

Universidade Federal de Santa Catarina
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social

A Seringueira e o Contato: Memória, Conflitos, Situação Atual e Identidade dos Manchineri no Sul do Acre.

Dissertação de Mestrado

Marcelo Simão Mercante

Orientador: Prof. Dr. Oscar Calavia Sáez.

Florianópolis, 2000

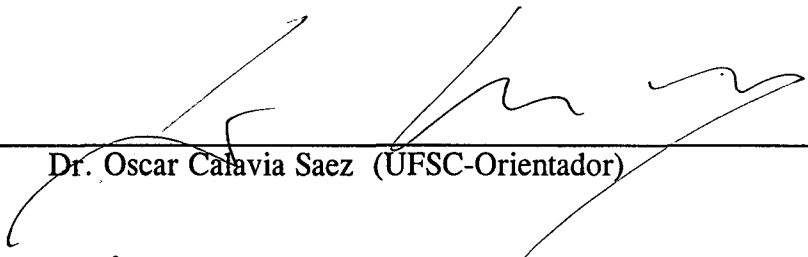
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“A SERINGUEIRA E O CONTATO: MEMÓRIA, CONFLITOS,
SITUAÇÃO ATUAL E IDENTIDADE DOS MANCHINERI NO SUL
DO ACRE”**


MARCELO SIMÃO MERCANTE

Orientador: Dr. Oscar Calavia Saez


Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores:



Dr. Oscar Calavia Saez (UFSC-Orientador)



Dra. Edilene Cofacci de Lima (UFPR)



Dra. Esther Jean Langdon (UFSC)

Florianópolis, 30 de outubro de 2000.

*Para Daniela e Yuri.
Pela Paciência...*

The contact is usually difficult for both parties

Anthony Seeger (1981:1)

* O contato é geralmente difícil para ambas as partes.

Agradecimentos

Primeiro de tudo aos professores Carlos E. A. Coimbra Jr. e Ricardo Ventura Santos, da Escola Nacional de Saúde Pública, por terem me apresentado à Antropologia.

Ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UFSC como um todo, por ter permitido que, uma vez apresentado, pudesse levar adiante este relacionamento, por vezes tenso, por vezes apaixonado, mas certamente intenso, de grande valia e pleno em aprendizados, em todos os planos possíveis.

Mas em especial à professora Esther Jean Langdon, minha ponte de entrada no programa e que em muitos momentos, por vezes diretamente, por vezes indiretamente, me guiou no processo do conhecimento. Ao meu orientador professor Oscar Calavia Sáez, pelos projetos, pelo apoio, pelo incentivo, pelo direcionamento em rumo seguro. Aos professores Rafael Menezes Bastos, pela disciplina e Elsje Lagrou, pelo incentivo, comentário mais que oportunos e eficazes. À Coordenadora do Programa, Míriam P. Grossi. Ao Luis e toda turma da secretaria, pelos galhos quebrados, pela compreensão, pela disponibilidade e muito mais. Aos diversos colegas de classe, pelas discussões, leituras, idéias.

De forma mais intensa, ao 'brimo' Mário Guimarães Jr., pela convivência e companhia, pelos papos, pelos 'rituais', pelas iniciações ao ciberespaço. À Aninha (Ana Cristina Vieira), pela amizade. À Luciane, uma irmã de caminhada.

Aqueles que permitiram a realização do campo, Élder Lanes e toda sua família no Acre, seu João, seu Odair, Zé Luiz e família, pela acolhida que eu poderia chamar de vital. A Moacir Haverroth e Roberto Santana, companheiros de exílio e de viagem. Ao pessoa da Amoreab por ter permitido minha caminhada pela Reserva Chico Mendes e apoio nas horas de aperto, especialmente ao Baguel e seu Antônio Teixeira, sem os quais certamente não teria levado em frente o trabalho. Ao Manoel de Elói e família, mais um dos que gentilmente me acolheu.

Aos personagens principais desta dissertação, os Manchineri, em especial aos da Reserva Chico Mendes. Mas principalmente Fábio "Genivaldo" e família, da Extrema, pelas informações precisas, compreensão, abrigo e tudo mais que certamente não conseguirei colocar aqui. Da mesma forma ao seu Raimundo Silva e família, da colocação Altamira, por ter me aberto os caminhos entre os moradores indígenas do seringal Guanabara. Ao Ari Manchineri e Serginho, pela mochila, pela condução. Ao Lauro Batista, o último dos Karrunhotí...

Aqueles que por ventura minha memória não deu conta de recordar, mas que certamente estão dentro do meu coração.

Aquele que acima de tudo é responsável pelo meu Caminho.

Resumo

Esta trata-se de uma dissertação onde é feito um levantamento preliminar das condições atuais dos Manchineri, povo de língua Arawak (sub-andinos) que habita o sul do Estado do Acre, Brasil. O trabalho de campo envolveu dois grupos em localidades distintas: a Terra Indígena Mamoadate e o Seringal Guanabara, este dentro da Reserva Extrativista Chico Mendes. Os Manchineri são então situados no espaço hoje: onde estão, quantos são, como estão, para depois encaixá-los no tempo, traçando um perfil histórico e etnohistórico deste povo. A seguir faço uma relação dos mitos e o que chamo de histórias mitificadas, uma tentativa de sobrepor memória, universo simbólico e história, compondo um campo para que seja entendido com maior precisão a amplitude que os acontecimentos atingiram no imaginário Manchineri. Forma-se um quadro para que sejam traçadas algumas perspectivas de como estão os Manchineri hoje e qual o relacionamento deles com seus demais vizinhos e com eles mesmos.

Abstract

This is a dissertation where is made a preliminary survey of the actual conditions of Manchineri (Arawak, sub-Andean) a group of Amazonian Indians who inhabit the south of Acre State, Brasil. The fieldwork was made in two distinct localities, the Terra Indígena Mamoadate and the Reserva Extrativista Chico Mendes. The Manchineri are first of all placed on their space today: where, how many and how they are. On second place they are situated on time, constructing their historical and etno-historical characteristics. And then it is made a relationship of myths and what I call mythic histories, a tentative to link memory, symbolic universe and history, trying construct a field to understand more precisely the dimension that historical facts occupy in Manchineri's imaginary. All of it compound the frame into where some perspectives of how the Manchineri are today are draw, and how it is their relationship with neighbors and with themselves.

Índice

Introdução	01
A busca do campo	02
A ida ao campo – a colônia	04
Assis Brasil	05
A partida para o lago	06
Subindo o lago...	08
Descendo o lago...	11
Caminhando por terra – a volta	12
A cidade novamente	13
O caminho das águas	13
Capítulo 1. A Localização no Espaço	16
O meio-ambiente e suas partes	16
Terra Indígena Mamoadate	19
O seringal Guanabara	21
A saúde Manchineri	26
Capítulo 2. A Localização no Tempo	31
O tempo dos antigos	32
Do tempo da seringa até...	45

Capítulo 3. A História Além da História	68
O tempo antes do tempo	75
Mundos dentro de mundos	82
Confronto de mundos	88
O grande Ananias Cascudo	98
Capítulo 4. O Encontro de Espaço e Tempo	105
Comparações e separações	107
Um aparte: a possibilidade de ruptura definitiva e problemas políticos	112
Identidade. O elo que une os Manchineri: a memória	118
Conclusões	123
Referências	127
Anexo I – Informantes	134
Anexo II – Censo Manchineri	
Anexo III – Árvore Genealógica dos Moradores do Seringal Guanabara	
Anexo IV – Entrevistas (na íntegra)	

Relação de Mapas

Mapa 1 – Localização da Reserva Chico Mendes no estado do Acre.

