscar todas as meninas”, “Se não for levar todas, vou levar comigo duas ou três meninas”. No sonho estava eu e a Marta. Estava do lado direito e Marta de lado esquerdo. Naquele momento nos falou que estava nós éramos amigas dele. Num instante chegaram mais gente, pois ele acabou levando a Marta para uma casa bonita e cheia de flores e acabei ficando com outros amigos. Não demorou muito tempo, comecei apanhar com aquelas pessoas que estava perto de mim. Na verdade eram os amigos da realidade mesmo, no caso da Sônia, ela estava me matar no sonho. Pois ela chegou me amarrar todas as minhas pernas e as mãos. E pediu faca com o velho para me furar.

[...]

Simone: Ele que nos tenta salvar dos ataques dos *yóopinai*. [Ainda sobre o jovem bonito] Ele sempre nos leva para lugar mais seguro, para que os outros *yóopinai* não possam chegar. Com certeza, isso deve acontecer com todas as meninas. Na verdade ele nos leva para uma casa bonita com intuição de nos esconder das pessoas que estão vindo atrás de nós. Ele sempre nos dizia, se vocês não virem comigo eles vão matar vocês.

Paulo: Será que ele é pajé? Fiquei pensando que ele talvez seja pessoa deixado pelos pajés para proteger vocês.

Simone: Disso não sei. Mas quando ele nos abandona, aí sim, eles começam nos bater e brigar. Isso quer dizer que nem todo momento ele pode nos proteger dos males. Mas sempre nos aconselha em não ir com eles, e saber se cuidar mais. Muitas vezes ele também é capturado pelos *yóopinai*.

[...]

Paulo: Só para entender. Não é todo momento que o paciente vai para a festa que Simone falou. A Simone foi nessa festa, porque ela tinha feito alguma coisa que o dono não gostou, alias, quase matou o homem que estava dormindo. Devido isso, que o *Yóopinai* levou – a para aquela festa do superior.

As pedras, ou melhor, algumas delas, segundo os Baniwa são vivas, isso porque, elas são *yóopinai*, desempenhando a função de uma espécie de portal para o seu mundo.

De tal modo que não se pode limpá-las, pichá-las e ou qualquer outra atitude desrespeitosa. Simone, nesse sentido, cometeu um equívoco grave, como apontam seus colegas:

Neto: Simone, no primeiro sonho que tive foi por motivo de ela estava limpando a pedra sagrada. No sonho, o dono falou as duas “por vierem aqui e pisar em mim e até me limparam que eu vou acordar, enquanto estava quieto e dormindo. E agora, vou acordar para sempre e não vou conseguir voltar a dormir”. Na verdade, a partir daí que começaram apresentar esses sintomas de doença. Realmente o Yoopinai não iria acordar, como as meninas estavam na fase de menstruação, isso facilitou que o Yoopinai ficasse de pé. Eu acho que é por isso que as meninas não param mais de ficar doente. Porque foram elas quem acordou o *Yóopinai*. Foi assim que nos disseram.

Ernesto: Complementando a fala dele. Nesse tempo mesmo, foi a Simone quem limpou aquela pedra. Pois no momento que ela estava fazendo limpeza, ela viu que tinha um lagarto branco em cima da pedra. Ela viu que o lagarto estava engatinhando em cima da pedra e imediatamente virou e pegou o ferro-de-curva e cortou no rabo do lagarto. Já no sonho, ela viu que tinha cortado um homem branco. Com a consequência disso, a mulher homem vigou-se da Simone. Por isso, que a Simone que naquele tempo adoeceu gravemente. No sonho ela tinha visto que a mulher estava furando ela com uma vara bem aguda no estômago.

Ernesto oferece uma boa explicação sobre a gravidade do equívoco de Simone, pois ele não somente limpou as pedras como também cortou a lagartixa em cima da pedra, ou seja, ela cortou um animal em cima do dono dos animais. Segundo os relatos, nota-se que os *yóopinai* não somente são donos dos animais, mas como eles podem ser animais, assumindo em determinadas ocasiões suas formas. E se na escola este lagarto era somente um animal, no mundo dos *yóopinai* ele era um *yóopinai* e, portanto, uma pessoa que se colocou em uma vingança, por quase ter sido morto.

Este *yóopinai*/lagartixa/homem vingando-se de Simone a levou até seu chefe, *Komalhiwheri* e a este encontro se sucede uma fantástica e impiedosa represália, que arrasta Simone completamente nua por uma carroça, amarrada pelos punhos, colocando-a depois em um helicóptero para, então, jogá-la no rio e, por fim, devolvem-na para a casa feia repleta de bichos. É neste momento que ressurgem em seu relato um personagem importante, o jovem bonito, que no início a levou para a maloca dos *yóopinai*, seduzindo-a, em uma captura gentil que dissimulava suas más intenções. Ele reaparece,

após tanto sofrimento provocada pela vingança comandada pelo velho *ialanawi*, salvando-a, e devolvendo ao seu mundo, próximo as pedras do porto Pamáali, que como já disse aqui neste trabalho, é a porta da maloca dos *yóopinai*.

Este personagem, o mais ambíguo de todos, é interessante por diversas razões, primeiro, porque demonstra as diferenciações internas entre as pessoas do mundo *yóopinai*, ou mesmo as suas divergências, ao revelar diferentes atitudes e modos de agir. Se uns empreendem atitudes vingativas e agressivas, expressas pelo velho branco de aparência feia e sua mulher junto aos seus servos, há outros que são gentis e agradáveis, optando por uma captura sedutora. No entanto, estas diferenças encontram um limite, localizada apenas nos métodos, posto que as intenções são aparentemente as mesmas para ambos os *yóopinai*. Sobre isso, Simone demonstrou que o objetivo deste jovem bonito é levar algumas das meninas para o seu mundo e ao que deu entender, ele fez sua primeira opção por Marta, levando-a consigo e deixando a ela com outros que, então, voltaram a maltratá-la. Por esta perspectiva, o bom *yóopinai* o é somente em seu mundo, o que mesmo assim é questionável, pois ele as salva dos outros *yóopinai* e seu chefe, ao que parece, para guardá-las para si e, por esta razão, é ainda mais perigoso, uma vez que tem mais chances de fazer as alunas trocarem a perspectiva. Não é fortuito agora, apontar Marta como o caso mais grave da escola, fazendo entender porque um dos professores ao expressar sua preocupação e a gravidade do caso, disse que ela já devia ter casado com os *yóopinai*.

O jovem bonito, disse Simone, encontra a todas as meninas quando estas adoecem, protegendo-as dos outros *yóopinai* e, com isso, ele as garante para si mesmo. Independente disso, este fator fornece mais argumentos para o fenômeno que apontei acima, da doença que se organiza coletivamente, em torno de um grupo mais ou menos

fechado de meninas, em que os casos apresentam-se em certa continuidade, neste caso, o jovem bonito é uma destas linhas que percorre os ataques.

3.4.4. *Ernesto*

Se até aqui as viagens foram quase xamânicas, pois involuntárias e descontroladas, para o caso de Ernesto veremos que como as meninas ela foi involuntária, mas não completamente descontrolada, ele conseguia estabelecer um controle relativo, revelando uma habilidade para lidar com os *yóopinai* em seu mundo. O ‘quase’ para Ernesto é menos ‘quase’ do que para as meninas.

Uma vez quase apresentei o sintoma que as meninas estão tendo. Quando anoiteceu depois de estudo individual eu senti que estava com dor no estomago. Quando acordei eu estava sentindo a dor mais forte. Na verdade estava doendo muito, mas como já sou adulto acabei aguentando. No sonho quase descobri o que fazia com que as meninas ficassem doentes. No sonho eu vi que estava saindo do alojamento e logo avistei um velho branco. E imediatamente ele me perguntou de se eu gostava de brigar. Ou você de assistir luta? Mas respondia que não brigava. Então ele continuou me convidando para passear com ele. Quando chegamos em frente do alojamento do Ensino Médio, ele me abandonou. Num instante eu continuei caminhando. E chegando na quadra, me encontrei com negão, forte e muito grande e tinha outro homem bonito. Na mão ele tinha uma madeira de tamanho normal. E me perguntou: o que está fazendo aqui? E logo respondi que estava apenas passeando. Pouco tempo depois ele me sugeriu para que me mostrasse a cidade onde vivemos. Pois então, eu concordei conhecer mais a cidade onde estamos. Eu estava usando sandálias. Quando entramos e bem em frente a trave dos gols, ele me pediu para que tirasse as minhas sandálias. E depois ele me deu um pano, para colocar nos pés. Os panos são específicos para andar na cidade. Pois, ele continuou me convidando para visitar a loja.

Na verdade o que eu vi sonho que essa quadra que adaptamos é uma loja muito grande. Só que a casa era dividido por partes. Tinha tudo na loja. Cada parte tinha uma espécie de objetos, como por exemplo, facas no outro quarto, zagaia, espada e no final eu vi que tinha muitas joias de ouros de tamanho do dedo. Nessa parte onde se encontra joias só tinha mulheres como atendentes. Mas em frente vi que tinha outra loja de armas de lutas. E quando chegamos lá ele me perguntou querendo saber com que arma eu gostava de lutar. Mas respondia que não gostava e não sabia lutar. Perto dessas armas existe uma arvore. No entanto, ele pegou uma madeira e me deu. Junto com a madeira vinha uma calça de capoeirista. Imediatamente me vesti e depois me deu um cinturão preto. Logo que terminei de me vestir, ele me convidou para me mostrar o objeto que mais protege no local. E naquele lugar ele me disse que nós éramos muitos desobedientes. Eu vi que ele batia muito em mim e me ralhava também. Continuavam falando que éramos muitos desobedientes e disse que não sabia o que fazer para nós tirar deste local. E bem no núcleo da loja tem um mastro, tendo como seus frutos de ouros. E no troco tinha a coisa mais preciosa que eles cuidam mais. Eu vi no seu redor tinha fogo muito perigoso. E por fim, me convidou para eu fosse com ele para ver o que era aquilo e me apresentar o meu adversário. Perto do mastro tinha um homem muito grande que vigiava o mastro e seus frutos de ouro. Nele tinha coroa e

nos dentes possuía ouro. Depois disso, me chamou para ir a outro quarto onde iria apresentar o meu adversário. E me disse, se você ganhar essa luta, ganhará a sua coroa. Naquele lugar ele continuou me machucando no meu estomago. E me desafiou a passar do fogo para conseguir chegar no mastro. Como eu vi que tinha muito fogo e perguntei a ele se podia pisar no fogo. E me respondeu dizendo só eu poderia descobrir. Já estava querendo passar do fogo quando eu acordei e senti que estava com muita dor no estomago.

Depois desse sonho, fiquei pensando que estamos doentes, devido que tem coisas preciosas que os *Yóopinai* protegem muito neste local. Segunda a informação o velho pajé Valentim que entrou no mundo dos *Yóopinai*, comentou que nessa área sagrada existem muitas pedras preciosas. Que essas pedras se encontram no igarapé. Se fossemos fazer pesquisa sobre isso, com certeza, iríamos encontrar. Mas eu creio que não seria fácil. Ainda não mechemos nessas pedras preciosas, mas já estamos muitos doentes, imagina quando mexemos nessas coisas, com certeza, seria muito pior. Tirando conclusão, que ficamos doentes só por causa das preciosidades que se encontram neste estabelecimento. Se não tivesse essas coisas, não iríamos ficar doentes. Então, tudo que eu vi é realidade.

Maurício: Ninguém sabe se já tiramos e julgamos fora alguma parte das preciosidades daqui. Deve ser por isso que o dono está com raiva. Como já abrimos muitas áreas aqui, como viveiros e etc. Pois eu penso que em todos os viveiros que abrimos, com certeza, deve ter ouros em um deles. Então, ficamos doentes, devido os nossos atos, porque destruimos as partes que nos não pertencia.

O sonho/ataque em Ernesto não se manifestou em forma de doença, por um controle deliberado seu, evidente no fato dele expressar que já é adulto, mais completo, e ser capaz de “aguentar” o ataque e suas fortes dores. Ao invés de apresentar a doença, dormiu e foi no sonho que visitou a cidade dos *yóopinai* - como já vimos o sonho é arena privilegiada para acesso ao domínio da alteridade, em uma viagem/transformação transitória e relativamente controlada e, portanto, em aspecto não doentio. Nos relatos das meninas elas dizem o contrário, as dores chegam em tal ponto que “não aguentam mais” e, por isso, desmaiam, sendo levadas pelos *yóopinai*.

Ele não adoeceu, demonstrando capacidade de dialogar com *Komalhiwheri* e seus servos durante o passeio em que eles apresentavam sua cidade, além do mais acordou do sonho, voltando ao seu mundo, no momento certo, em que ele estava, ao que tudo em indica, caindo em uma armadilha destes seres. Apesar desse relativo controle, ele estava sendo o tempo todo provocado pelos *yóopinai* desejosos de que ele brigasse, que ele recusou até onde pôde. Os *yóopinai* mostravam-se agressivos, ferindo Ernesto em

alguns momentos, demonstrando, no passeio conduzido por eles, a intervenção e o inconveniente que eles e a escola representavam para cidade deles.

No sonho personagens conhecidos aparecem, como o próprio dono do local, *Komalhiwheri*, e o jovem bonito, que desta vez não demonstrou ser importante, mesmo porque ele parece proteger somente as meninas. Estes seres com os quais ele se encontrou - o velho branco e feio, o homem forte e negro, e o jovem bonito - encarnam formas diferentes de uma única categoria da alteridade baniwa, pois grosso modo, negro e brancos são alocados no mesmo coletivo, *Ialanawinai*.

A alteridade *ialanawi* neste sonho ganha contornos ainda mais evidentes do que no das meninas, não só porque os *yóopinai* são brancos e negros, mas também pelas características modernas que este mundo *yóopinai* ganhou. Se para as meninas e os velhos conhecedores, este mundo é uma maloca, como aquelas de antigamente, para eles, os alunos homens, este mundo é uma cidade, com aparelhos urbanos, tal como uma loja bem grande dividida em outras lojas menores, à moda de um shopping ou galeria comercial. Além do mais a articulação entre a escola e o mundo *yóopinai* é mais evidente, não há uma fratura completa, sua disjunção é mais sutil.