Mapa 2 – Localização do estado do Acre dentro do território brasileiro.

Mapa 3 – Terras Indígenas do estado do Acre (T.I. Mamoadate, número 33)

Mapa 4 – Trecho da Reserva Chico Mendes por onde foi feita a pesquisa, destacando o seringal Guanabara e o caminho percorrido. Estão assinalados aproximadamente as colocações citadas ao longo da dissertação.

1 – Água Boa

2 – Santa Rita

3 – Mamoal

4 – Samaúma

5 – Samauminha

6 – Primavera

7 -- Baguel

7,5 – Antônio Teixeira

8 – Altamira

9 – Javali

10 – Mutum

11 – Boa Vista

12 – Natal

13 -- Paxiubal

14 – Divisão de guanabara

15 – Mantiqueira

16 – Livramento

17 – Divisão de Icuriã

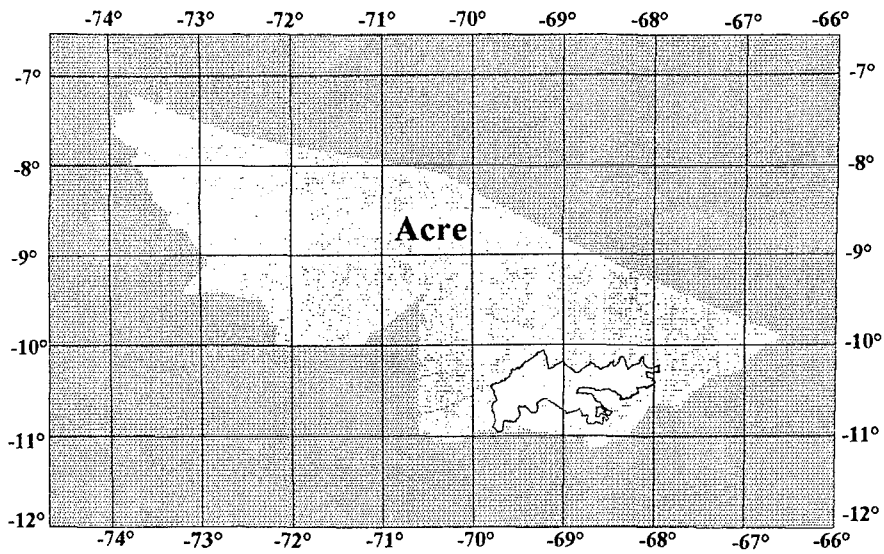
18 – São Pedro

19 – Lauro

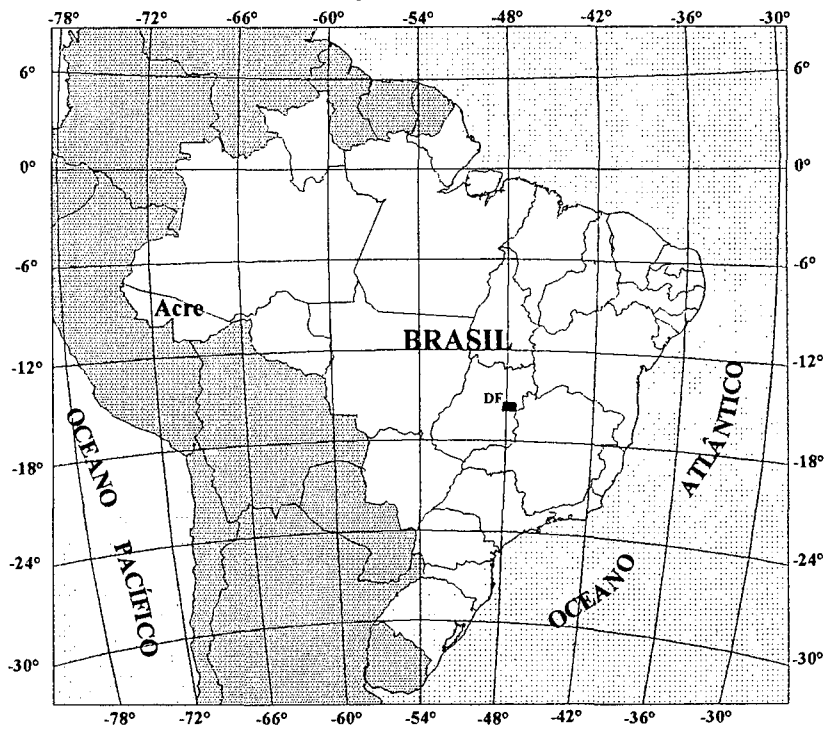
20 – Assis Brasil

21 – Igarapé Mamoadate,
início da Terra Indígena
Mamoadate

LOCALIZAÇÃO DA ÁREA NO ESTADO



LOCALIZAÇÃO DO ESTADO



Introdução

Os Manchineri são um povo de língua Arawak (sub-andinos). Ocupam atualmente uma parte da região sul do estado do Acre no Brasil e outros pontos no Peru e Bolívia. Ainda que vistos como parte dos Piro por etnólogos (vide Gow, 1991 e 1993) e lingüistas, vêm a si mesmos como um povo distinto deste. Da mesma forma creio que os Piro os vêem como outro povo, ainda que com uma língua muito similar.

Nesta introdução o que pretendo é mostrar um pouco o como se desenrolou o trabalho de campo em si, os lugares por onde passei e as conseqüências disto para a escrita do trabalho. A maneira pela qual a pesquisa foi executada, desenvolvida, é fundamental para que se tenha uma boa idéia do tipo de material coletado.

Da mesma forma espero trazer até o leitor um pouco do clima do campo em si, assim como mostrar o quanto o trabalho de campo foi fundamental para minha formação como antropólogo. A atual política adotada por parte das agências financiadoras tende a forçar a extinção desta etapa de formação profissional, empurrando-a para o doutorado. Ora, pesquisas teóricas não permitem um entendimento mais amplo do que se está lendo. Sem estar aliada a prática diversas ilusões são criadas por mentes trancafiadas em bibliotecas. Minha formação básica em outra área não permitia que eu fosse além dos conceitos ao tentar entrar no universo antropológico. Depois que retornei do Acre muito do que havia lido antes foi banhado numa nova luz de compreensão.

Assim esta introdução ganhará uma forma um tanto *sui generis*. A invés de conduzir o leitor diretamente ao que ele encontrará no texto através de pinceladas superficiais do mesmo, tal inserção no universo Manchineri se dará através do conhecimento de como levei a cabo minha pesquisa, como foi o processo de iniciação em algo que era num todo novidade. Ler sobre um determinado assunto, não canso de repetir, dá a chance apenas que nossos olhos vejam pela lente de outros olhos mais ousados que se permitiram (ou forma permitidos) penetrar fisicamente outros universos. Além da especulação teórica (mental) o que em comum existe entre antropólogos se não o desejo de conhecer empiricamente (fisicamente) outros universos?