Ernesto levanta uma questão que ainda não havia sido mencionada neste trabalho, e nem pelas meninas em todas as entrevistas e conversas que desenvolvi com elas. Trata-se da idéia de que os *yóopinai* guardam algo muito precioso, algo que eles não indicam o que, exatamente, bem como seus colegas, mas que especulam ser pedras preciosas, o que foi, segundo Ernesto, confirmado pelo pajé Valentim. Esta idéia acena para um aparato protetor, belicoso, de dimensões ainda maiores, pois como indicam os meninos, ninguém nem procurou este tesouro e já ocorrem tantas doenças, o que acontecerá quando, e se, as pessoas procurarem as pedras protegidas por eles. Além do

mais, esta é uma das vias para compreender uma cidade *yóopinai*, marcada por características *ialanawi*. Vale ressaltar que o garimpo e todas as expectativas de enriquecimento em torno desta atividade que se somam as experiências de destruição ambiental e exploração de trabalho, se imbricam e criam eco nas pessoas das comunidades do rio Içana e, em um contexto mais amplo, em todo o Noroeste Amazônico. Esta região, onde estão os Baniwa, viveu no passado a possibilidade de garimpo, até hoje problematizam se esta é uma solução viável para geração de renda.

3.4.5. Charles

Ver-se-á na transcrição desta entrevista uma nítida diferença na linguagem utilizada pelo aluno entrevistado, a questão decorre do fato que para este caso não foi feita a tradução do baniwa para o português, como para os outros casos. Charles fez seu relato em português, sua segunda língua após o baniwa, e com a qual ele tem fluência limitada, foram estes depoimentos que descrevi literalmente. Mas esta não é a única diferença que o leitor vai encontrar neste caso. Este aluno fará um relato do ataque seu, oferecendo uma perspectiva masculina de quem adoeceu, e não somente de quem cuidou ou sonhou “controladamente” no mundo dos *yóopinai*. Além do mais, Charles não se insere nesta turma, em torno da qual as doenças estão organizadas hoje. Ele vai fazer uma descrição da sua viagem à maloca dos *yóopinai*, quando esta ainda não era uma doença estabelecida na EIBC, em um cenário que antecede os anos de 2004 e 2005.

Segundo Charles, seu ataque foi anterior a estes anos, provavelmente em 2003, e em nenhum momento, na época, compartilhou com os professores da escola o que lhe sucedeu, tornando seu único caso de ataque dos *yóopinai* restrito entre sua família e seus amigos que o socorreram. Com esta experiência ele procurou um pajé, e mais, desistiu da escola por alguns anos, apesar de não ter atribuído a doença o único motivo

para a desistência, refere-se ao problema como um dos fatores determinantes, regressando a Pamáali, anos mais tarde.

A respeito dos primeiros sintomas do seu ataque, disse:

Eu senti dor no coração e meu corpo foi ficando fraco, senti também dor na cabeça. Mas era principalmente no coração que foi ficando devagar. A dor de repente foi aumentando mais e mais, até ficar grande mesmo. Foi neste momento que eu deitei na minha rede, já não estava aguentando mais. Nesse momento que fiquei muito doente eu via aquelas mulheradas assim. Que era *yóopinai*; não sei o que assim, era *yóopinai* mesmo. [...] Elas pegavam na minha camisa não sei o que mais, e tinha outras que queriam... Elas queriam bater em mim, por isso que fazia uma porrada [referia-se aos seus movimentos na rede] Porque eu queria escapar delas, entende? [...] Elas ficavam aqui, outras ficavam aqui, outras ficavam aqui, aqui, aqui, e outras queriam pegar assim [neste momento ele indicava os lugares do corpo dele onde o seguravam]. Porque elas queriam me matar mesmo. [...] Era tipo de briga. Eu via assim, durante a briga eu ficava doente. Ai depois quando elas me deixaram, eu me recuperei. Meu coração que ficava assim... Ai passava.

Neste primeiro trecho percebemos uma presença importante de mulheres/*yóopinai*, o que difere um pouco do que as meninas viam em seus sonhos. Já na maloca, ele relata suas impressões a respeito do lugar e das experiências que vivenciou.

Naquela maloca tem uma cidade mesmo, uma cidade... Eu vi essa cidade dos *yóopinai*. Tem carro, tem bar e não sei o que mais. Eu vi uma cidade mesmo. Ai um rapaz me convidou: - “bora, bora, bora passear borá?”. Então a gente foi numa casa assim, casa tipo de uma casinha lá. Neste lugar tinha muitas mulheres e ele me apresentou: - “esse aqui é um rapaz assim”. Ai uma das mulheres pegou minha camisa desse jeito, ela era uma pretazona, uma negazona bem gorda. Era uma gorda que falava assim pra mim: - “o que você faz aqui?”. Ela falou pra mim né: - “O que você faz aqui?”. Não o pessoal ta assim mesmo. Ai outra veio e perguntou: - “Oh! Porque que você veio aqui?”, ela falou desse jeito mesmo. Ai, então, veio uma morenzinha, e quando ela chegou, a mais velha brigou com ela. Essa mais velha ralhava com ela, mas eu não sabia porque, não ouvia o que ela falava. Essa velha que pegava em mim, mas era muito, pegava muito mesmo. Por isso que quando ela passava aqui eu ficava longe, porque ela pegava mesmo. Era assim, e eu não sabia por onde que eu ia escapar. E ela continuava a me apertar, outras também pegavam aqui em mim. E a outra quis tirar minha roupa, por isso que ficava duro [no sentido de resistir ao assédio das mulheres *yóopinai*]. Aquela mulher entendeu? Ai quando eu consegui me livrar dela, eu corria, mas eu não corria aqui [neste mundo, pois ele estava na rede sendo contido], mas eu lá. Eu via assim.

[...]

Lá é um lugar muito bom mesmo, tem uma... bom, tem um monte de gerador [refere-se aos geradores de energia elétrica movidos a diesel que há em quase todas as comunidades Baniwa], tem lâmpadas, mas muito bom mesmo. Tem uma casa lá, bom, tem muita gente lá. Lá é um tipo de comunidade. Nesse lugar, ele [*Komalhiwheri*] falou pra mim: - “Você não obedece! Não pode

pegar essa pedra que tem lá porto, não pode pegar. [...] Este *yóopinai* fala que não pode este tipo de coisa, não pode brincar. Tem aquelas pedras, perto do pé de cupuaçu, onde tem duas pedras [vide figura 4]. Estas pedras para eles é um tipo de bar, isso pra eles né. Por isso não pode bagunçar com as pedras, não pode riscar, não pode não. É perigoso. Ele falou pra mim assim que não pode fazer nenhuma dessas coisas. Tem uma pedra na escola que tem desenho, né? Pois é, isso é um tipo de um desenho que tem na casa deles. [...] Ai ele [o *yóopinai*] trazia pra mim água, era água branca [Reconhecem os Baniwa como “água branca” aquela comprada na cidade, engarrafada; a água da chuva as águas de nascentes. Porém, ressalta-se que mais comumente se bebe a “água preta”, do rio Içana], numa cuia, ai virava e bebia, mas eu não queria, porque eu tava com muita fraqueza, entende? Mas eu bebi e vi que eu fui melhorando. A mulher dele [de *Komalhiwheri*] pegava minha camisa. Mas ai ela foi embora. Eu então abri meu olho e eu pensava... Eu pensava mesmo, muito assim. Mas meu corpo ainda tava duro, porque ela apertou muito, queria tirar minha roupa, e me bater. Puxa! Batia mesmo.

[...]

Lá é igual como a escola, mas eu via aquela escola como uma cidade. Ele [*Komalhiwheri*] pega aqui onde nós estudamos, é onde ta a maloca. Mas é grande, grande mesmo. Porque eu via que lá é igual, é como essa comunidade aqui [Estávamos durante entrevista na comunidade de Mauá Cachoeira, acima da EIBC Pamáali], é igual, na verdade, a todas as comunidades. Lá tem todas as de características de uma comunidade, só que lá é tipo comunidade de elite. Muito bom, eu pensava, aquela maloca, onde ta escola a escola, é muito bom mesmo. Eu vi e sumi, eu fiquei doente e é por isso que vi tudo isso. Lá é tipo de uma cidade mesmo.

Assim como para Ernesto, a chegada de Charles à maloca/cidade dos *yóopinai* tem a recepção de um *yóopinai* em forma de rapaz ou jovem que o convida para passear, lhe apresentado o lugar. Este passeio é uma demonstração destes seres a respeito da sobreposição de territórios, pois se o mundo *yóopinai* é quase imperceptível aos humanos, a não ser pelas pedras do porto e outras próximas a cozinha da escola, o mundo humano é mais percebido pelos *yóopinai* e, por isso, mais inconveniente. Charles descreve o lugar como uma cidade, com características urbanas, modernas, no entanto, sua referência continua sendo a comunitária, classificando a mora dos *yóopinai* como uma “comunidade de elite”, em um modelo ideal de comunidade, mesmo para os humanos/baniwa.

Esta indicação de que o mundo de lá é bom, parecendo, inclusive melhor que aqui, é recorrente em outros relatos, evidente, por exemplo, no sonho de Ernesto, na cidade moderna que ele viu. Assim, este outro mundo traz ambiguidades importantes

para as pessoas que a experimentam. O mundo de lá, por um lado, é perigoso e os seus seres capazes de uma agressividade a qual os humanos têm pouca defesa; por outro lado, este mundo é interessante, apresentando aspectos que no mundo humano é falho, como a fartura de peixes, a presença de festas, lojas, geradores e luz.

Outro ponto importante que deve ser destacado é que os *yóopinai* assumem a forma de uma categoria específica da alteridade, os *Ialanawinai*, o mesmo ocorreu nos outros ataques, a diferença que para Charles, os negros sejam mais marcantes, o próprio chefe, *Komalhiwheri*, foi descrito a mim, por ele, como um homem negro, alto e forte, com cabelos longos, vestido apenas com uma calça, do tipo capoeirista. Esta recorrente associação delinea uma associação entre dois tipos de alteridade diferentes, os *yóopinai* e os Brancos (que podem ser negros).

Charles passa a explicar o que antecedeu ao ataque, dando detalhes sobre os sonhos predecessores a que já me referi acima, relacionados ao estado *khéewi*.

Nesse momento, eu sonhei que fazia sexo. Eu sonhei muito assim, isso antes de eu ter a doença. Antes do *yóopinai* fazer doença pra mim. No outro dia eu sonhei de novo, eu fiquei uma semana sonhando desse jeito. Mas eu não quero mais sonhar assim, que estou fazendo sexo, porque se eu sonhar ai eu já sei que vou ficar doente.

[...]

[Sobre uma garota, sua namorada, presente nesses sonhos que se seguiram por uma semana inteira, todos os dias]

Ela queria me levar pra eu ficar com ela lá, onde que ele mora - ela falava assim mesmo pra mim. Porque tem uma menina que gosta muito de mim, ela gosta muito, isso lá na maloca. Ela gosta muito, eu sonhei assim né, quando eu fico doente ela fala: - “mas eu quero que você fique comigo aqui, eu gosto de você”, falava desse jeito. Uma mulher mesmo assim muito boa. Ela quer ficar comigo lá na maloca, mas eu não quis não. Por isso que eu procurei muito aquele pajé pra benzer pra mim aquele tabaco pra não acontecer mais sonho. [...] Eu deitava com ela, ela fazia comida pra mim. Mas quando eu comia com ela minha barriga ficava com um tipo de diarreia [Isso ao acordar] Eu sonhei assim, ela fazia comida pra nós, principalmente moqueado, ou as vezes peixe vivo. Ela falava: - “vamos comer”. Quando eu acordava, ai minha barriga também tava tipo abrindo. Lá na maloca com ela tinha peixe, tinha quinhanpira. Aquela quinhanpira deixou dor de coração também, é por isso que ela fazia quinhanpira, entende? Porque eu comia, e isso fazia dor pra mim. Eu comia muito, e eu via né, comi muito aquele quinhanpira, um sonho muito feio mesmo. Muito feio mesmo!

[...]

Começou assim, quando eu cheguei na escola eu não sabia de nada e eu comecei a ter sonho com ela. Eu sonhei e ela viu e aí ela vinha e dizia pra mim: - “Você vai ficar quanto tempo aqui?”, e eu respondi, “Não, eu vou ficar aqui 4 anos” [Referia-se ao tempo que ficaria na Escola Pamáali até concluir o ensino fundamental completo]. Era tipo de conversa mesmo. Ela falou pra mim: - “Então, eu vou ajudar você. Vou fazer comida, fazer xibé”. Mas isso era só no sonho, de dia não. Isso aconteceu no sonho de uma semana, como eu te falei.

Só de conversa mesmo, ela falou comigo “eu gosto muito de você”, e eu falei: - “também gostei muito de você.”. Eu vi que ela era muito bonita. É muito bonita mesmo. Porque assim, eu tenho uma namorada, minha namorada é de São Joaquim [refere-se a comunidade que fica no alto rio Içana]. Eu via que era ela, era ela mesmo, a própria assim. Ela é *yóopinai*, porque era no sonho. Conversando só, não tinha bagunça [relação sexual]. Mas depois do segundo dia, a noite, eu dormi e aí eu fiquei com desejo sexual com ela. Eu gozei mesmo, como ao vivo. É! Aí não teve mais conversa, tem só... Ela deitava comigo e... Assim, desse jeito. E quando eu quando eu mandava pra ela fazer algumas coisas, ela fazia, trazia xibé pra nós. Eu dizia: - “hum... tá bom”. Eu mandava fazer comida também, e ela fazia, cozinhava peixe. E era bom, depois a gente sentava e conversava [...] Quando eu acordava, tava com dor na minha barriga. Não sei porque, não sei explicar bem, porque eu via aquela comida se fosse boa. Mas algumas vezes eu também via algumas coisas. Ela não cozinhava bem aquele peixe. Tipo, não era bom, ele tinha sangue.

A garota que ele viu nestes sonhos ocorridos durante uma semana, prévios ao ataque acima descrito, era em aparência sua namorada que vive na comunidade de São Joaquim, mas em essência era um *yóopinai*. Vimos que os sonhos possuem uma continuidade, as relações se estabelecem e têm a partir de então vida e, portanto, continuidade fluída, de modo que ele dormia em um dia e sonhava com ela, no outro, ao dormir novamente, ia encontrar a mesma garota/*yóopinai* retomando as conversas a partir do ponto de onde parou. No primeiro dia não houve qualquer relação sexual, somente uma agradável conversa e um flerte inicial, ela demonstrou carinho e disposta a ajudá-lo na escola, cozinhando para ele. A partir dos outros dias as relações foram transformando-se, evoluindo a relações de cumplicidade e sexuais.