A Busca do Campo

Em março de 1999 defendi meu projeto de pesquisa para o mestrado, que seria realizado com os Kaxinawá do rio Envira, no Acre. Tal projeto estava vinculado ao Projeto TSEMIM (*Transmission et Transformation des Savoies sur l'Environnement en Milieux Indigene et Metis*), incluído no programa INCO-DC da Comissão Européia, com participação de instituições de pesquisa da Bélgica, Brasil (UFSC, UFRRJ, FUNTAC), França e Peru. A coordenação geral era da Universidade Livre de Bruxelas. O responsável geral era o antropólogo Phillipe Erickson, e o local, no Brasil, Mark Lenaerts. Envolvia grupos indígenas de língua Pano residentes no Peru e no Brasil – Yawanawa, Kaxinawá, Amahauaca, Shipibo, Yura, Kulina e Kampa – além de comunidades de caboclos locais. Tratando especificamente do Brasil, este Projeto abrangeria as T.I. do Rio Gregório (município de Tarauacá-AC) e de Nova Olinda e algumas zonas não demarcadas no município de Feijó.

O objetivo central do Projeto Tsemim era estudar o modo que os conhecimentos tradicionais sobre o meio-ambiente se conservariam, se adaptariam ou se transformariam através de uma situação de interação cultural e de integração progressiva, característica comum aos grupos enfocados, além é claro do fato de viverem em um ambiente em floresta tropical densa com grande biodiversidade. Assim sendo, seus objetivos específicos, de forma resumida, eram: identificar e avaliar os saberes ‘ambientais’, sua estrutura cognitiva e representações simbólicas e práticas produtivas comuns, assim como seus modos de transmissão destes conhecimentos e representações e suas variações; por fim, construir um modelo sistêmico de saberes afim de identificar e estabelecer prognósticos de sua dinâmica cultural visando uma gestão ambiental. Envolvia principalmente o campo da etnobotânica.

Meus estudos não versariam sobre este campo de forma direta, mas sim sobre práticas de caça, manejo de caça e seus aspectos práticos e simbólicos. Visava traçar uma ponte entre minha área de formação básica, a biologia e a ecologia, com a antropologia e via nesta temática um bom caminho para estudar as relações entre o ser humano e seu meio-ambiente, a interface entre cultura e natureza.

Problemas começaram a surgir no final mesmo de março. Minha saída para campo estava prevista para meados de abril de 1999. Nesta época tive o primeiro aviso de adiamento da data da viagem. Em maio, os coordenadores dos diversos grupos implicados decidiram de comum acordo encerrar as atividades do projeto no Brasil, em vista da complexidade e previsível demora dos

trâmites necessários. Mas o fator decisivo foi a disposição negativa de alguns agentes importantes no processo, especialmente Funai e algumas lideranças da União de Nações Indígenas. Notícias e boatos a respeito de atividades de “biopirataria” eram abundantes no Acre desde o verão de 1997, e serviam para alimentar receios a respeito de qualquer pesquisador, e por outro lado ajudavam a exorbitar a expectativa de “contrapartidas”. O quadro político resultante recomendou a limitação ao Peru das atividades de campo. O resultado foi que via meu projeto de mestrado escorrer entre os dedos. Os Kaxinawá não queriam ninguém, muito menos antropólogos, trabalhando em seu território.

Os ecos do efeito Tsemim (na verdade o Tsemin sofreu por ecos mais distantes) foram ouvidos de forma ampla no estado do Acre como um todo. As ‘fronteiras’ das aldeias de uma forma geral estavam fechadas. Restava a mim tentar a inserção em um grupo onde isso não fosse tão burocrático e mais rápido, visto que o tempo corria contra mim, já havia perdido dois meses em negociações nulas.

E aqui entraram em cena os Manchineri. Em novembro de 1998 havia conhecido Élder Lanes no I Encontro Pano, na Ufsc. Havia conversado com ele sobre este grupo, que despertou meu interesse pelo fato de não haver nenhuma etnografia sobre eles. Com o cancelamento de meu projeto original, resolvi procurar o Élder para saber mais detalhes sobre este povo. Ele havia trabalhado com eles no seu projeto de mestrado em lingüística na Ufrj. Segundo Élder, minha inserção entre eles seria tranqüila, principalmente sendo recomendado por ele. Resolvi partir para os Manchineri.

Minha idéia de trabalho com este grupo tornou-se então fazer uma espécie de levantamento prévio de suas condições para o desenvolvimento de uma pesquisa posterior mais aprofundada. Como disse, não havia até então etnografias especificamente sobre eles, ainda que surjam em diversas citações de autores que trabalham com os Piro (Peter Gow, 1991, 1993), com o estado do Acre de uma forma geral (Gonçalves, 1991) e com os Yaminawa (Calavia, 1994).

O fator tempo, nestas alturas, junho de 1999, corria contra mim.. Com o conhecimento de meu orientador resolvi ir para a TI Mamoadate e tentar de lá a negociação de minha permanência, pois uma autorização formal levaria pelo menos dois meses. O próprio Élder indicou ser esta a melhor forma – embora não totalmente regular - de resolver meu impasse. Como ele havia me dito, os Manchineri eram um grupo afastado da Funai, sem um relacionamento significativo com esta entidade, o que os colocava como uma possibilidade interessante para escapar dos diversos

problemas burocráticos. Inclusive esta era a forma de relacionamento índio / pesquisador adotada pelos povos da região alguns anos atrás. Para ser mais preciso, algo como dez anos atrás – talvez numa situação política já cancelada – grupos indígenas da região tendiam a marcar sua autonomia com respeito ao órgão tutelar lidando diretamente com os pesquisadores.

O professor Oscar Calavia, durante seu trabalho de campo com os Yaminawa havia recebido alguns convites de Manchineris para que fosse desenvolver pesquisa com eles,. A idéia que tínhamos então era que não haveria grandes dificuldades em todo processo de inserção no campo. Mas nem tudo ocorreu como o esperado.

Num último encontro peguei diversas fotos deste grupo com ele, para serem entregues na aldeia, e que serviriam como meu cartão de apresentação. Munido das informações necessárias parti para o Acre.

A Ida ao Campo – A Colônia

Parti para Rio Branco, capital do estado do Acre, onde permaneci apenas o tempo para comprar os presentes indicados pelo como os melhores: munição calibre 32, uma bola de futebol (todas as aldeias tinham um campo de jogo), anzóis, linha de nylon, canivetes, entre outras tantas coisas que me serviriam de moeda em negociações de campo. A despesa correu toda por minha conta, sendo assim os fundos disponíveis para os presentes era extremamente limitado e tive que pesar bem o que dei para quem em troca de quê. Além disso sabia que teria que caminhar muito (no total algo em torno de 200 km a pé), estava fora de forma e o peso não podia (e acabou sendo) excessivo.

Depois de três dias nesta cidade fui para Brasiléia, distante 133 quilômetros de Rio Branco, em direção sudoeste, pela BR 317, na fronteira com a Bolívia. De lá, no mesmo dia, na direção de Assis Brasil, última cidade nesta estrada, situada a 110 quilômetros de Brasiléia.