Ele revela, então, a respeito do ataque, que esta garota, sua namorada *yóopinai*, o assistiu enquanto era maltratado pelos outros *yóopinai* e faz questões tentando compreender como sua namorada, neste mundo, pode aparecer no mundo *yóopinai*.

Ela estava lá, mas ela não pegava. Não pega, porque ela ficava só olhando. Eu via que ela ficava só olhando. Olhando lá, ela chorava, eu vi isso, ela chorava. Porque tinha muitas pessoas que pegavam em mim. Depois ela vinha em mim e dizia: - “Porque a mulher faz isso contigo?”, - “Ai! Eu não sei.”.

[...]

Eu sei que ela era *yóopinai* [A respeito da garota, sua namorada]. Mas eu não sei como o *yóopinai* fez para parecer igual com ela. Não sei como explicar, mas eu via que era ela, ela mesma. Não sei! Eu pensava, porque que ela ta assim, porque ela fica longe?

O ataque de Charles oferece-nos muitos detalhes, desde os sonhos que antecedem a doença, a qual é a culminação destes sonhos. Em todo o seu relato ele deixa claro o perigo por qual passou; não à toa, ele, mesmo sendo evangélico procurou imediatamente um pajé, no intuito de encerrar esses sonhos. Estes que eram perigosos justamente por serem muito agradáveis; a garota *yóopinai*, com quem Charles se encontrava, oferecia a tudo aquilo que faltava na escola, como um relacionamento afetivo amoroso livre, acompanhado de peixe moqueado e comida feita como nas comunidades⁴⁷, além do suporte doméstico a que um homem baniwa está acostumado, a exemplo, ter suas roupas lavadas. Em troca esta garota pedia que ele ficasse com ela, em seu mundo.

A despeito destas benesses, ele, ainda nesta semana de sonhos, começa a perceber que os encontros noturnos não poderiam ser normais e saudáveis, condição atestada na dor de barriga sentida ao acordar. Ele, então, passa a notar que a comida dos *yóopinai* não era bem cozida, percebendo que havia sangue no peixe, e o que foi mais sério, sendo convidado por ela para comer um peixe, que percebera, ainda estava vivo. Estes eram indicativos de que aquele mundo não era o seu, em uma perspectiva trocada, que deveria ser controlada, para não implicar em uma possível transformação.

⁴⁷ A EIBC por não ser uma comunidade não possui a alimentação que tradicionalmente é feita nas comunidades, como peixe, caça, beiju e outros. A dieta Pamáli é basicamente feita com charque, feijão, macarrão e arroz.

Capítulo 4

De volta ao caos primordial



Fotografia: Luiza Garnelo

[...] contemplar a Cidade Grande de Ñapirikoli é contemplar pedras sem desenhos e, logo, um mundo sem desobediência. É contemplar um mundo primordial marcado pela violência e pela disputa [...]

Carlos Xavier



Fotografia: Ana Lucia Pontes

Petroglifos localizados nas pedras do porto da escola Pamáali.

As doenças na escola Pamáali abrem questões interessantes para refletir sobre a noção de adoecimento baniwa e, em um plano mais amplo, ameríndio, funcionando como uma janela teórica para observar não somente as experiências ligadas a este processo de adoecimento em particular, mas também a outros aspectos presentes nas cosmologias dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul. A intenção deste capítulo é retomar questões que vieram à tona nos capítulos anteriores, mas que não foram claramente analisadas à luz da bibliografia existente, ligando-os, agora, mais explicitamente, aos argumentos e teorias que constam na literatura etnológica, experimentando possíveis relações.

Trata-se de um arremate teórico que busca relacionar e comparar o material etnográfico produzido por esta pesquisa com o que já fora escrito a respeito das doenças entre povos ameríndios, dando continuidade à problematização do conceito de doença, realizada ainda na introdução deste trabalho, ampliando-a.

4.1. Distorcendo o nosso conceito de ‘doença’

Em um primeiro momento, chama a atenção que o termo ‘doença’ na literatura etnológica vem insistentemente acompanhado por outros termos como, por exemplo, infortúnios, aflições, dores, malefícios e males. É possível verificar a recorrência desta aproximação nos exemplos a seguir:

O uso da categoria ampla e aparentemente confusa de causalidade *ajã* no discurso etiológico do dia-a-dia não deve ser visto apenas como uma primeira etapa na identificação da causa **infortúnios/doenças**, ou do diagnóstico proferido por um não especialista (GALLOIS, 1991:185, grifo meu)

Ninguém duvida dos poderes de agressão xamanística, relatando sempre algum tipo de incidente que resulta num desses **malefícios, doença, infortúnio ou morte** (DIAS LOPES, 1994: 166, grifo meu).

No eixo vertical/temporal, o surgimento da **doença e infortúnios** diversos estão intimamente conectados aos mitos de *Nhiãperikuli*, *Amaru*, *Kuwai* e *Umãuali*, que fornecem um substrato explicativo lógico para esses eventos e subsidia a elaboração das categorias *a priori* de reconhecimento das doenças anteriormente descritas (GARNELO & WRIGHT, 2001, grifo meu).

Nas Guianas, onde se faz variar um tema muito profícuo no mundo ameríndio, todas as **mortes, doenças, e infortúnios** são atribuídas as causas como ataques sobrenaturais, roubo da alma, entre outros (SZTUTMAN, 2005, grifo meu).

A participação no ritual do Ouricuri, bem como a obediência às normas prescritas, garantem ao índio a proteção de Eedjdawà que o fortalece, tornando seu corpo fechado na luta contra espíritos maus, causadores de **infortúnios e doenças**. (CUNHA DE SOUZA, 2007: 57, grifo meu).

Indicar que doença é doença, para povos indígenas, é uma tautologia, inócua ao entendimento do que estou propondo neste trabalho. Retomando o que já foi desenvolvido, ainda na introdução deste trabalho, doença (“*illness*”) é, de acordo com Kleinman (1988) uma noção que abrange aspectos concernentes à pessoa doente, sua família e sua rede social mais ampla. Trata-se de uma experiência, cujos significados são atribuídos neste circuito de pessoas e que, não possui relação, necessariamente, com uma narrativa técnica, cuja acepção caracteriza-se pela idéia de disfunção, “*disease*”. Este conceito de “*illness*” lança luz sobre o que venho apontado como doença.

Não é à toa que a literatura etnológica utiliza uma série de outras denominações, que não exclusivamente doença, na tentativa de apreender a polissemia do termo, seguindo a lógica e o aparato conceitual nativo. Este recurso permite exprimir a multiplicidade de sentidos que o pensamento indígena atribui à noção de adoecimento, indicando que o termo ‘doença’ por si, somente, não traduz o que esses povos denominam e concebem como adoecimento. Assim, as traduções antropológicas aproximam expressões que, em nossa sociedade, não necessariamente andariam juntos, ampliando as possibilidades semânticas deste conceito de doença, tencionando-o a alcançar, deste modo, as categorias indígenas.

Tomemos, por exemplo, para a análise, ‘infortúnio’, o termo talvez mais recorrente na literatura etnológica que acompanha ‘doença’. Estas duas categorias estão constantemente situadas de modo contíguo, pois, como sugerem estes trabalhos, a

separação entre elas, que para nós é bem definida, não o é, simplesmente, para os povos indígenas. A distinção ainda que posta para eles, situa-se em uma fronteira apenas tênue, porque doenças e infortúnios obedecem a uma mesma ordem casuística e, por isso, muitas vezes se confundem.

Estas noções não esgotam o entendimento sobre o que é a doença indígena, pois não é suficiente apontar que infortúnios, males, dores e aflições estão abrangidos pela categoria mais ampla; no entanto, oferecem pistas, sendo um ponto de partida para entendermos a noção ameríndia de adoecimento.

Adentrando nestas noções, Buchillet ao apontar para o termo utilizado entre os Desana para designar as doenças, demonstra que a categoria indígena não se restringe a noção patológica, que equivale à ideia de *disease*, em sentido estrito, extrapolando-a:

O termo desana que designa as doenças *doreri* deriva do verbo *dore*, um verbo que não se restringe ao domínio da patologia, como atestam seus principais sentidos: “mandar”, “enviar”, “dar uma ordem”. Este vocábulo traduz bem a dimensão etiológica que prevalece entre os Desana: a da patogenia exógena. A doença é, assim, muitas vezes, imputada à malevolência dos animais, dos espíritos ou dos outros seres humanos, não implicando que esta agressão não seja consequência de uma impropriedade do indivíduo em sua relação com animais, espíritos ou ainda com outros humanos (1988, p. 29).

Os sentidos do verbo *dore* é “mandar”, “enviar” e “dar uma ordem” ou *doreri*, “aquilo que foi enviado”. Como aponta a autora, este vocábulo implica na ação (agressiva) de um agente não-humano que enviou uma doença, entendendo, desta maneira, por esta designação de doença, uma relação. *Doreri* é indicativa de uma categoria relacional, porosa, envolvente de pessoas e domínios distintos, marcada pela contínua imprevisão inventiva. Estes são os sentidos mobilizados pelas doenças desana e, em certa medida, as doenças indígenas. O entendimento desana sobre o que seja adoecimento é congruente com a ideia de que o adoecimento costuma ser o produto de interações – agressivas, no caso – entre pessoas, quer sejam humanas, ou não. Ou seja,

longe de ser uma condição, é, mais propriamente o resultado da intenção de um sujeito em causar dano a outro.

4.2. Conceitos indígenas de doença

Na busca por concepções nativas, o conceito de fato social total pode iluminar o modo como os povos indígenas concebem o adoecimento. Segundo Marcel Mauss (2003) um fato social é capaz de mobilizar as instâncias familiares, técnicas, jurídicas, econômicas e religiosas, articulando, simultaneamente, fragmentos da realidade social em um todo coerente e, por isso, cunhou os fatos sociais como sendo totais.

Podemos utilizar este conceito, considerando os aspectos da vida ameríndia, como o cosmos, em suas diversas camadas, povoado por diferentes subjetividades; a natureza, igualmente habitada por seres de intencionalidade consciente; e com toda essa configuração de seres imersa em uma arena cosmopolítica⁴⁸. Nesse sentido, as doenças indígenas podem ser pensadas como fatos sociais totais, na mesma medida em que elas podem ser pensadas como *illness*, pois mobilizam distintas dimensões e ordens, articulando, a um só tempo, aspectos diferentes, de sua origem até suas manifestações inscritas no corpo.

A antropologia da saúde tem utilizado o conceito de Mauss para compreender a doença e a saúde em nossa própria sociedade (MINAYO, 2006; NOGUEIRA, 2010). A proposta, assim, de utilizar o conceito de Mauss também para os povos indígenas acena para o rendimento de uma mesma categoria para ambos os mundos, branco e indígena. Todavia, isso não significa que os processos saúde-doença para nós e para eles sejam idênticos ou semelhantes, pois ainda que as doenças “aqui” e “lá” sejam fatos sociais

⁴⁸ Para Sztutman (2005), a política indígena deve ser pensada em termos de uma cosmopolítica, pois se dá em um espaço que é irreduzível a um domínio exclusivamente humano, dada a inflexão, a todo o momento, de um plano cósmico povoado por subjetividades díspares.

totais, devem ser tomadas como ‘fatos sociais’ distintos em ‘totais’ igualmente diferentes. Essa mesma ressalva se estende ao uso de *illness* para os diferentes contextos.

Ainda que tanto “aqui” quanto “lá” um dos sinais inequívocos da manifestação de doença seja a identificação de algum tipo de alteração no substrato corporal, ou seja, a presença de algum sinal ou sintoma que indique um funcionamento anormal do corpo, também a categoria corporalidade precisa ser distinguida em cada sistema de pensamento. Como vimos já vimos neste trabalho, a medicina e seu sistema de pensamento na sociedade ocidental moderna, encontra uma importante expressão no modelo biomédico, dada sua posição dominante e estabelecida na sociedade ocidental moderna. Nesse sentido, é possível apontar, o que já registrou Langdon (2003, p.91), ao dizer que a biomedicina se distingue das demais “por seu enfoque principal na biologia humana como processo físico/material e no dualismo entre corpo e mente, além de sua perspectiva etiológica como um processo único entre causa, patologia e tratamento”

O conceito indígena situa as doenças em diferentes ordens e, por sua vez, no que se refere às manifestações no âmbito corporal ele não toma como fundamento explicativo o corpo fisiológico, ou seja, os tecidos, as células, os hormônios, os neurotransmissores, os cromossomos e os genes. Sobre isso, Viveiros de Castro aponta para uma noção ameríndia de corpo:

O que estou chamando de “corpo”, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa; é um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há um plano intermediário que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas (1996, p. 128).

O que está sob ameaça com a doença é o corpo, mas nem tanto como organismo biológico e seus fragmentos, mas o corpo enquanto feixe de afecções e capacidades, origem das perspectivas. O risco, neste caso, reside na alteração de um modo de ser, da

existência particularmente humana. Veremos no decorrer do argumento deste capítulo que a doença muitas vezes acena para o perigo de que uma transformação se estabeleça na pessoa, o que traz à tona esta noção particular de corpo.

Entretanto, antes destas questões, devemos atentar para o fato de que, no contexto ameríndio, a doença é política, tendo origem nas tensões de conflitos potenciais entre comunidades, fratrias e etnias. Contudo, a ordem sociológica não totaliza a compreensão das doenças, ou pelo menos não uma sociologia humana; para os Baniwa e para uma diversidade de povos indígenas, a causa pode também estar nas relações estabelecidas com seres que não são humanos, como os animais, os espíritos que vivem na floresta e na águas, ou no mundo dos mortos, apontando que a questão ainda é de relações sociais estabelecidas, mas agora com os não-humanos. Nesse sentido, assinalando as ordens e as causas que a doença mobiliza entre povos indígenas, Garnelo & Buchillet comentam que:

Os Baniwa, como outras sociedades indígenas amazônicas, concebem a doença como parte indissolúvel das relações políticas travadas no plano humano ou cósmico. A causalidade da doença costuma ser atribuída às disputas intra e intercomunais e/ou com seres-espíritos que interagem agressivamente com os humanos (2006, p. 235).