Antes porém, minha primeira parada para encontrar meu contato inicial com os Manchineri. Fiquei no km 85 do trecho entre Brasiléia e Assis Brasil, na casa de um tio do Élder, seu Odair Lanes. A viagem em seu trecho final foi no mínimo pitoresca. Comi poeira até não agüentar mais, num ônibus velho que faz a ligação entre as estas duas últimas cidades. Até Brasiléia existia asfalto, mas ao sair de lá a estrada era de barro, ficando intransitável com a menor garoa, principalmente nos últimos 30 quilômetros, pois ao se aproximar de Assis Brasil

inicia-se uma série de subidas e descidas bastante extensas e íngremes e imensas poças de lama são uma constante no fundo dos ‘vales’. Seu Odair seria o responsável para me levar até a casa de seu João Lanes, pai do Élder, uns sete quilômetros fora da estrada principal, numa colônia onde moravam alguns Manchineri.

Essas colônias são formadas a partir de distribuição de terra para assentamentos feita pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) para migrantes de outras regiões do país. A família Lanes é natural do estado do Espírito Santo, já tendo residido no Paraná e Rondônia, onde ainda possuem terras, sempre como agricultores. A produção em geral é limitada, e nesta região há também alguma ênfase na extração dos chamados produtos da floresta, dentro os quais a castanha e a retirada ilegal de madeira são os grandes expoentes. Algumas cabeças de gado completam o quadro local.

Minha referência lá seria seu Luís Artur Manchineri. Bom, cheguei na casa de seu João e tive que esperar três dias até que seu Luís retornasse de Brasília, onde tinha uma casa. Enquanto isso ia me ambientando ao lugar, aos piuns que não me davam paz e ao calor, que mesmo em junho era bastante forte. O pior mesmo era meu preparo físico, que no final das contas me deixou na mão.

Finalmente encontrei seu Luís. Um índio já entrado nos setenta, mas que aparentava algo em torno de cinquenta anos. Falava pouco e num português difícil. Outro ponto a acostumar: os ouvidos. Não conversamos muito, mas enquanto o esperava pude ter na sua esposa, dona Alícia, minha primeira informante. Pela primeira vez tinha contato com o que seria meu trabalho nos próximos três meses. Enquanto ela colhia café para seu João (eu saboreava os grãos vermelhos e doces, direto do pé), me contava sobre seu pai, um lendário pajé, o último grande feiticeiro Manchineri, seu Ananias “Cascudo” Batista da Silva. Diversas foram as oportunidades de saber coisas sobre ele, e muito do meu material gira ao seu redor. Grande foi a tentação de centrar esta dissertação na sua história de vida.

Assis Brasil

Seu Luís me levou até Assis Brasil, ‘centro urbano’ de referência para minha pesquisa. Ali se encontram Brasil, Peru e Bolívia. Um cidade típica do interior do Brasil: escola, igreja, posto do correio, delegacia, duas ruas calçadas com pedras e diversas outras de barro. Importante

citar o Batalhão de Fronteira do Exército e o intenso comércio de ‘muambas’, produtos contrabandeados pelas fronteiras e vendidos por ambulantes no meio da rua.

Se afastando do rio Acre que margeia a cidade e a separa destes dois países vizinhos temos uma espécie de bairro Manchineri, onde existe uma população flutuante que oscila entre os moradores fixos, seus parentes que vêm a cidade por diversos motivos, desde busca de trabalho até festas e outro tanto de donos de casas que residem nos seringais e colônias ao redor da cidade e se deslocam eventualmente até lá, pelos mesmos motivos citados linhas acima.

Uma pequena digressão: interessante comparar este ‘bairro’ Manchineri com o que Calavia (1995) dita em relação aos Yaminawa. Estes índios também possuem um bairro seu, só que na beira do rio. Há neste posicionamento uma inversão que merece alguma atenção, pois enquanto os Manchineri, originalmente um grupo navegador, em constante movimento de caça e pesca, ocupou uma área longe do rio, mais fixa, os Yaminawa, com origens mais no centro das matas (mas hoje reconhecidamente andarilhos), escolheram o rio e casas extremamente simples, muitas vezes apenas tapiris, como ponto de moradia.

Dormimos uma noite na casa da filha de seu Luís, casada com um branco. Uma residência simples, de alvenaria e madeira. Uma sala pequena, um quarto para as crianças e outro para o casal, além da cozinha e do lava-louças típico daquela região, um tablado de madeira que se estende para fora da casa por uma abertura na parede da cozinha, com um telhadinho, e de onde a água escorre diretamente para o solo e os restos de comida servem de ração para a criação que mora embaixo da casa.

A partida para o Iaco

A intenção era que seu Luis fosse comigo até a Divisão de Icuriã, uma localidade com caráter administrativo do seringal do mesmo nome e daquela região da Reserva Chico Mendes, onde estaria penetrando. Estava localizada no Iaco e era um dos poucos locais com rádio na beira do rio. O outro era a Extrema. Para lá (para a Divisão) era levada boa parte da produção da reserva, que depois ia para a Divisão de Guanabara, e dali para Assis Brasil, chegando assim ao mercado. Esta era a via de comércio na região.

Esperávamos ir de carro até lá. Há uma ‘estrada’ que funciona parte do ano, quando o jogo político na região se dispõe a arrumá-la na época da seca, o verão acreano, que vai de maio à

setembro, outubro, quando praticamente para de chover – ou na época da boa vontade política, quando então o caminho é aplainado por um trator e fica transitável a carros. Este no entanto foi um ano atípico, pois em agosto ainda chovia, não como no inverno, mas mais do que o normal para aquela época, e as obras, quando saí de lá em agosto, estavam ainda a alguns quilômetros de Assis Brasil.

Juntando isso com a oposição política e o tradicional ‘jogo de empurra’ entre prefeitura de Sena Madureira (município ao qual o Iaco está ligado), Assis Brasil e Governo Estadual não permitiram que eu economizasse meu tempo e pernas. O jeito foi andar os 75 km até a margem do rio. A idade de seu Luís então falou mais alto. Ele disse que não iria até conseguiria fazer a caminhada e me passou para o Ari, outro Manchineri que estava indo para a Extrema e se propôs a me guiar até lá.

Foram três dias andando pela estrada que se dirige até Icuriã, um caminho relativamente largo. Foi ali que aprendi muito do que não se ensina em sala de aula. Entre as disciplinas que os que se propõe a trabalhar com etnologia indígena deveriam fazer devia constar ‘Preparo Físico I e II’! O excesso de peso falou alto, e foi difícil carregar os mais de 20 quilos nas costas por um caminho com muita lama (era um verão atípico, com mais chuva que o comum, o que atrasou muito a abertura da estrada pelo trator, como já disse), subidas e descidas. Primeiro você sobe ladeiras que pareciam intermináveis, anda um tanto no alto, seco e sem água para beber, depois começa a descer, descer, até que chega num lamaçal causado por algum igarapé, em geral em terreno argiloso.

Isso sem contar os trechos demasiadamente pisoteados por burros, principal meio de transporte de carga da região, utilizado por índios e seringueiros, e que simplesmente enchem o caminho de buracos, dificultando imensamente a caminhada, seja onde as suas marcas secaram, seja onde trechos de lama, por vezes até os joelhos, se estendem por mais de um quilômetro.

Durante toda a caminhada tentávamos alcançar a equipe da CPI (Comissão Pró-Índio – Organização Não Governamental que atua na região) que se dirigia para à Extrema, na esperança que eles fossem ter um barco. Haviam saído um dia na nossa frente, e teríamos até conseguido encontrá-los no segundo dia de caminhada, se eu não tivesse simplesmente caído de cansaço, após 50 km, às 11:00 horas da manhã. Faltavam 6 horas de caminhada, sem água, e eu sabia que não conseguiria.