Ao atentarmos para esta concepção, profusa em um grande número de povos indígenas, colocamo-nos rumo a uma *noção cosmopolítica da doença e da saúde*, o que faz compreender estes processos em outros termos, dado que os sintomas são antes sinais de políticas e relações mal sucedidas com a alteridade do que de biologias disfuncionais. Não se trata de um viés político que a doença assume, o fato é que para os povos ameríndios doença é ela própria uma questão política, de boas ou más relações estabelecidas entre eles e os seres dos cosmos, em uma categoria que confere ênfase às relações.

Mendes dos Santos, a esse respeito, diz que “este processo, por conseguinte, define e articula especialistas que aproximam mais a ‘diplomatas do cosmos’ que aos profissionais de um ‘sistema indígena de saúde’ aos moldes do SUS (2007, p. 78)”, ou seja, eles são antes, mediadores de relações, do que provedores de cura, remédios e terapias. E se especialistas - como xamãs, benzedores, donos de cânticos e donos de plantas – estão mais próximos de ‘diplomatas’ do que de ‘médicos’, disso resulta o questionamento de termos que situam os processos indígenas de saúde-doença em um domínio médico (ainda que de uma medicina tradicional), pois, ao que parece, eles estão mais próximos de um domínio político.

Lembremos do pajé chamado à escola Pamáali, com a tarefa de resolver os problemas das doenças. Neste intuito ele, em uma incursão ao mundo dos *yóopinai*, tenta capturar as armas que estes seres estavam utilizando para atacar as alunas da EIBC. Não se tratava de um processo místico e indefinível, cuja magia emanava a cura, ou da utilização de remédios, simplesmente, mas de uma negociação, ou melhor, um estratagema arquitetado pelo pajé que garantiria o fim dos ataques, uma vez que os *yóopinai* não teriam a partir de então instrumentos para tal procedimento. Uma arena cosmopolítica da doença se define nestes termos.

A esse respeito Gallois diz,

[...] doença é sempre vista como resultado do desequilíbrio na ordem social, ecológica e cosmológica, envolvendo a relação entre a sociedade humana – idealmente, a sociedade Waiãpi, que representa a ‘verdadeira humanidade’ e o mundo dos ‘outros’, uma série de categorias de alteridade que inclui os animais, os inimigos, os mortos (1991, p. 181).

Mendes dos Santos (2007, p. 79), sobre o mesmo tema, aponta que para os Enawene-Nawe, “a doença é concebida não apenas como uma disfunção orgânica, biológica, mas como um distúrbio das forças da natureza social, física e cósmica”, em

dimensões nas quais estão inextricavelmente imbricadas aos domínios do social, do político, do econômico, do religioso, do técnico e do jurídico.

Expressões como “sistema médico indígena” ou “medicina tradicional indígena”, presentes na literatura etnológica, são formas como a literatura do campo tem designado estes sistemas de conhecimento, reflexão e ação. Porém, no material Baniwa podemos descrever esses eventos mais apropriadamente como parte de um sistema cosmopolítico que fundamenta as teorias explicativas do adoecimento e, por consequência, da saúde, em molde similar ao como Sztutman (2005), concebe a política indígena, a qual segundo os termos do autor deve ser pensada como cosmopolítica, dado que nunca se restringe ao plano humano das relações de causa e consequências.

Apontar para a existência de um sistema médico indígena ou de uma medicina tradicional que utiliza medicamentos fitoterápicos e terapias para o tratamento de sintomas situados no corpo biológico é um recorte, que resulta do nosso olhar ocidental, que seleciona aquilo que justamente é caro à nossa sociedade. As substâncias e técnicas correspondem a questões cruciais para a medicina alopática, ocorre que não é esta a ênfase nativa em seus sistemas de doenças, cuidado e cura, pois não residem aí os sentidos explicativos de processos mais amplos e complexos, como os que esta pesquisa investigou. Este é o enfoque característico da antropologia médica, devidamente criticado e refutado pelos estudiosos da antropologia da doença em décadas anteriores (BUCHILLET, 1991)

4.3. Agressões, doenças e perspectivas

A doença ameríndia é, como vimos, o produto de um desequilíbrio amplo, social e cósmico, envolvendo várias ordens, que encontra sentido justamente na existência da alteridade, ou seja, no conflito com os ‘outros’ - humanos e não-humanos - que fazem surgir as doenças. É coerente, assim, no evento de um adoecimento, questionar menos o

que é esta doença, e mais, de acordo com Gallois (1991), ‘como’ a doença atingiu o indivíduo, ‘porque’ este foi alvo da agressão e, por fim, ‘quem’ a enviou. O diagnóstico é, portanto, menos nosológico e mais relacional que tem em seu horizonte descobrir mais ‘quem foi o agressor?’ e menos ‘o que é a doença?’. Neste âmbito, torna-se fundamental desenvolver a idéia de *agressão xamanística*, em uma lógica da predação, que está implícita a noção de adoecimento, porque alguém doente é alguém que foi agredido.

Segundo Pissolato (2007, p. 237), entre os Mbya-Guarani, a abordagem das doenças envolveu quase sempre a referência à feitiçaria; aos “donos”, habitantes do mato, das águas dos rios, das pedras ou das copas das árvores; e aos espíritos que rondam aldeias à noite, isto é, os espectros dos que já morreram. Nota-se que entre estas diferentes classificações etiológicas há um ponto em comum, a origem da doença está em um ser (humano ou não) que possui agência agressora: os primeiros, humanos, atacam deliberadamente, por vingança ou maldade mesmo; os segundos, não-humanos, ao que tudo indica, atacam do mesmo modo que os primeiros, mas em outro plano, como punição ao desrespeito de regras ecológicas, de higiene e conduta; e os terceiros, “molestam o sono” e ameaçam principalmente as crianças, que pela condição infantil estariam mais suscetíveis aos seus ataques de captura. As doenças advindas destas diferentes causas – feiticeiros, donos, animais e mortos - são resultados, sempre, de agressões que alguém desfere.

Em outro contexto, entre os Baniwa, Garnelo (2010), demonstra que a causalidade última de doença está essencialmente ligada aos conflitos sócio-cósmicos e à predação, apontado em quatro grandes categorias de doença, as quais estão descritas a seguir:

1) doenças oriundas de relações conflituosas travadas entre os humanos, tais como o veneno (*mánhene*), os sopros (*hiwiathi*); 2) doenças causadas pela

agressão de seres-espíritos como os *Yóopinai*, guardiões das plantas, dos animais e das águas ou como os *Awakaroona*, espíritos da floresta; habitualmente esse tipo de agravo está ligado à predação excessiva e ao descumprimento das restrições alimentares e sexuais em situações de liminaridade; 3) doenças causadas pela agressão direta de animais, como os peixes e as serpentes; 4) doenças derivadas da agressão dos seres-estrela, que flecham os jovens que desrespeitem as regras de reclusão pubertária, ou dos macacos-trovões (*Eenonai*) mobilizados por xamãs agressores (GARNELO, 2003).

Marcam também estas categorias Baniwa de doença os atos agressivos, todas são consequências de agressões perpetradas por humanos e por não-humanos, por seres que intencionalmente agrirem. Do mesmo modo, Buchillet (1988; 2006), para os Desana, aponta categorias que se aproximam em muitos pontos com as apontadas por Garnelo para os Baniwa. Sztutman (2005), para as Guianas, corroborando os dados de Gallois, diz que todas as mortes, doenças e infortúnios são atribuídos a causas como ataques sobrenaturais, roubo da alma, entre outros. Ou seja, atos de agressão.

Dito isto, temos em diferentes contextos - Guarani, Guianas e Noroeste Amazônico - uma recorrente noção de que doença é produto da agressão de seres que povoam o mundo social e cósmico. Doença é, nesse sentido, fruto de uma agressão produzida por alguém com a finalidade de fazer algum tipo de mal. E, sendo as doenças produtos de agressões são elas também sinais de conflitos, logo o aparecimento de qualquer doença atesta e denuncia um desequilíbrio, social ou cósmico, que tem raiz em relações mal sucedidas. Ninguém agride o outro aleatoriamente.

É possível identificar duas origens para as agressões que atingem os humanos, por um lado, conflitos entre os próprios humanos, que em outros tempos ocorria em também confrontos bélicos e que, hoje, têm nas agressões xamanísticas (sopros, venenos, feitiços e uma série de outras denominações) suas principais armas, atualizando o que outrora eram combates físicos; e por outro lado, temos a guerra dos humanos com os animais, espíritos, mortos, entre outros - que nunca cessou. Em sua

forma atualizada, ou não, o que está dado para as duas situações, tanto os conflitos entre humanos como destes com os não-humanos, são as agressões; de um modo ou de outro este é o pano de fundo. Esta relação entre doenças e agressões nos remete a um mundo ameríndio que vive em guerra, na qual as doenças são o idioma principal, pois são seu sinal revelador, constituindo o principal modo de agredir e reparar a agressão.

Da reflexão acima podemos concluir que os atos agressivos resultam em doenças, configurando sua base etiológica e de entendimento. Contudo, apesar da adequação deste enfoque, há outra possibilidade de analisar o que até agora foi colocado. Ao invés de pensarmos esta relação entre agressão e doença em termos de causa e efeito, podemos pensá-la em termos literais, ou seja, doença é agressão e não seu produto. Fausto comenta que:

Guerra e doença podem prestar-se a significar diferentes perspectivas sobre um mesmo evento: o que é doença para os humanos pode ser guerra para os animais. Aos olhos humanos, temos um ato de feitiçaria que conduz a estados mórbidos, mas da perspectiva dos animais, trata-se antes de uma guerra de captura (2002, p. 13).

Esta observação aponta para o fato de que o que é doença para um pode não sê-lo para o outro, e o mesmo vale para a guerra, logo o que é doença aqui não é necessariamente lá. Reconhece-se, por exemplo, entre os povos indígenas, que os animais causam doenças nos humanos, mas a questão que se coloca, a partir da proposta de Fausto, é: como exatamente os animais causam doenças nos humanos?

A rigor, seguindo a lógica do perspectivismo ameríndio, tal como descreveu Viveiros de Castro (1996), não há qualquer compromisso com correspondências diretas entre um mundo e outro e, deste modo, quando um animal faz um humano adoecer, não é porque ele necessariamente pretende enviar uma doença, mas porque ele, por exemplo, quer agredir, tal como em uma guerra; contudo, seu ataque é sentido pelos humanos como doença, porque o que em um mundo é ataque no outro é doença.

Vejam os exemplos mais atentamente: no exemplo de Fausto (2002), os animais estão em atividade belicosa, na tentativa de capturar almas, e usam com este intuito suas armas; em contrapartida, os humanos, suas vítimas, não tomam os efeitos das investidas “inimigas” como um ataque, pois não são capazes de observar esta movimentação, não veem, por exemplo, as flechas dos que os atacam e, muitas vezes, não são capazes de ver os próprios alvos, isso porque esta outra perspectiva é invisível aos humanos, o que, em contrapartida, não cria um hiato radical entre eles, prova disso é que os humanos mesmo sem ver a guerra sentem seu efeito, a doença. Por exemplo, quando as meninas sentem dor no coração-estômago, em um sintoma de doenças para os humanos, na verdade, elas, no mundo dos animais, estão tendo seu coração perfurado pelos *yóopinai* em uma tentativa de extirpação que estabeleceria a captura de sua alma ou, em outros termos, a troca definitiva de perspectiva.

Os humanos, nessa guerra com os não-humanos, tomam o ataque como doença e não como guerra, em distorções próprias do cruzamento de perspectivas e, assim, o que é flecha⁴⁹ e, portanto, armas de ataque para os animais ou espíritos são, para os humanos, veículos de doenças. Doença é, nesse sentido, agressão na mesma medida em que agressão é doença. Não quero dizer, contudo, que guerra é sempre doença e doença é sempre guerra; um pode ser o outro. Esta relação não totaliza um e outro evento, ainda que haja, como demonstra Fausto, uma relação especial entre guerras e doenças.

Interessa, diante do exposto, chamar a atenção para o fato de que a ‘doença’ é uma categoria de fenômenos que intersectam diferentes perspectivas, mas não é qualquer intersecção. Trata-se antes de um entrecruzamento revelador de diferenças

⁴⁹ O conceito de flechas “mágicas”, enquanto veículo de agentes patogênicos, deferidas por seres do cosmos é amplamente difundido nas sociedades ameríndias amazônicas conforme Dias Lopes (1994) constatou após um levantamento feito em 113 grupos da América do Sul (*À propos des flechettes magiques dans le chamanisme de l'ouest amazonien* - dissertação de DEA, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1987).

possuidoras de relações, em um encontro que coloca em contato fatos e eventos que não são idênticos em si, mas que possuem correspondências, demonstrando pontes de contato entre diferentes perspectivas. A comunicação é possível, ainda que distorcida, não livre, mas indireta.

Doença configura, nestas condições, um tema privilegiado, por permitir ver precisamente o encontro mal sucedido entre o que não deveria se encontrar, isso porque, as intersecções, ainda que possíveis, não são desejadas.

4.4. Indiferenciação, transformação e trocas de perspectiva

A esta altura avançamos em noções de que as doenças ameríndias são sinais de desequilíbrios sociais e cósmicos, resultado de conflitos com a alteridade, que encontram nas agressões o meio de fazer circular relações mal sucedidas. Refletimos até o momento sobre três pontos importantes: o desequilíbrio sociocósmico, a alteridade e a agressão xamanística. Coloquei há pouco estes aspectos em um fundo perspectivista, o que implica dizer que nas paisagens ameríndias existem diversas perspectivas/mundos que não possuem entre si correspondências diretas, não significando, no entanto, que elas não possam, em algum momento, se cruzar. Concentrarei agora a compreensão da doença como situada nesses cruzamentos não desejados de perspectivas, ocasiões que serão pensadas como de *indiferenciações*.

Retomo, neste ponto, o tema do perigo da alteridade, remetendo-nos aos mitos indígenas e sua cosmogonia à luz dos trabalhos de Roy Wagner e Viveiros de Castro que, respectivamente, desenvolveram os conceitos de coletivizações adversas, ou indiferenciações generalizadas, e as trocas de perspectivas em um modelo multinaturalista/perspectivista. A questão posta neste momento é: afinal, que perigo emana da alteridade?