No meio do caminho soubemos que eles estavam indo para uma colocação localizada antes da Divisão de Icuriã, um desvio no caminho que economizaria algumas horas de barco. A caminhada terminou no Baguel, um acreano filho de cearenses. Pai de uma família um tanto extensa, no terreno contínuo ao da sua casa havia uma escola, a única em muitos quilômetros, para as crianças residentes no seringal.

Ele era ponto de referência para muitos que saíam de Assis Brasil e se dirigiam para o Iaco, principalmente índios, Manchineris e Jaminawas. Ali era feito o pernoite antes de seguir caminho, a pé ou em geral em canoas. Sempre havia comida, leite e um teto para passar a rede. Encontramos o pessoal da CPI: Moacir Haverroth, antropólogo, e Roberto Santana, enfermeiro. Estavam sendo guiados por Anorberto, Manchineri agente de saúde da Extrema.

Subindo o Iaco...

A CPI havia destacado esta equipe para verificar, via questionários, a atual situação de saúde dos Manchineri e Jaminawas da TI Mamoadate, além de ter mais contato com a atuação dos agentes de saúde treinados por eles e administrar remédios para problemas simples como diarreias, verminoses. Além disso deviam constatar a incidência de leishmaniose e tuberculose entre os índios.

Eles não haviam conseguido ainda um barco, por isso ainda estavam lá. No final das contas eu consegui este barco, e partimos no dia seguinte para uma jornada de três dias subindo o Iaco. O rio estava baixo, em vários trechos tivemos que descer para permitir a passagem pelos bancos de areia, além de ter que ter atenção dobrada para desviar dos troncos e galhos que emergiam e poderiam causar danos sérios na canoa que utilizávamos. O barco era movido a motor e tinha algo em torno de 10 metros de comprimento por um de largura, no meio da embarcação. Seu dono era o Manoelzinho, seringueiro residente perto da colocação do Baguel.

Dormimos a primeira noite na aldeia Jatobá. Ali tive um prenúncio do que iria encontrar pela frente. O Jaime, filho 'adotivo' do Gondim, liderança da aldeia, chamou a mim e ao Anorberto para jantar na casa dele. Apenas eu fui convidado para ir lá. Moacir e Roberto receberam sua refeição na escola, onde estávamos dormindo. Os Manchineri da TI me pareceram bastante reservados, eles dificilmente te convidam para dentro de suas residências.

No jantar, enquanto comia arroz, mandioca, carne de porquinho, feijão, o Jaime e o Anorberto me interrogavam sobre minhas intenções lá, minha ligação com o Élder, o que poderia dar em troca pela hospedagem. Mas o principal era que eu não deveria estar lá sem a autorização da Funai e da UNI, União das Nações Indígenas. Mas como já estava, e havia sido indicado pelo Élder, poderia seguir caminho e tentar minha sorte na Extrema, mas que dificilmente seria permitida minha permanência.

A noite seguinte foi no Lago Novo, última aldeia antes da Extrema. Ali comecei a ter contato com uma constante nas aldeias Manchineri, o hábito de beber caiçúma. No Jatobá não se bebe, pois eles são ‘todos’ protestantes (um grupos de missionários das Missões Novas Tribos, americanos, residiu lá por 15 anos). O fermentado de mandioca é uma constante. Não se viaja sem um recipiente grande contendo massa básica. E sempre que se chega numa casa, o visitante recebe um copo (ou vários, de acordo com a sede) da bebida¹.

No dia seguinte, um sábado, chegamos na Extrema, embaixo de chuva. Fomos alojados no antigo posto da Funai, ao lado da pista de pouso. Não havia entendido ainda o porque os índios evitavam falar comigo, mas como estava muito cansado não dei muita atenção a isto.

A Extrema é uma espécie de ‘capital administrativa’, onde as decisões mais importantes são tomadas ou ratificadas. Lá havia um rádio, de onde poderia falar com a Funai, se necessário. E foi. Ao chegar lá os índios já sabiam de minha ida, através de um funcionário da deste órgão federal que reside em Assis Brasil, cidade pela qual passei. Ignorava este fiscal, e por isso não fui falar com ele. Ele avisou aos índios que um *bandido* estava indo para lá. Tive um comitê de recepção não muito hospitaleiro. A coisa só não foi pior porque estava, casualmente, na companhia da equipe da CPI. Tanto Moacir Haverroth, ex-aluno do PPGAS/UFSC, quanto Roberto Santana, muito me ajudaram no desenrolar de toda essa história.

Cheguei num sábado e no domingo seria a reunião para decidir minha vida entre eles. Foi um encontro tenso, entrecortado de acusações aos antropólogos de uma forma geral. Podia ouvir

¹ Justiça seja feita, a primeira vez que experimentei desta bebida foi quando paramos, por alguns minutos, no Betel, aldeia Jaminawa no Iaco. Nos serviram uma caiçúma mais aguada que a que bebi com frequência entre Manchineris da TI (não há caiçúma no seringal). É um consenso Manchineri que Jaminawa não sabe fazer caiçúma... Calavia (1995) indica no entanto que tal hábito entre os Jaminawa foi tomado aos Manchineri, mas está em decadência, eles preferem de banana sem fermentar. Não posso contradizê-lo, mas fato é que me foi servido uns dois copos (que estufaram meu estômago devido à fermentação) e tanto o Moacir quanto o Roberto disseram que beberam bastante quando na volta pararam mais tempo nas aldeias Manchineri. Talvez a proximidade com este grupo reforce o hábito indicado como decadente.

claramente os ecos do ‘efeito Tsemin’² ali e de toda paranóia sobre a biopitararia que o Acre de uma forma geral vive. Na reunião ficou decidido que eu não poderia ficar na TI, o que respeitei.

Na segunda-feira teria a chance de falar com a Funai de Rio Branco, onde estava trabalhando Sabá Manchineri, ocupando um cargo de direção local nesta instituição. Tentei conversar com ele e explicar minha situação, tanto para ver se conseguia mudar o quadro de minha permanência ali (possibilidade aventada pelo Neguinho, liderança da aldeia), quanto para tentar alterar a recomendação de que eu deixasse a TI em 24 horas, o que para quem já se aventurou pelo Acre sabe ser impossível.

Aí entrou em cena o funcionário da Funai, chamado Robertinho, que mais tarde teria uma participação ainda mais especial no meu trabalho de campo. Ele não só não deixou que eu falasse direto para Rio Branco, retransmitindo o que eu dizia, com fez pior distorcendo minha fala como se eu insistisse em ficar mesmo sem a permissão deles, quando o que eu pedia era mais tempo, apenas para descer junto com a equipe da CPI que teria um barco a sua disposição.

O resultado foi uma ameaça de expulsão da TI, com auxílio da Polícia Federal de necessário. Realmente foi algo tenso, e uma situação que poderia ter sido de muitas formas previamente evitada. Não tive escolha se não esperar o barco para descer o rio. Isso me deu a chance de conhecer toda a TI, todas as aldeias Manchineri.

No entanto isso gerou um dilema durante a escrita da dissertação. Não recebi autorização do povo Manchineri para permanecer na TI Mamoadate, ou mesmo para fazer pesquisa com eles. Contudo, o que fazer quando indivíduos contrários à decisão se oferecem como informantes? Adotei então a seguinte postura ética: quando me refiro à situações ‘comunais’, pertencentes à comunidade Manchineri de Mamoadate, evito dar um depoimento direto, o faço via documentos ou informações da CPI. A exceção seria por exemplo os mitos que o Genivaldo (ver no Anexo I a referência a ele) resolveu, ou melhor, me ‘impôs’ contar. Ele era uma oposição declarada ao Neguinho e foi minha única voz de defesa na tal reunião, inclusive me convidando para ficar na sua casa enquanto esperava a partida do pessoal da CPI. Os dados referentes a ele são portanto relatados por sua vontade de expressar seu descontentamento com a atitude em relação a mim. Outras pessoas, em outras aldeias ao longo da Mamoadate, tiveram atitudes parecidas.

² Na verdade o próprio Tsemin sofria efeitos de acontecimentos mais antigos, mas falo em efeito Tsemin por estar este mais vivo na memória

Toda esta situação se transformava em algo que eu não esperava de forma alguma e passei a ter um pensamento fixo, sair de lá. Estava longe de tudo e de todos, realmente longe, e num lugar onde as pessoas não permitiam minha presença. Após a comunicação por rádio este sentimento aumentou. Uma coisa passava constantemente na minha cabeça: *o que eu estava fazendo ali !!!!!?????*

Descendo o laco...

Dali fui para a casa do Genivaldo, onde fiquei três dias esperando a carona. Uma vez que não tinha outra alternativa, desrespeitei as ordens do Robertinho e desci o rio acompanhando Moacir e Roberto. Pude assim parar em todas as aldeias Manchineri. Em cada uma ficamos de um a três dias. Pude ver de perto a vida na TI. De perto mas do alto, sem a devida profundidade. Apenas não visitei os Jaminawa, pois decidi dali partir para o Seringal Guanabara, uma área fora da jurisdição da Funai, e onde acreditava que não teria problemas para trabalhar.

Parti passando novamente pelo Baguel. Saí do Peri pagando alguns cartuchos, anzóis, e um bocado de linha de nylon a dois garotos que mal falavam português, que me levaram por algo em torno de quatro horas rio abaixo, numa canoa pequena e sensível ao menor movimento.

Fui muito bem recebido pelo Baguel e sua família. Me serviram uma refeição substancial, mas que só diferia da média do que comi nas aldeias por ter leite no final, bebido dentro do prato onde se fez a refeição, com muito açúcar mascavo, ou como eles dizem lá, gamixó ou açúcar marrom. Ele me sugeriu passar na colocação do Antônio Teixeira, um pouco depois de Icuriã, rio abaixo, para comunicar a ele, na qualidade de fiscal da Reserva, que eu estaria circulando por lá, para evitar problemas com outros fiscais. Estaria andando por dentro da Reserva Chico Mendes (tratarei melhor sobre ela no capítulo 2), área de conservação federal, e um local a princípio, com acesso limitado.

Sabia que alguns Manchineri permaneceram no antigo seringal, optando por não terem ido para a TI. Decidi percorrer uma trilha de volta para Assis Brasil que me pusesse em contato com estes grupos, para poder, aí sim, coletar dados que pudesse utilizar, uma vez que a proibição era relativa à Mamoadate. A direção local da Reserva Chico Mendes, a AMOREAB, havia me dado permissão para atravessá-la e permanecer entre os índios.

Decidi então pelo que chamo de campo itinerante, percorrendo todo seringal, tentando obter uma visão abrangente, mesmo que um tanto superficial, da situação Manchineri. Por ser um material inédito ele servirá de base para que outros trabalhos sejam levados a cabo, uma vez que ali existem possibilidades vastas a serem exploradas no futuro. Permaneci em torno de 3 a 5 dias em algumas das 12 casas visitadas.

Assim procedi. No dia seguinte estava saindo do Baguel, novamente com o Manoelzinho, desta vez numa canoa menor, apenas para mim. Paramos no Antônio Teixeira par pedir a tal autorização. Uma pessoa extremamente simpática, que entre recomendações me deu um quilo de açúcar marrom, que por lá é algo muito valioso, tanto como alimento quanto como moeda. A parte que ficou comigo deste açúcar me serviu de fonte de energia na caminhada que empreendi até chegar novamente em Assis Brasil, algo em torno de 120 quilômetros.

Caminhado por Terra – A Volta

O final da viagem de barco foi na Altamira, uma colocação onde residia seu Raimundo Silva, o primeiro dos Manchineri que iria visitar durante o pouco mais de um mês que se seguiria. Fiquei em cada casa de três a cinco dias, o suficiente para perceber diversos contrastes em relação à vida levada na TI. Seu Raimundo foi minha porta de entrada neste outro universo Manchineri. Informante muito bem disposto, foi através dele que fiquei sabendo dos diversos problemas que eles estavam enfrentando por estarem residindo numa terra que para eles pertencia aos brancos. Este assunto, no entanto, será melhor tratado mais adiante.

Da Altamira parti tentando chegar até Javali. Como orientação tinha apenas as indicações de caminho feitas ou tendo árvores e coisas deste tipo como ponto de referência, ou o tempo de caminhada, algo relativo uma vez que estava com uma mochila bastante pesada. No mais as pessoas falavam como se estivessem tratando com uma delas, que já conhece o lugar.

Não estava mais andando numa estrada relativamente larga como na ida, localmente chamadas de ramais. Agora percorria trilhas estreitas, as varações, em alguns trechos mal conservadas, e por diversas vezes coincidentes com estradas de seringa, que saíam de um lado do

meu trajeto, se transformava num trecho só por alguma distância, e depois provocava uma bifurcação que muitas vezes me deixou tonto e com a nítida sensação de estar perdido³.

O resultado do primeiro dia foi que ao invés do Javali, cheguei em Santa Rita, uma volta de mais ou menos três horas. Dormi ali, pois não dava para voltar. Seria arriscado e talvez tivesse que passar a noite pendurado numa rede no alto de uma árvore para fugir das onças e queixadas. Até chegar em Assis Brasil pernoitei no Javali, Mutum, Natal, Paxiubal, Divisão de Guanabara e Divisão de Icuriã (nesta última não há Manchineris residindo), além é claro, de Altamira.

A Cidade Novamente

Após esta odisséia, cheguei em Assis Brasil onde fui recepcionado pelo funcionário da Funai, o Robertinho, acompanhado de dois soldados do exército, vestido com colete da polícia federal e arma na cintura, bem a mostra, uns cinco quilômetros antes do término da caminhada. Dando cobertura, o subdelegado da cidade de Assis Brasil. Queriam me prender e apreender meu material. O Robertinho tentou tomar minha mochila através da força, ameaçou-me no mais que pôde. Bom, o desespero tomou conta de mim. Dias e dias caminhando, fazendo um trabalho árduo, para no final das contas aparecer um sujeito do nada e querer tomar meu material!. Disse a ele que só daria no interior da delegacia, mediante o lavramento de uma ocorrência e dele assinar um documento onde dizia o que estava fazendo e para quem mandaria o material. Aí ele perdeu um pouco da determinação. Foi uma situação realmente muito tensa e desagradável a que vivi ali.

O Caminho das Águas

Passei mais alguns dias em Assis Brasil e me dirigi ao Seringal São Francisco, no rio Acre. Ainda estava na Reserva Chico Mendes, mas agora no seu extremo sul – sudoeste. Lá fiquei uma semana na casa de um curador Manchineri, o Lauro. Soube que existem outros Manchineri por lá, assim como na cidade de Assis Brasil. A Bolívia e o Peru abrigam outro tanto.