Gallois comenta que “na concepção Waiãpi de agressão canibal, a doença é sempre vista como resultado da aproximação inadequada entre domínios cósmicos – humanos e não-humano – que precisam ser mantidos separados (1991, p.185)”. Notamos neste exemplo Waiãpi que a doença é produzida quando há a excessiva aproximação com a alteridade, por conta da inflexão, neste momento, de diferentes domínios. Uma vida saudável, nesse sentido, para indivíduos e grupos, exige que os mundos estejam separados e suficientemente diferenciados.

Ainda nas Guianas, Gallois, aponta para a categoria *ajã* – designadora, entre os Waiãpi, de diversas entidades sobrenaturais e, ao mesmo tempo, seus comportamentos - como um importante exemplo da indiferenciação que pode se estabelecer, isso porque, *ajã* “é indicadora de situações em que há ‘mistura’ de domínios cosmológicos normalmente separados, passando a representar o ‘outro’ da sociedade: o animal, o espírito, o inimigo, o morto (1991, p.185)”. A autora traz à tona a idéia de ‘mistura’ como um modo de compreender o que é doença entre povos indígenas.

A doença revela que o mundo ameríndio, em seus modos de existir, está imerso em diversas ordens que podem, por sua vez, se comunicar e se entrelaçar, mas esta observação, longe de ser banal, parece guardar em si a chave para entender questões nas quais estamos nos lançando, pois os problemas surgem exatamente quando as coisas estão exageradamente entrelaçadas, misturadas e cruzadas. E se doença é mesmo a mistura indevida de ordens, a saúde só pode ser, por contraposição, o desentrelaçamento, a separação e a diferenciação de domínios que, por alguma razão, encontram-se perigosamente confundidos. Vale ressaltar que o mundo ameríndio é um contexto de fronteiras tênues, entre humanos e não-humanos, logo a diferenciação revela-se em uma preocupação constante. A doença é iminente e, por isso, a saúde precisa ser mantida insistentemente.

Estas noções de diferenciação e indiferenciação como saúde e doença podem ser encontradas em uma diversidade de situações entre os povos indígenas da Amazônia. Como vimos nos capítulos anteriores, entre os Baniwa, as mulheres, quando menstruadas, e os homens quando *khéwi* devem ficar reclusos, pois o sangue menstrual e o sêmen os tornam visíveis aos *yóopinai*. Eles devem evitar também o trabalho pesado, adotar uma dieta específica e aplicar em seu corpo, quando disponível, o *orocai*⁵⁰. Este esforço é para manter afastadas as ordens, que em certas ocasiões, estão mais suscetíveis à aproximação perigosa. O mundo dos *yóopinai* não pode se confundir com o dos humanos, sob a pena de doenças e mortes, de modo que as pessoas para não serem capturadas, na forma de doenças, devem se diferenciar destes seres espíritos. A diferenciação é dada na produção de afastamento e de invisibilidade.

Fausto (2002), ao comentar o trabalho de McCallum (2001), dá-nos outro exemplo: segundo ele, entre os Kaxinawá, os bebês têm em seu corpo aplicado a tinta extraída do jenipapo, com o claro objetivo de torná-los invisíveis para os espíritos, pois como sua alma ainda não foi completamente fixada no corpo, ela está sujeita a ser capturada mais facilmente por entidades não-humanas. E uma vez que os espíritos não vêem os bebês eles não capturam sua alma, pois não podem atacar aquilo que não conseguem ver.

Encontramos nos dois exemplos, Baniwa e Kaxinawá, a evitação de que mundos diferentes se cruzem, pois nesses casos evidencia-se o perigo de que ocorram entre eles vazamentos de existência - a alma do bebê Kaxinawá pode ser capturada, e a mulher Baniwa pode ter sonhos tão constates com os *yóopinai* que pode perder seu coração-alma, sendo levada definitivamente para este mundo, trocando de perspectiva.

⁵⁰ De acordo com os benzedores, deve-se aplicar esta resina em pontilhados pelas pernas. Com o dedo embebido da substância passa-o na perna, aproximadamente na altura abaixo do joelho, descendo até o pé, repetindo a operação na outra perna.

Um processo análogo ocorre com os Tukano, segundo S. Hugh-Jones, uma mulher ao dar à luz, o que geralmente ocorre nas roças de mandioca, assiste sua sogra ou uma mulher mais velha pintar o seu bebê com tinta preta (*wee*) e, depois, já em casa, o recém nascido tem seu rosto e o corpo ungidos com pintura vermelha. Antes, porém, deste retorno à casa “um xamã faz então a fumigação desta com cera de abelha incandescente, um ato que marca a separação entre os vivos e o mundo dos espíritos (2002, p.56).”. Trata-se, como nos outros casos, de uma diferenciação, da separação de mundos que parecem obstinadamente querer sempre entrelaçar, o que demanda das pessoas um esforço contínuo para diferenciar os domínios.

As fronteiras precisam ser reafirmadas, em uma clara diferenciação de ordens que não devem se confundir, a fim de evitar a indiferenciação. A diferenciação garante a convivência com a alteridade, pois como aponta Gallois, para os Waiãpi, “pode-se viver com a alteridade, mas à distancia. A aproximação entre categorias distintivas provoca predação e retaliação que põem em ação o ‘feito’ ajã (1991, p.185).”. Sobre isso, Garnelo diz:

É uma situação que exige uma ativa e permanente reafirmação de fronteiras – e é assim que interpretamos os ritos de cura e de passagem – que visam reduzir o persistente risco de perda da condição humana, seja pela metamorfose num “outro” perigoso e selvagem, seja pela morte como produto final da agressão dos inimigos. (2010, p.12)

É possível entender, assim, doença como indiferenciação, pois quando o meu mundo passa a se confundir com o dos ‘outros’ - animais, espíritos e mortos - já não se tem certeza sobre sua forma humana, o que é sintoma de doença. Saúde, por sua vez, pode ser entendida como diferenciação, pois quando o mundo está adequadamente especificado e diferenciado, não há dúvidas de que se é humano e, portanto, uma pessoa saudável.

Estas questões estão todas colocadas na cosmogonia Baniwa, é possível notar, retomando-a, que o caos primordial, situado em um tempo mítico, é uma referência a um mundo indiferenciado, caracterizado por venenos abundantes, doenças diversas e de fronteiras delicadamente tênues com a alteridade, seja ela humana ou não humana, mesmo porque não havia entes ontologicamente definidos, eram todos protótipos do que estava por vir, eram proto-humanos e proto-animais. Trata-se de um mundo em tons de hipérbole, em que o atual, por vezes, oferece mostras de que é uma versão diminuta e potencial do exagero de outrora, guardando ainda hoje a força desordenadora que marcava o tempo antigo. Os heróis culturais, nas narrativas, são apontados como aqueles que domesticaram esta força bruta do tempo primevo, no entanto, esta força não foi extinta e, por isso, a manutenção desta conquista deve ser levada pelos *Walimani*⁵¹.

Superado este tempo primordial, a indiferenciação dos humanos com os animais, ou mesmo com os outros humanos, foi também superada, contudo, como já foi apontado, a conquista diferenciante é apenas parcial, pois sua reversão é uma possibilidade recorrente, principalmente na forma de doença. A doença atesta, para os *Walimani*, a sempre possível indiferenciação, como um fantasma que ameaça a humanidade retornar a um tempo e espaço mítico caótico, onde todos eram um só coletivo, com diferenciações discretas. Não é à toa, que “a ‘política da doença’, instituída na ancestralidade, permanece reproduzindo-se nos dias atuais e fornece o nexos explicativo inclusive para as doenças oriundas do contato interétnico (GARNELO & BUCHILLET, 2006, p.235)”.

A escola Pamáali é um bom exemplo do que tem sido exposto, sua construção em lugar sagrado, onde há uma maloca importante de *yóopinai*, sobrepôs mundos que deveriam estar diferenciados, aumentando as chances da já iminente indiferenciação.

⁵¹ Os humanos/Baniwa atuais que descenderam destes ancestrais míticos e que herdaram deles este mundo, diferenciado, com regras e diferentes camadas cósmicas.

Em um tempo primordial, *yóopinai* e humanos tinham contatos e comunicação livre, mesmo porque eles eram também proto-humanos, como os humanos de hoje; era uma perspectiva só para todos os seres, não havia neste tempo fronteiras como as de hoje, que impõem uma fratura ontológica radical. Portanto, colocar uma escola em cima de uma maloca de *yóopinai*, aumenta as possibilidades de cruzamentos de perspectivas, o que por consequência têm resultado em doenças, sintoma desta sobreposição inadequada. Entende-se, desta maneira, porque o cruzamento ou mistura de domínios não é desejado.

Com estas questões colocadas é possível vislumbrar que o perigo advindo da alteridade não é simplesmente o de um padecimento do corpo em forma de doença, mas o de uma ameaça à humanidade do ser. O que está em jogo, nestes circunstâncias, é a manutenção de sua condição diferenciante, a existência humana da pessoa. Reencontramos aqui a noção de corpo definida acima, à esteira do trabalho de Viveiros de Castro (1996), enquanto um feixe de afecções. Este corpo é que está ameaçado, ou seja, o modo humano de ser está em risco, pois em um devir animal ou espírito que pode subsumir o ‘ser’ humano. Ser agredido é cair doente e cair doente é sinal do início de uma transformação indesejada em um ‘outro’. É por isso que de acordo com este antropólogo, “um dos grandes problemas prático-metafísicos indígenas consiste em evitar ser capturado por uma perspectiva não-humana (2008, p.121)”.

Entre os povos indígenas há o temor de que uma troca de perspectivas se estabeleça, o que implica na captura de uma pessoa/alma e sua transformação em um animal ou espírito, efetuando a perda da humanidade. Exemplos que constatarem esta transformação são profusos nas etnografias da Amazônia, e estes povos ao identificarem que alguém está adotando a perspectiva animal, imediatamente diagnosticam que ele

está muito doente, porque um humano normal não pode ver o mundo como um animal ou espírito vê.

Doença ganha, assim, também outra noção, pois é também, nesse sentido, *transformação*, metamorfose incontrolável. Fausto (2002, p.16), sobre isso, sugere que doença é o início de um processo de “transformação do paciente em uma outra espécie de pessoa, transformação esta que, muitas vezes, é concebida como uma passagem do humano ao animal” ou, uma troca de perspectiva.

Os Baniwa, durante o trabalho de campo, por diversas vezes me contaram histórias de boto, que não é o boto ribeirinho difundido entre diversas comunidades tradicionais da Amazônia, mas o boto que é *yóopinai*. Em língua baniwa eles são chamados de *Amananai*, os Botos enquanto coletivo, cujo chefe se chama *Amana*, casado com a também chefe, *Amanattadoa*. Sobre isso, certa vez, um dos professores da escola contou-me que uma mulher da comunidade do rio Içana morreu, segundo ele, porque há muito tempo sonhava com os botos. Na verdade, disse ele, ela ia namorar nestes sonhos, já havia casado e tinha naquele mundo mais de um marido/boto, com os quais tinha tido vários filhos. Os sonhos, afirmava o professor, “são realidade mesmo”, assim, enquanto ela dormia, vivia com os botos e em vigília vivia com os humanos. De acordo com o seu relato, ao mesmo tempo em que estas relações foram se estabelecendo no mundo dos botos/*yóopinai*, as relações neste mundo foram enfraquecendo, em uma espécie de desfiliação perspectiva; o interesse dela pelas pessoas humanas foi gradativamente diminuindo e pelas pessoas boto aumentando, de tal modo que em determinado momento seus próprios familiares identificavam que ela já não pertencia mais a este mundo.

Segundo o professor, esta situação perdurou por anos e ao final desse processo de adoecimento ela mesma dizia que deveria morrer nesse mundo para poder ir ao outro, onde os filhos dela estavam grandes e exigindo sua presença, o que a fez ficar cada vez mais fraca neste mundo. Já não queria mais comer e, ao fim da doença, recusava comer peixes, ela dizia que não podia comer um parente seu, os peixes já tinham se tornado seus parentes. O desfecho deste caso é trágico, pois ela morreu e de acordo com o professor, a alma-coração dela foi para o mundo dos botos.

Fica evidente o estabelecimento perigoso de relações sociais que não devem existir, pelo menos não diretamente, com seres de outro mundo, não-humano. Nota-se que houve do ponto de vista dos botos/*yóopinai* a familiarização da doente e não uma tentativa de adoecer-lhe, no entanto, do ponto de vista Baniwa foi exatamente o que estava acontecendo, um processo de adoecimento causado pelos *yóopinai*/boto. Tal vinculação com o mundo dos botos desdobra, para os humanos, um estado doentio, resultado da troca de perspectiva que se estabeleceu definitivamente, pois a pessoa doente morreu. Nota-se aqui que a chave não é dada pela agressão, pelo menos não do ponto de vista *yóopinai* que estava familiarizando a doente, mas somente do ponto de vista Baniwa. É interessante com este caso trazer à tona a análise de Fausto (2002, p.13), que oferece uma possibilidade não agressiva da predação, fazendo ver outro aspecto da noção ameríndia de doença:

A doença por “rapto da alma” comporta, em suma, duas ordens de realidade: para os parentes humanos do paciente — que o vêem definhar, perder a força e esvair-se —, trata-se de uma morte; já para a entidade que roubou a alma, trata-se da transformação de um outro em parente. A doença seria, enfim, a predação familiarizante dos animais.

Com a noção de predação familiarizante, especificamos uma complexidade que parecia indistinta. Doença, nesse sentido, não se trata somente de agressão, mas também de familiarização. A predação assume deste ponto de vista um caráter sedutor e não

somente belicoso de conflitos explícitos entre humanos, animais e espíritos. Os não-humanos podem também, ao invés de atacar, “encantar” os humanos, mostrando um mundo que é melhor e mais bonito do que o que eles vivem, não à toa, uma das traduções de *Yóopinai*, para o português, é Encantado, ou seja, os Encantados ou os Encantes.

O senhor Alberto, enquanto paciente, contou-me a respeito de uma experiência em que ele ficou doente. Disse-me que o que aconteceu com ele foi bastante grave, ficando assim por quase um ano inteiro. A causa deste seu estado era o fato de estar sonhando todas as noites com os *yóopinai*, isto é, todas as noites ele ia ao mundo destes seres. Segundo o senhor Alberto, neste lugar, havia festas *pódali* e, por isso, tinha muita animação e comida, ele, então, nestas ocasiões, comia com todos os seres deste mundo que, na visão dele, naquele momento, eram gente como a gente daqui.