³ Temos então três tipos de caminhos: os mais largos e bem marcados, os ramais; os mais estreitos, em geral próximos do que conheço por trilha, as varações; por último as estradas de seringa.

Saí de Assis Brasil ao meio dia com informações que chegaria na casa do Lauro em duas ou três horas andando por dentro do rio, com água na altura dos joelhos a maior parte do tempo. Quem já ouviu um pouco de histórias sobre a Amazônia sabe que nestas águas são achadas as arraias, com ferrões capazes de ferimentos graves e dores muito intensas. O primeiro dia de caminhada terminou e não consegui chegar na casa do Lauro.

Acabei dormindo antes, faltando ainda uma hora de caminhada, na casa de colonos da região. Houve por parte de todos as pessoas que me abrigaram uma curiosidade latente sobre o tipo de trabalho que estava desenvolvendo. Além disso, a recepção sempre foi extremamente cordial, nunca faltou comida, mesmo quando os donos da casa não comiam...

Na manhã seguinte cheguei na Colocação do Lauro, num barranco na beira do rio Acre, de onde se tinha uma vista magnífica do nascer e do por do sol. Ele era um curador, ‘mestre curador’, nas palavras do meu anfitrião na Santa Rita, que já havia sido tratado com ele. Lauro era filho do Ananias, pajé mítico de grande fama, a qual havia herdado do pai. A estadia lá foi muito interessante e proveitosa e no final de uma semana retornei para Assis Brasil, desta vez de barco, numa carona com dois pacientes do pajé.

Meu trabalho de campo estava no fim. Retornei para Rio Branco e me preparei para o ‘retorno à civilização’, à minha casa, minha esposa e meu filho, que quando iniciei o campo estava com três meses de idade. O retorno é um período um tanto confuso e estranho, e eu passei algo em torno de um mês num estado de ânimo muito próximo a um êxtase, realmente fora do ar, tentando recolocar os pés no chão para iniciar o nova etapa do trabalho, desta vez a escrita da dissertação.

Daqui para frente, nos próximos capítulo, vou tentar situar os Manchineri no espaço hoje onde estão, quantos são, como estão (*Capítulo 1*), para depois encaixá-los no tempo, traçando um perfil histórico e etnohistórico deste povo (*Capítulo 2*). As fontes bibliográficas para isso são poucas, e conto muito mais com as lembranças de meus informantes do que qualquer outra coisa. A seguir faço uma relação dos mitos e o que chamo de histórias mitificadas (e ainda mitos historicados?...) que coletei no campo (*Capítulo 3*), uma tentativa de sobrepor memória, universo simbólico e história, uma visão de parte dos aspectos simbólicos que permeiam a vida Manchineri, compondo um campo para que seja entendido com maior precisão a amplitude que os fatos acima descritos nos capítulos anteriores atingiram no imaginário Manchineri, nas

imagens coloridas e virtuais dos mitos e mitificações de personagens centrais. Forma-se um quadro para que sejam traçadas algumas perspectivas de como estão os Manchineri hoje e qual o relacionamento deles com seus demais vizinhos e com eles mesmos (*Capítulo 4*). Por fim um roteiro de pontos que na minha percepção ficaram em aberto no trabalho.

A Localização no Espaço

Os Manchineri são hoje um povo que se encontra espalhado por diversos ‘ambientes’. Terra Indígena Mamoadate, Seringais Guanabara, São Francisco e Macauã, cidade de Assis Brasil, Peru e Bolívia. Saber as condições de vida em todos estes lugares, cobrir todo este campo de trabalho é uma tarefa e tanto, bem interessante e que pode fornecer um vasto material a quem se habilitar a executá-la.

Meus dados se limitam à TI Mamoadate e ao Seringal Guanabara. Não percorri todo São Francisco, assim como não coletei dados na cidade de Assis Brasil, apenas me limitando a algumas entrevistas ali. Como já disse antes, a pressão ali estava intensa, o agente da Funai estabelecido nesta cidade se ocupou em ir nas casas dos índios onde eu passava, perguntando coisas e pedindo que o pessoal não colaborasse comigo. Eles estavam começando a se incomodar com esta situação: os índios não gostam do Robertinho e sua presença constante não era vista com bons olhos. Assim, evitei maiores problemas para meus informantes.

Da mesma forma não visitei Bolívia e Peru, e apenas sei que residem Manchineris por lá, mas não sei onde e quantos são. Esta observação se estende ao seringal Macauã.

O que farei neste capítulo é uma descrição das condições gerais destas duas localidades, ou seja a TI Mamoadate e o Seringal Guanabara: onde estão, quantos são, como estão. Antes porém creio que vale a pena fornecer a maneira pela qual o ambiente ao redor deles é dividido, seja num local, seja em outro.

O meio-ambiente e suas partes

Grosso modo, o ambiente que ocupam é dividido pelos Manchineri em três grupos: os rios, os campos limpos e a mata. Historicamente os Manchineri circulam por estes três ambientes desde que ocupam esta região. Os rios e as matas são locais um tanto fixos, sem grandes variações no seu posicionamento. Ainda que o rio de tempos em tempos modifique seu curso e a mata seu perfil devido a derrubadas ou mesmo árvores que caem sozinhas, eles não desaparecem, como é o caso dos campos limpos.

Estes estão localizados nas margens dos rios, em geral aparentes somente nas épocas do verão, e tratam-se de planícies que são inundadas nas cheias. Um paralelo com as várzeas do Amazonas poderia ser facilmente traçado aqui. Quando o rio baixa, uma parte do terreno antes inundado é ocupado pelas gramíneas de uma forma bem variada. Estas são plantas de crescimento rápido que precisam de bastante luz, e que em geral depois de estabelecidas não permitem que mais nada germine. Nestes locais animais pastadores como os veados e outros que se dirigem constantemente ao rio, como as capivaras, são encontrados com alguma frequência.

Estes campos limpos não são muito comuns, visto que são resultado de uma série de elementos que precisam ocorrer juntos, como o terreno na margem ser baixo para que seja inundado, ser de terra e não de areia, e ser amplo. A importância da inundação é a mesma da grama na seca, ou seja, não permitir ali o estabelecimento da mata. Os campos estão na fronteira dos rios, da mesma forma que as praias. Seu aproveitamento se d  basicamente na caça, pois, como disse acima, animais como os veados e capivaras são de ocorrência bastante regular ali. E ao contrário do que vi nas praias dos rios, não percebi nenhum tipo de cultura agrícola temporária, como amendoins, feijão, melancia.

Os rios são divididos, do forma bem geral, nos poços e nas cachoeiras; nas retas ou estirões e nas voltas. Os poços em geral estão nos p s de um barranco na margem, ou ainda no lado mais fechado de uma volta, quando esta não é muito larga, onde a água corre mais lenta. Uma outra possibilidade   serem formados por agrupamentos de ‘salão’, as ‘pedras’ que são encontradas no Acre¹ de uma tal forma que permite que a água não circule.