Ele relatou que, além da fartura, a comida deles era muito gostosa, até mais do que a deste mundo e, na medida em que achava a comida dos *Yóopinai* gostosa, achava a comida da sua esposa ruim, sem gosto, de modo que comia muito nos sonhos e quando acordava já não sentia fome. Com o tempo ele passou a sentir a comida do mundo humano, além de insossa, repulsiva, pois sentia cheiro de podre na carne que era fresca; contou-me que sua mulher tinha todo o cuidado para fazer o peixe bem moqueado, mas mesmo assim, para ele, o peixe fedia a estragado. Quando isso tudo já estava muito sério, senhor Alberto relatou que ficou muito doente mesmo, ficando muito magro e fraco, quase morrendo e passando de vez para o mundo dos *yóopinai*. E isso aconteceria senão tivesse ido fazer tratamento com pajé que, usando *pariká*, o curou e até hoje ele está bem de saúde, pois nunca mais teve esses sonhos.

Transformar os humanos em parente e capturá-los para seu mundo configura as intenções dos seres não-humanos que habitam o cosmos indígena; os humanos devem por isso evitar tais possibilidades constantemente, uma vez que há em todas as direções entes os assediado, seja na forma de ataques ou seduções, produzindo-lhes doenças, em um processo de predação que pode ser familiarizante. Isso não significa que a predação inversa não aconteça, e nesta reversão os humanos podem também assumir a posição de predadores, as flechas humanas seriam, então, para os animais, mágicas, na medida em que são invisíveis para eles, e capazes, do mesmo modo, de produzir-lhes doenças.

O relato do senhor Alberto demonstrou a natureza das relações que se estabelecem com os não-humanos que não é exclusivamente de aberta hostilidade. Porém, isso não significa uma trégua, pois os animais e espíritos, mesmo quando se apresentam em sua forma amistosa representam perigos, isso porque as ações oriundas destes seres, familiarizantes ou não, são de uma ordem da predação. Este mundo ameríndio habitado por diversos seres que intencionalmente atacam os humanos e/ou familiarizam, conformam uma desconfortante força capaz de subsumir o mundo humano, impondo a indiferenciação generalizada. Estas questões são comuns às narrativas míticas, em um tempo em que os humanos não eram humanos exatamente e seu domínio não estava assegurado.

Proponho ler esses exemplos, profusos na literatura etnológica ameríndia, de acordo com a teoria de simbolização de Wagner, tendo como referência também o modelo do perspectivismo ameríndio. Viveiros de Castro (1996), ao trabalhar na paisagem etnográfica amazônica, notou a concepção indígena de que os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Cada espécie, segundo ele, é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, ou seja, há um fundo comum de

humanidade que perpassa as diversas espécies, com diferenciações que se inscrevem na forma externa, no corpo, e envolvem o espírito humano.

Segundo Wagner (2010), o ‘eu’ para estes povos constitui-se em uma distinção convencional, ou seja, um eu coletivo situado no reino do inato, todos são assim de certa forma humanos, pois possuidores de um princípio vital único, uma humanidade dada para todas as pessoas animadas (humanas ou não-humanas). Todos têm uma alma igual, que é o eu ameríndio. Mas por essa humanidade ser dada coletivamente, os humanos devem especificá-la deliberadamente, diferenciando-se; por isso os controles diferenciadores, tal como denomina o autor, operam um esforço de tornar diferente o que está dado para todos. Se todos têm uma alma comum, todos devem também lutar para ter um corpo diferente, com hábitos alimentares peculiares, pinturas distintivas e modos de viver diferentes. Ele alerta, no entanto, que a diferenciação não é uma garantia assegurada, o eu coletivo corre constantemente o risco de relativização, ou seja, de voltar a um estado coletivo de indiferenciação total, que é a coletivização adversa. Estes aspectos ganham vida na cosmogonia Baniwa.

É disso que se trata, em diferentes graus, a captura da alma, a troca de perspectivas, ou ainda, as viagens (xamânicas ou não) ao mundo dos animais e espíritos: a anulação, temporária ou não, da diferenciação humana e, por consequência, a transformação em animal ou espírito. O corpo na forma de homem prova a especificação inscrita em um todo indiferenciado (a alma, o eu ameríndio), conquista que foi efetuada por Ñapirikoli e outros personagens da cosmogonia Baniwa ao afastar os animais e outros seres para camadas separadas do cosmos. Operação que criou, por consequência, uma perspectiva somente para os humanos, preparando o mundo para os seus netos, os *Walimanai*, que estavam porvir. No entanto, apesar de todo o esforço

destes heróis, a condição humana não é fixa, inalterável e, por este motivo, deve ser mantida e reafirmada constantemente pelos humanos de hoje.

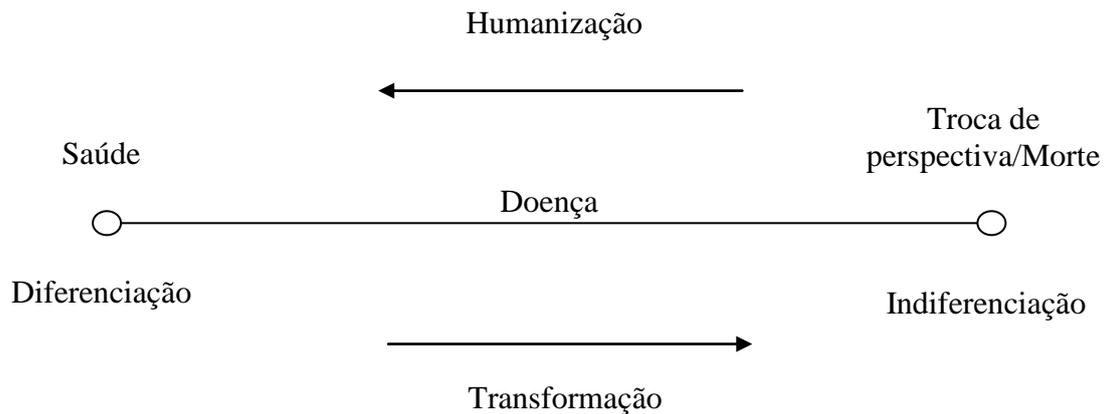
A doença revela que estes mundos, apesar de separados, estão a todo o momento na iminência de se confundirem, se comunicarem e se encontrarem, ocorre, porém, que os povos indígenas não passam incólumes a tais encontros, pois estes são perigosos e de modo geral, indesejados por todos. As diferentes perspectivas – humanas, animais, espirituais – apesar de poderem se comunicar não constituem uma comunicação livre com correspondência direta, seu estabelecimento coloca em relevo uma ambiguidade difícil de suportar, a exceção fica a cargo dos xamãs. Quando a comunicação entre diferentes mundos, para certas pessoas, passa a ser livre e direta algo de errado aconteceu, é a doença em sua última consequência, isso ocorre quando os animais ou espíritos conseguem de fato vencer a guerra contra os humanos, predando-os, em uma captura de alma; a pessoa que, então, possuía uma perspectiva humana passa a ter uma perspectiva animal ou de algum outro ser do cosmo, como as diferentes classes de espíritos. A troca de perspectiva, nesses termos, se estabeleceu definitivamente.

Estas idéias ficam claras se retomarmos a cosmogonia Baniwa, mas não só ela, para muitos povos indígenas havia um ‘tempo antigo’ (mítico), em que todas as espécies tinham formas indiferenciadas. Não havia uma distinção clara entre humanos e animais, o que tornava mais evidente o princípio vital único (o eu coletivo) que atravessa a todos, mesmo na atualidade destes povos. Ocorre que um evento diferenciante marca uma passagem e, então, certos seres tomam a forma humana, tornando-se ancestrais dos atuais índios, e outros assumem formas animais. Os animais podem ser pensados, assim, como ex-humanos, pois todos esses seres, indiferenciados em um tempo mítico, levavam consigo uma humanidade evidente (a alma), no entanto, os índios adotaram a forma propriamente humana e os animais formas animais. É

possível dizer, assim, que a troca de perspectiva, tão temida por esses povos, é a perda da diferenciação estabelecida na história mítica, uma coletivização adversa, tal como descreve Wagner (2010), não desejada, e por isso identificada como doença. É, enfim, estar de volta ao caos primordial em que o 'eu' era dado coletivamente, sem especificações bem definidas.

Wagner (2010, p. 162) diz, a partir dos Daribi, melanésios entre os quais fez seu trabalho de campo, que “a ‘doença’ ou ‘possessão’ é concebida como uma vitimização do eu convencional - a alma - pelo espírito ou poder. Os Daribi dizem que um fantasma descontrolado ‘come o fígado’ de sua vítima, a fim de ‘abrir espaço para si mesmo’”. A coletivização adversa se objetifica no momento em que um mundo ‘outro’ subsumiu o seu, ou como dizem os Daribi, quando o ‘outro’ abre um espaço em seu mundo para ele, coletivizando aquilo que foi diferenciado, como humano, Baniwa ou Daribi. É uma luta constante de perspectivas que ameaçam a condição humana, ao que tudo indica, porque a alteridade pretende tomar para si um espaço que julga ser dela.

Ficamos, assim, diante de uma resposta à questão colocada no início deste tópico: a alteridade é perigosa porque ela pode tomar para si o que é dos humanos, pode subsumir o seu mundo, coletivizando uma diferenciação conquistada miticamente, pelos heróis ancestrais, e cotidianamente, pelos humanos de hoje através dos cuidados com as regras de higiene e de conduta social. Diante disso é possível entender a doença Baniwa, e talvez uma noção ameríndia, a partir do seguinte diagrama:



Em um pólo, a saúde, alcançada via diferenciação, cuja condição ideal é o próprio ideal de pessoa Baniwa, um *hamiñheete newikika* (Diniz, 2011), ou seja, “aquele que é completo”, quer dizer, o mais diferenciado de tudo que é não-humano e, por isso, mais humano. No outro polo, a morte ou a troca de perspectiva, posição indicativa de que a condição humana foi perdida, uma indiferenciação desta diferença específica⁵². Entre os extremos desta escala, há um vetor que leva à condição humana em um processo de humanização que, entre outras coisas, afasta o perigo da transformação; e, em sentido contrário, há um vetor que leva à perda desta condição humana, isto é, à transformação, metamorfose. Logo, a doença não se situa diametralmente inversa à saúde, mas em um entre, ela é o sinal de uma variação da

⁵² Ilumina a noção de indiferenciação as idéias que Roy Wagner desenvolveu sob a rubrica da coletivização adversa. Segundo ele, o ‘eu’, em contextos como os dos povos ameríndios, constitui-se em uma distinção convencional, ou seja, um eu coletivo situado no reino do inato; todos são de certa forma humanos, pois possuidores de um princípio vital único, uma humanidade dada para todas as pessoas animadas (humanas ou não-humanas). Todos têm uma alma igual que é, nesse sentido aqui utilizado, o eu ameríndio. Mas, por essa humanidade ser dada coletivamente, os humanos devem especificá-la deliberadamente, diferenciando-se; por isso os controles diferenciadores, tal como denomina Wagner, operam um esforço de tornar diferente o que está dado para todos. Se todos têm uma alma comum, todos devem também lutar para ter um corpo diferente, com hábitos alimentares peculiares, pinturas distintivas e modos de viver distintos. Assim, se a alma é do reino do dado, o corpo é do reino da ação humana, do construído. O autor alerta, no entanto, que a diferenciação não é uma garantia assegurada e, por isso, o eu indígena corre constantemente o risco de relativização, ou seja, de voltar a um estado coletivo em que esta diferenças, conquistadas e evidentes no corpo, encontram-se anuladas – o que, por sua vez, contrainventa outras diferenças -, disso, enfim, que se trata a coletivização adversa e a noção de indiferenciação que aqui empresto (Wagner, 2010).

humanidade. Se a pessoa cede ao vetor da transformação ela perde, em grau, sua condição humana, rumo à indiferenciação específica de sua condição humana diferenciada - conquistada tanto miticamente pelos heróis Baniwa, quanto cotidianamente -; o que a joga em uma perspectiva outra, também diferenciada, mas de uma diferenciação que anula aquela desejada e construída: a humana. Ou seja, este vetor leva à morte que é, nesse sentido, a troca de perspectiva, perda de sua identidade humana rumo à transformação na alteridade. Nesse sentido, aponta-se o que já fora notado também em outros contextos (Carneiro da Cunha, 1978; Coelho de Souza, 2001): “os mortos são Outros”.

4.5. A morte é o fim da doença e a doença é um pouco de morte.

O tema morte pode revelar questões importantes sobre a doença, justamente porque ela demonstra o mesmo tema, mas em grau diferente. O que está colocado para a morte é o mesmo que está para a doença, coletivizações adversas. Veremos que doença é, em parte, morte, porque transformação também.

Entre os Aparai-Wayana, “quando ocorre uma morte, igualmente deve-se evitar aproximar da casa onde morava o morto, já que seu espírito, *akuarihpo*, pode ficar alguns meses preso ao lugar do seu dono e provocar doenças ou agravar quem já esteja doente.” (LOPES, p. 192). O perigo é que, de certa forma, a morte se generalize, arrebatando aqueles que não morreram, o que promoveria uma indiferenciação das pessoas ‘vivas’, transformando-as. O temor é que a morte avance e seu mundo subsuma o mundo dos vivos, é disto que se trata a coletivização adversa, pois este fenômeno promove a perda da diferenciação, coletivizando o que era especificado, e, portanto, coloca em voga a possível transformação dos vivos em mortos, que é uma indiferenciação, na qual os vivos perdem sua condição-diferença de vivos, sucumbindo ao mundo dos outros.

Pissolato (2007, p. 237) oferece, nesse sentido, um bom exemplo entre os Mbya Guarani:

[...] na experiência da perda recente de um parente próximo, qualquer adulto deve cuidar-se contra a possibilidade de que o ex-parente lhe cause mal grave ou mesmo a morte. Assim, “ver no sonho” (*-exa ra’u*) ou em vigília um parente recentemente morto não é algo bom, nem ficar pensando, lembrando do parente neste período. Muitos mudam de residência nestes casos para afastar-se da “ex-sombra” (*angue*) do falecido.

A autora complementa dizendo que muitos se sentem mal após ver o parente morto, apresentando dores de barriga e outros sintomas, precisam muitas vezes, por isso, de um tratamento xamânico e da adoção de medidas que o afastem desta lembrança, o que significa um afastamento do mundo do parente que agora está morto e, portanto, um afastamento do mundo dos mortos.

A morte no mundo ameríndio coloca em relevo um mundo imerso em transformações constantes, pois morrer representa mais uma destas metamorfoses possíveis e potências. Aquele que era parente deixa de algum modo de ser, por sua morte, e se transforma em um espírito, alteridade, que no caso Mbya pode tomar a forma de *omanogue* ou *omano va’ekue*, traduzido por Pissolato como os espectros dos que já morreram. Este parente que se tornou alteridade precisa ser afastado, para que ele não abranja o mundo de seus parentes vivos, transformando-os. Entre os Baniwa, por exemplo, não se fala o nome de alguém que já morreu sem que este venha precedido pelo termo “finado”, dizendo, por exemplo, “finado vovô”, em um processo de diferenciação entre mortos e vivos. A transformação é constante neste mundo, mas isso não a torna desejável, pelo contrário, sua constância a configura como objeto de um persistente controle.

Wagner oferece um exemplo da morte como coletivização adversa. Ele descreve os rituais funerários dos Daribi como um modo de diferenciação entre vivos e mortos, na qual deve se “inventar” a morte como morte e, sobre isso, diz:

[...] a necessidade sob a qual operam é a de *diferenciar* os mortos dos vivos, inventado a morte explicitamente para que ela não seja contrainventada implicitamente *como seu próprio estado existencial* (“Se não pranteássemos os mortos, poderíamos ver os fantasmas”, dizem os Daribi. Mas eles dizem que só os mortos podem ver uns aos outros.). Entre os Daribi, a morte de uma pessoa que não é pranteada (uma morte que não é diferenciada como tal) corre o risco de se generalizar, de se insinuar furtivamente sob a forma objetificada de um surto de falecimentos, principalmente crianças (WAGENR, 2010, p.150).

“Só vê um morto quem também é um” aponta justamente para a noção transformativa da doença, ver um fantasma é indicativo de uma transformação que ocorreu ou está ocorrendo na própria pessoa, o perigo da alteridade para os Daribi centra-se também na possibilidade de perder sua condição diferença, que neste caso em específico é a condição de vivo. O falecimento de um dos membros do grupo faz esmaecer, na Amazônia e Melanésia, uma fronteira (vivos e mortos), que não é exatamente intransponível comumente, mas que nesses momentos se torna ainda mais borrada.

Nesse sentido, o xamã é o promotor da saúde entre as populações indígenas, não porque ele seja um curador ou uma espécie de médico/terapeuta aos moldes do que conhecemos em nossa sociedade, que atua no corpo e na fisiologia disfuncional, mas porque ele é uma pessoa capaz de diferenciar os mundos que devem permanecer sempre separados, mas que eventualmente se confundem e colocam em risco as diferenciações conquistadas, mítica e cotidianamente. Os sintomas que o xamã faz cessar não são o alvo de seu tratamento, a eficácia reside na cura das causas que produzem os sintomas, ele antes se coloca a resolver desordens cósmicas.

Sobre a figura dos xamãs como defensores da “saúde”, Sztutman (2005, p. 180) diz: “de um lado, como mediador, ele deve manter a contiguidade que o une ao ‘outro mundo’, de outro, deve cuidar para que o ‘mundo dos homens’ não seja subsumido, não sucumba a um estado de indiferenciação generalizada”.

É possível perceber que a morte é transformação, que pode ser de vivo em morto, ou seja, de humanos em certo tipo de espírito, mas não somente, porque nem sempre a morte do vivo implica em morte de fato, isso fica mais claro com a noção de troca de perspectivas, como no exemplo da mulher Baniwa, que morreu para os humanos, mas estabeleceu-se como boto/*yóopinai* em seu mundo. Esta troca que é, em certo sentido, morte, pode fazer a passagem de um vivo humano em um vivo animal ou espírito, o que ocorre nestes casos, é que morre-se em uma camada do cosmo para viver em outra. Não se trata aí no caso da morte, caminho “natural”, mas de uma troca de perspectiva não programada no ideal.

Entre estes povos ninguém em condições normais espera transformar-se em animal ou em algum tipo de espírito, mas seguir para o seu destino, o que no contexto rionegrino, por exemplo, significa o clã cósmico de seus antepassados ou a “Casa” dos seus ancestrais, conhecidas também na literatura como casas de transformação (S. HUGH-JONES, 2002).

A doença pode ser, nesse sentido, tomada como transformação também, em gradação menor, do que no pólo extremo que é a morte, transformação definitiva. A doença não é somente um estado que cria a vulnerabilidade para a morte e, portanto, para a transformação, mas é também em si, um pouco morte, e um pouco transformação, pois ela é, como disse Fausto, um início de metamorfose, que até pode ser revertida. Doença parece ser, para os ameríndios, morte em grau menor, o que

significa transformação momentânea ou parcial, pois naquele momento se está mais próximo da alteridade, que idealmente deveria estar afastada.

A partir destes diferentes exemplos etnográficos aludindo questões concernentes à morte, é possível articular conceitos que foram trabalhados na análise dos relatos das viagens das alunas da escola Pamáali à maloca dos *yóopinai*. Vimos que este recorte da doença baniwa está estritamente ligado às noções de transformação e indiferenciação; sendo morte a transformação definitiva e a perda da diferenciação humana, a doença das meninas é um pouco morte também. Quando se está no mundo dos seres *yóopinai* se está, temporariamente, morto para o mundo dos humanos. Doença, transformação, morte e indiferenciação se interconectam em uma escala gradativa, revelando a difícil tarefa ameríndia de se manter humano no mundo.

Considerações finais

Busquei neste trabalho compreender simultaneamente dois aspectos da realidade estudada. Por um lado, eu estava interessado em entender as doenças na escola Pamáali, seus sentidos e significados e, por outro, tencionava perscrutar um entendimento mais amplo sobre o tema, extrapolando eventos específicos, de modo a compreender as doenças enquanto conceito para os Baniwa. Estes dois objetivos longe de terem sido tratados separadamente, mesmo porque não demonstraram ser isoláveis, se

interdependiam. Um era o meio para visualizar o outro. A compreensão sobre a concepção indígena de doença ofereceu um modo adequado para ver o fenômeno dos adoecimentos na Pamáali e, por sua vez, as doenças na escola demonstraram ser um recurso privilegiado para compreender o que se concebe por doença entre os Baniwa.

O conceito Baniwa de doença traz aspectos que podem iluminar entendimentos a respeito de outros povos ameríndios, além de oferecer, por contraste, um esboço reflexivo da nossa concepção de adoecimento e saúde, em um recorte que seleciona a biomedicina como modelo paradigmático da sociedade ocidental moderna. A este respeito, parece que doença, para nós e para eles, é uma espécie de fenômeno que ameaça a existência, resultando em sofrimento e especificando certos tipos de perturbação, tal como propõe Duarte (2003). O limite desta consideração reside nas muitas diferenças que se desdobram desta definição genérica. A existência humana é diferente para ambos os mundos, portanto, o que a ameaça também. Se por um lado, está em jogo a possibilidade de extinção ontológica, definida pela morte biológica, perturbação maior e final, por outro, a morte, do ponto de vista ameríndio, não extingue absolutamente nada, mas catalisa transformações que já existem em potencialidade. A doença indígena, termômetro da variação desta escala que possui em seus pólos extremos a diferenciação e a indiferenciação, indica o grau de transformação da pessoa rumo a um desses pólos e, por isso aponta como um dos maiores riscos a perda da condição diferenciada (humana) inscrita no corpo.

Nesse sentido, pensar a doença ameríndia a partir de quatro níveis de entendimento, tal como busquei fazer, mostrou-se importante: os conflitos cósmicos (GARNELO, 2002, GALLOIS, 1991); a agressão sinalizada pela predação, familiarizante ou não, (FAUSTO, 2002); as transformações e trocas de perspectivas (FAUSTO, 2002; VIVEIROS DE CASTRO, 1996); e as indiferenciações (WAGNER,

2010). A conjugação destas chaves teóricas em uma mesma análise traz possibilidades interessantes para capturar o entendimento Baniwa sobre o adoecimento e, talvez, de modo mais amplo, o ponto de vista ameríndio a respeito do que seja a doença. Não somente em um âmbito teórico esta perspectiva analítica demonstrou ser um modo adequado para compreender fenômenos encarnados que, para além das “filosofias”, acometem os alunos da escola Pamáali. Estas experiências objetificam-se nos ataques dos *Yóopinai*, revelando os conceitos a pouco mencionados, mas, ao mesmo tempo em que estes conceitos revelam as experiências observadas, oferecendo-nos lentes mais adequadas.

Compreender as doenças e, portanto, as transformações, trocas de perspectiva e indiferenciações, abre possibilidades teóricas interessantes para fazer ver ainda outras questões como, por exemplo, a noção de pessoa Baniwa. Sendo o adoecimento uma situação de ameaça à existência ‘humana’, a última só pode ser entendida, mais profundamente, se, antes, entendermos o que é a pessoa Baniwa/humana. Estes aspectos trazem à tona ainda outros, interessantes para compreender um fenômeno pouco estudado entre povos ameríndios: o sofrimento. Ao estudar as doenças indígenas, sem utilizar um viés exclusivamente xamanístico, me deparei com certas lacunas na literatura etnológica que valem uma investigação antropológica futura, que seria a busca de melhor compreender a articulação entre a ‘pessoa’ e o ‘sofrimento’ nestas paisagens. Tema com o qual esta pesquisa se deparou, mas não desenvolveu.

Se sobre a noção de pessoa indígena já consta um número razoável de trabalhos publicados (CARNEIRO DA CUNHA, M. 1978; SEEGER, *et al*, 1979; VIVEIROS DE CASTRO, 1996; COELHO DE SOUZA, 2002), o mesmo não parece ocorrer para a noção de sofrimento entre os ameríndios. Verifica-se que o sofrimento ameríndio

configura um pano de fundo desconhecido, ligado a uma rede de noções e conceitos, que merece ser analisado de maneira rigorosa pela etnologia.

Os dados produzidos nesta pesquisa também têm desdobramentos no plano do cotidiano Baniwa e na proposta de educação diferenciada desenvolvida na Pamáali. A respeito da escola e de seu projeto político-pedagógico, Diniz (2011) aponta que a EIBC Pamáali inaugura um novo modelo de relações, ao idealizar uma escola construída em local que não o de uma comunidade previamente existente. Esta idéia, fundante do projeto de criação e construção da escola, tinha um caráter experimental, dado seu ineditismo para os Baniwa e para a política de educação indígena diferenciada adotada no Alto Rio Negro. Nunca, até então, haviam reunido tantos jovens, afins potenciais, sem a presença de seus pais e velhos por períodos de meses, em uma convivência intensa e compartilhada.

A singularidade da política de educação diferenciada posta em prática pelos Baniwa institui a comunidade Pamáali, com sua dinâmica própria e contradições. Se, por um lado, este empreendimento escolar representa uma bem sucedida concretização dos empreendimentos indígenas, vide Diniz (op cit), que assinala que muitos dos jovens formados na Pamáali assumiram postos formais de trabalho importantes no mundo Baniwa, como, por exemplo, professores, pesquisadores indígenas e diretores de associação indígena – o que era um dos objetivos dos Baniwa ao criar a escola Pamáali. Por outro lado, esta iniciativa tem suas contradições, algumas das quais capazes de produzir doenças, como as que eu investiguei neste trabalho. A própria pesquisa em si, já expressa uma demanda (mal-estar) dos professores da escola, que buscavam fazer frente às contradições geradas pelo próprio sucesso do empreendimento.

Ainda que a escola tenha sido construída em cima de uma maloca dos *Yóopinai*, nexo explicativo central para as doenças na escola, cuja abertura teria ocorrido mediante o sopro de um povo de outro rio, invejosos do sucesso da Pamáali; os Baniwa articulam estas explicações com outra. Principalmente os mais velhos apontam os ataques como sendo resultado da ausência dos pais na escola e das relações singulares que os jovens estabelecem na EIBC, muito distintas daquelas vigentes em suas comunidades de origem. Ou seja, os alunos da Pamáali estão numa fase de vida em que ainda não completaram sua formação de pessoa, razão pela qual precisam permanecer mais próximos dos membros mais velhos de suas famílias, a fim de aprenderem a se diferenciar adequadamente da alteridade não-humana, tornando-se, por isso, mais completos e humanos.

Esta humanidade se aprende na educação tradicional das comunidades, é neste contexto que os jovens aprendem as condutas sociais adequadas para o manejo das relações de parentesco; as regras de higiene capazes de evitar as doenças causadas pela visibilidade humana aos *Yóopinai*; a etiqueta para lidar com os afins, algo que os resguarda de reciprocidades negativas; a produção de remédios feitos a partir de plantas e a lidar com os “maus sonhos”, ou seja, a lidar com a intromissão da alteridade, representada por seres que seduzem os jovens humanos quando a vigília está suspensa. Os professores não podem exercer esta função, não só porque são jovens, mas também porque esta aprendizagem só pode se processar adequadamente no âmbito da família, revelando a importância do parentesco para se formar uma pessoa (DINIZ, 2011).

A ausência dos velhos e dos pais somada à reunião de afins em um mesmo espaço e tempo, parece ser fundamental para explicar os ataques de *Yóopinai*, entendidos como manifestações de descontrole, para o qual as manifestações de doenças na Pamáali claramente acenam. Assim, os adoecimentos na Pamáali remetem a uma

ameaça à hierarquia geracional – um importante pilar na socialização dos membros desta sociedade – tornando os mais jovens particularmente susceptíveis a indiferenciação e a alteridade agressiva (sedenta por familiarizar os humanos), que ali os ameaça na forma de ataques dos *Yoopinai*.

Então se, por um lado, os *yóopinai* causam as doenças; por outro lado, a configuração inédita da EIBC Pamáali, não consegue lidar, pelo modo como se constituiu, com estas ameaças, comuns à vida indígena, mas que no espaço da escola assumem uma configuração particularmente crítica, devido a ausência regular das figuras parentais que podem conduzir os jovens aos caminhos da diferenciação/humanização no cotidiano da existência. Os *Yóopinai* sempre existiram, bem como os feitiços vindos de alhures e, ao que tudo indica, continuarão a existir, em uma contínua e insistente força indiferenciadora, empreendida pelo cosmos e seus seres, comuns ao mundo ameríndio. Os Baniwa obstinadamente combatem esta força, mediante o exercício disciplinado e regular de conduzir estratégias de diferenciação, evitando, com isso, o retorno ao caos primordial.

No entanto, como demonstrei na pesquisa, no modelo criado pela escola, a manutenção das estratégias regulares da diferenciação não pode ser completamente efetuada, por não atender às exigências próprias da interação entre consanguíneos mais velhos e mais novos e entre afins em geral. As circunstâncias sociais da Pamáali não são ideais, do ponto de vista da socialização da pessoa Baniwa. Se considerarmos que, adicionalmente, a escola foi assentada sobre uma grande maloca dos *Yóopinai*, lugar onde os menores equívocos parecem não passar incólumes, estabelecem-se condições excepcionais para o encontro – perigoso para os humanos, como demonstram as doenças estudadas – dos domínios humano e não-humano, resultando nas recorrentes ameaças de indiferenciação que é o que são, em última instância, as doenças que

acometem os(as) jovens alunos(as) da Pamáali. Nestas condições, os controles diferenciados para que as indiferenciações não ocorressem deveriam ser mais atuantes, mas o que ocorre é justamente o contrário.

Referência

ALBUQUERQUE, Judite G. *Educação escolar indígena: do panóptico a um espaço possível de subjetivação na resistência* /Judite Gonçalves de Albuquerque. -- Campinas, SP: [s.n.], 2007.

ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida. Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico. In Albert, Bruce. *Cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

BUCHILLET, Dominique. *Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana*. Bol. Mus. Emílio Goeldi. Sér. Antropol. 4(1), 1988.

_____. A Antropologia da Doença e os Sistemas Oficiais de Saúde. In: *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. pg. 21-44. Belém: Ed. CEJUP/MPEG/UEP, 1991b.

CAMARGO JR, K. R. *A biomedicina*. *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 15(Suplemento):177- 201, 2005.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo, Hucitec, 1978.

COELHO DE SOUZA, Marcela. *Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê*. RBCS Vol. 16, n. 46, 2001.

_____. *O traço e o círculo. O conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. Tese (Doutorado) – Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2002.

CUNHA DE SOUZA, Liliane. Remédios do Mato e Remédios de Farmácia: relações entre o sistema médico Fulni-ô e o sistema oficial de saúde. In.: *Medicina Tradicional*

Indígena em Contextos – Anais da I Reunião de Monitoramento. Luciane Ouriques Ferreira e Patricia Silva Osório (org.), 2007.

DIAS LOPES, Paula Morgado. *O pluralismo médico Wayana-Aparai: um diálogo intercultural.* São Paulo, 1994. Dissertação (Mestrado) – PPGAS/USP

DINIZ, Laise. *Relações e trajetórias sociais de jovens Baniwa na escola Pamáali no médio rio Içana – Noroeste Amazônico,* Manaus, Dissertação, UFAM, 2012.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Doença, sofrimento, perturbação e pessoa. In: **ANAIS DO SEMINÁRIO SOBRE CULTURA, SAÚDE E DOENÇA/** Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento... [et al.]; organização Leila Sollberger Jeolás, Marlene de Oliveira. – Londrina: as organizadora, 2003.

FAUSTO, Carlos. *Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia.* Mana 8(2):7-44, 2002.

_____. *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia.* Mana. 14(2): 329-366, 2008.

GALLOIS, Dominique. A Categoria Doença de Branco: Ruptura ou Adaptação de um Modelo Etiológico Indígena?. In:BUCHILLET,D.(org.). *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia.* pg. 175-206. Belém: Ed. CEJUP/MPEG/UEP, 1991.

_____. *“Gêneses wajãpi, entre diversos e diferentes”.* Revista de Antropologia, vol. 50, n. 1, 2007.

GARNELO, Luiza. (org.) *Manual de Doenças Tradicionais Baniwa.* Manaus: Ed. Universidade do Amazonas, 2001.

_____. *Poder, Hierarquia e Reciprocidade: Os caminhos da política e da saúde no Alto Rio Negro*, São Paulo, Tese de doutorado, Unicamp, 2002

_____. *Cosmologia, ambiente e saúde: mitos e ritos alimentares Baniwa. História, Ciências, Saúde* – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.14, suplemento, p.191-212, dez. 2007.

GARNELO, Luiza & BUCHILLET, Dominique. *Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (Arawak) e Desana (Tukano Oriental) do Alto Rio Negro (Brasil)*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, Ano 12, n. 26, p. 231-260, Jul./Dez. 2006.

GARNELO, Luiza; DINIZ, Laise; SAMPAIO, Sully; SILVA, Adeilson. *Ambiente, Saúde e Estratégias de Territorialização entre os índios Baniwa do Alto Rio Negro*. Revista Tellus, n. 18, Jul/Dez, 2010.

GARNELO, Luiza & WRIGHT, Robin. *Doença, Cura e Serviços de Saúde. Representações, Práticas e Demandas Baniwa*. Cadernos de Saúde Pública 17(2):273-284, 2001.

GOLDMAN, Márcio. *O fim da antropologia*. Novos estud. – CEBRAP, 89, São Paulo. 2011

GRUPIONI, Denise Fajardo – ‘*Comparando taxonomias sociais, investigando noções de gente*’. Paper apresentado na VIII RAM, Buenos Aires, 2009.

HANH, R & KLEINMAN, A.M. *Biomedical practice and anthropological theory: frameworks and directions*. Annual review of anthropology. Vol. 12, p. 305-333. 1983.

HILL, Jonathan. *Social equality and ritual hierarchy: The Arawakan Wakuenai of Venezuela*. Am. Ethnologist, 1984.

_____. *Wakuenai ceremonial exchange in Northwest Amazon*. Journal of Latin American Lore. 13(2):183-224, 1987

_____. *The soft and the stiff: ritual power and mythic meaning in a northern Arawak classifier system*. Antropologica (68):55-77, 1988.

_____. *Keepers of the Sacred Chants: The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson: University of Arizona Press, 1989.

_____. *Cosmology and Situation of Contact in Upper Rio Negro Basin*. In: *Turner, Terence (ed.)*. South American Studies: Cosmology, Values and Inter-Ethnic Contact in South America, 2:42-51, 1993.

_____. "Musicalizando" o Outro. Ironia ritual e resistência étnica Wakuénai (Venezuela). In: *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial: 2000.

JOURNET, Nicolas. *Los Curripacos del Río Isana: Economía e Sociedad*. Revista Colombiana de Antropología. Vol. XXIII – Bogotá, 1980/81.

_____. *La Paix des Jardins. Structures Sociales des Indiens Curipaco do Haut Rio Negro (Colombia)*. Paris: Ed. Musée de L'Homme/CNRS, 1995.

KELLY, José. *Fractalidade e troca de perspectivas*. Mana, 7(2): 95-132, 2001.

KLEINMAN, A.M. *The illness narratives: suffering, healing and the human condition*. New York, Basic Books, Inc. 1988.

LANGDON, Esther Jean. Cultura e os processos de saúde e doença. In: **ANAIS DO SEMINÁRIO SOBRE CULTURA, SAÚDE E DOENÇA/** Programa das Nações

Unidas para o Desenvolvimento... [et al.]; organização Leila Sollberger Jeolás, Marlene de Oliveira. – Londrina: as organizadora, 2003.

LAGROU, Else. *O que nos diz a arte Kaxinawá sobre a relação indetidade e alteridade?* *Mana* 8(1):29-61, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In.: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. O feiticeiro e sua magia In.: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus, 1989.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MCCALLUM, Cecilia. 1996. “*Morte e Pessoa entre os Kaxinawá*”. *Mana*, 2(2):49-84.

_____. 2001. *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People Are Made*. Oxford: Berg.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. Esboço sobre cosmologia, doença, cura e cuidados nos Enawene-Nawe. In.: *Medicina Tradicional Indígena em Contextos – Anais da I Reunião de Monitoramento*. Luciane Ouriques Ferreira e Patricia Silva Osório (org.), 2007.

OIBI – Organização Indígena da Bacia do Içana. Projeto Político Pedagógico da Escola Pamáali. São Gabriel da Cachoeira/AM, 2004.

PASSES, Alan – ‘*Not alone in the multiverse: borrowing from others, reminding Pa’ikwené (Palikur)*. Paper inédito apresentado no Colóquio Guiana Ameríndia. Orgs.NHII/USP & EREA/CNRS, Bélem/PA, 2006.

PISSOLATO, Elisabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo: Editora UNESP:ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

RAMIREZ, Henri. *Dicionário Baniwa Português*. Manaus: Ed. Universidade do Amazonas, 2001.

SAMPAIO, Sully. *Conferências Bíblicas. Religião e Estratégias Políticas no Mundo Baniwa. Monografia* (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2000.

SAHLINS, Marshal. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção” (Parte I), *Mana*, 3(1):41-73. 1997.

_____. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção” (Parte II), *Mana.*, 3(2):103-150. 1997.

SEEGER, A., DA MATTA, R., VIVEIROS DE CASTRO, E. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. In: Boletim do Museu Nacional. nova série, Antropologia, n.32, 1979.

STRATHERN, Marylin. *O Gênero da Dádiva*. São Paulo: Unicamp, 2007.

SZTUTMAN, Renato. Sobre a ação xamânica. In.: *Rede de relações nas Guianas*. Gallois, Dominique (org.). São Paulo: FAPESP, 2005.

_____. (org.). Eduardo Viveiros de Castro/ Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

TASSINARI, Antonella M. I. *Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação*. In:Silva,A.L;Leal.Ferreira,M.K.(orgs.).Antropologia, história e educação. São Paulo:Global/Mari, 2001

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Mana, 2 (2):115-144, 1996.

_____. *“O nativo relativo”*. Mana, 8 (1): 113-148, 2002.

_____. *Perspectivismo e Multiculturalismo na América Indígena* In.: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. *Perspectival Anthropology and the method of controlled equivocation*. *Colóquio Americanistas*, Miami, 2004.

_____. “O perspectivismo é a retomada da Antropofagia oswaldiana em novos termos” In.: *Eduardo Viveiros de Castro/ organização Renato Sztutman*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

WAGNER, Roy. *A invenção da Cultura*.Rio de Janeiro: Editora Cosac Naify, 2010.

_____. *Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?*. In: J. M. Leaf (ed.). *Frontiers of Anthropology*. New York: D. van Nostrand., pp. 95-122, 1974.

WEIGEL,Valéria. *Escola de Branco em Maloca de Índio*. Manaus: Ed. Universidade do Amazonas, 2001.

_____. *Os Baniwa e a escola: sentidos e repercussões*. *Revista Brasileira de Educação*. Jan/Fev/Mar/Abr n° 22, 2003.

WRIGHT, Robin. *The History and religion of the Baniwa peoples of the upper Rio Negro valley*. 1981. (Ph.D. dissertation) Stanford University. Ann Arbor: University Microfilms.

_____. *Uma História de Resistência: Os Heróis Baniwa e suas lutas*. Revista de Antropologia. Vol.30/31/32:355-381, 1987/88/89.

_____. *Anthropological Presuppositions of Indigenous Advocacy*. Ann. Rev. Anthropology, 17:365-90. 1988.

_____. *Uma política de dividir-e-conquistar: Os Baniwa, a Mineração e o Projeto Calha Norte*. XIII Encontro Anual da ANPOCS/ GT de Política Indigenista. Caxambu, 1989, 25 pp. (não publicado).

_____. *Guerras e Alianças nas Histórias dos Baniwa do Alto Rio Negro*. Ciências Sociais Hoje. pg.217-36, 1990.

_____. *Baniwa-Curipaco-Wakuenai*. In: Enciclopedia of World Cultures. New Haven: J. Wilbert Ed. ,1992^a

_____. *História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas*. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) História dos Índios no Brasil. pg. 253-268.SP:Ed. Companhia das Letras, 1992b.

_____. *Uma conspiração contra os civilizados: História, Política e Ideologias dos Movimentos Milenaristas dos Arawak e Tukano do Noroeste da Amazônia*. Anuário Antropológico/89, pg191-231,RJ:Tempo Brasileiro, 1992.

_____. *Pursuing the Spirit. Semantic Construction in Hohodene Kalidzmai Chants for Initiation*. Amerindia. (18):1-37, 1993.

_____. *Umawali. Hohodene myths of the Anaconda, father of fish*. Société Suisse des Américanistes. Bull. 57/58: 37-48, 1993-94.

_____. **Catastrophe and regeneration**, In: BARABAS, A. (comp.). *Religiosidad y Resistencia Indígenas hasta el fin del Milenio*. pg.79-104. Quito: Ed. Abya-Yala, 1994..

_____. **Os Guardiões do Cosmos: Pajés e Projetas entre os Baniwa**, In: Langdon, Esther Jean. (org.). *Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas*. pg. 75-116. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.

_____. *Cosmos, Self and History in Baniwa Religion. For those unborn*. Austin: University of Texas Press, 1998.

_____. (org.). *Waferinaipe Ianheke. A Sabedoria dos Nossos Antepassados*. S. Gabriel da Cachoeira: Ed. FOIRN/ACIRA/ISA, 1999.

_____. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa. In: _____.(org.). *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1999.

_____. *Purity and Contamination: Millenarian Traditions among the Baniwa and other Arawakan Peoples of the Northwest Amazon*. International conference on Comparative Arawakan Histories, Panama, 2000

_____. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. São Paulo: ISA, 2005. 320 p.

WRIGHT, Robin; Hill, J. History, *Ritual and Myth: Nineteenth Century Millenarian in the Northwest Amazon*. Ethnohistory 33(1):31-54, 1986.

Wright, Robin; Andrelo, Geraldo. Karitiana. In.: *Enciclopédia Povos Indígenas do Brasil Instituto Sócio-Ambiental (ISA)*, 2002. Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/baniwa>>. Acesso em 20 de dezembro de 2010.

XAVIER, Carlos Cesar Leal. *A cidade grande de Ñapirikoli e os petroglifos do Içana: uma etnografia de signos Baniwa*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado, Museu Nacional, 2008.