Poços são lugares vistos como potencialmente perigosos por uma série de grupos indígenas e entre os Manchineri isto não é muito diferente. Diversas vezes ouvi relatos sobre a possibilidade de existência em lugares mais profundos de cobras ou mesmo da cobra, a temida cobra grande, a sucuri. Genivaldo cita no seu relato sobre os tabus a serem seguidos durante a gravidez, tratados no próximo capítulo, a proibi o da pesca em poços e igapós, ambos lugares de águas paradas, escuras e profundas. Estes lugares são abitados por feras e outros espíritos que poderiam ir buscar o espírito da criança recém-nascida, causando-lhe doenças.

¹ O solo e o subsolo no estado do Acre de uma forma bem geral não possui rochas. Este salão a que estou me referindo trata-se de um tipo de argila, extremamente compactada que se revela na medida em o rio escava seu leito. A  gua não possui grande atividade abrasiva sobre ela, a curto prazo, mas no caso das cachoeiras o salão pode ser removido a golpes de machado, para que seja abertos canais para facilitar a navega o. Isto no entanto não é uma prática muito comum.

Mas ainda assim são lugares muito freqüentados, dado que são abundante em peixes e os Manchineri dedicam boa parte do seu tempo na pesca. Forma-se um dilema que tende a ser rompido pela necessidade de carne. Realmente não sei a abrangência do alcance destes ‘perigos’, ainda que em alguns mitos eles sejam abordados, na prática pesca-se nestes lugares. Mas creio que isto se dá não sem alguma tensão no ar, tensão esta que também está presente na caça.

As cachoeiras são vistas como problemas mas somente para a navegação. O que eles chamam cachoeiras na verdade são o que conheço por corredeiras. Dado que, como disse acima, o Acre não possui pedras, as quedas d’água nunca são muito elevadas, mas basta um degrau de vinte centímetros para se ter que descer da canoa e tratar de empurrá-la e puxá-la. No trecho que percorri do Iaco, apenas um lugar é efetivamente problemático a este nível, é a cachoeira do Cardoso. Ali forma-se um degrau em torno de meio metro, onde a embarcação deve ser puxada por uma corda pelo lado de cima da corredeira. Outras cachoeiras menores são encontradas ao longo do rio, especialmente na época da seca.

Também com importância para navegação são as retas e as voltas. As retas por vezes estão ligadas a remansos mais profundos e de águas mais calmas, mais fáceis de serem transpostas, principalmente no caso de remo ou varejão, uma vara de canarana (um tipo de gramínea que abunda nas margens, parecida com uma cana, mas mais dura e resistente) que impulsiona a partir da popa. E as voltas são os pontos de referência no que diz respeito à distância percorrida. Fala-se constantemente que determinado lugar encontra-se a tantas voltas de distância.

Por último falta caracterizar a mata. Grosso modo ela se subdivide em restinga – mata sem taboca (um tipo de bambu com espinhos), limpa por baixo, fácil de andar e com muita caça, uma vegetação mais velha e próxima do clímax ecológico. Em geral estão a uma certa distância de pontos de ocupação humana. Em oposição direta temos a mata com taboca – onde existem poucas árvores de pequeno e médio porte, uma vegetação nova, ocupando áreas onde houve algum tipo de desmatamento recente pois o tabocal precisa de muita luz para nascer, o que não pode ocorrer em um local já estabilizado, num estágio de sucessão ecológica mais antiga como na restinga. É mais comum na beira da das trilhas (o que torna as caminhadas algo bastante penoso), em volta de roçados e onde estes foram abandonados. Por último um espaço de transição, a mata misturada – onde o tabocal completou seu ciclo de vida e começa a morrer, e a mata começa a crescer. Com poucas ou nenhuma árvore de grande porte.

Terra Indígena Mamoodate

A Funai criou a Terra Indígena de Mamoodate em 1975. O sertanista José Carlos dos Reis Meirelles Jr. foi o responsável pela transferência dos índios do seringal Guanabara, um local onde estava emergindo um conflito intenso entre extrativistas e donos de terras, uma vez que vastas áreas estavam sendo vendidas para pecuaristas latifundiários do sul do país. Ora, capim e árvores não podem ocupar o mesmo lugar, sendo assim a floresta estava sendo derrubada para dar lugar ao pasto. Em meio a toda esta confusão, o Meirelles foi destacado para efetuar a retirada dos Manchineri de lá.

Mamoodate conta com 313,647 ha, ao redor do rio Iaco², iniciando no Igarapé Mamoodate e indo até os limites do Brasil com o Peru. Inicialmente havia apenas a aldeia da Extrema e os Manchineri. Depois alguns Jaminawas foram transferidos para lá. Em um censo publicado pela Funai em 1977 há nesta época 396 índios em Mamoodate, sendo 202 Manchineris (Funai, 1977).

Adiantando um assunto que explorarei de forma mais completa no próximo capítulo, juntar Manchineris e Jaminawas num mesmo espaço foi uma atitude sujeita a atritos. E a inevitável confrontação destes grupos, historicamente não muito cordiais entre si, resultou na separação destes povos. No início havia somente a Extrema. Depois os Jaminawas saíram de lá. Alguns ficaram no Senegal, junto com outros Manchineris, inclusive com alguns casarios onde os casais eram de ambas as etnias, mas surge também o Betel, onde habitam somente Jaminawas (Funai, 1977).

Diversos são os confrontos intra e entre aldeias. Calavia (1995) cita diversas brigas, onde inclusive algumas pessoas foram mortas. Mais adiante faço o relato de outras tantas. E o documento da Funai (1977) citado acima colabora com um visão interessante da tensão entre os grupos e mesmo dentro deles. Tensão esta que eclode no ápice das bebedeiras alcoólicas. Ainda que a Funai diga que só ocasionalmente este tipo de problema ocorra, sabemos hoje que os resultados deles são as fragmentações, que ao longo do tempo produziram o que hoje estão um total de nove ao longo do rio ocupadas por Manchineris. Existem ainda três aldeias Jaminawa.

Vou me esquivar aqui de fornecer maiores detalhes a respeito da descrição física da TI Mamoodate. Roçados, posicionamento dos casarios nas aldeias, locais de água, banho, pastos,

² O Iaco tem sua nascente em território peruano e desemboca no Purús(afluente do Amazonas) na altura da cidade de Sena Madureira.

etc. serão descritos apenas em relação ao seringal, no próximo tópico. Faço isso por motivos éticos. Não tive a permissão destas pessoas para pesquisar na TI. Sendo assim, o que forneço como material se encontra no relatório feito pela equipe da CPI que percorreu a região. Ainda que eu tenha estado lá, tenha visto as coisas que eles citam, tenha participado do trabalho deles de certa forma, prefiro fornecer seus dados, obtidos com permissão, do que os meus.

Eis a relação dos pontos de ocupação e a distância relativa entre eles, medida em tempo, subindo o rio num barco a motor.

Tabela 1 – Distância entre as aldeias Manchineri em Mamoadate (*Fonte Haverroth, 1999*).

Aldeia	Localização/Distância
Peri	margem direita
Jatobá	margem direita, 45 minutos do Peri
Santa Tereza	margem direita, 30 minutos do Jatobá
Santa Cruz	margem direita, 15 minutos de Santa Tereza
Laranjinha	margem direita, 40 minutos de Santa Cruz
Senegal	margem esquerda, 1 hora da Laranjinha
Cumaru	margem direita, 3 horas do Senegal
Lago Novo	margem direita, 3 horas do Cumaru
Extrema	margem direita, 2 horas e 30 minutos do Lago Novo

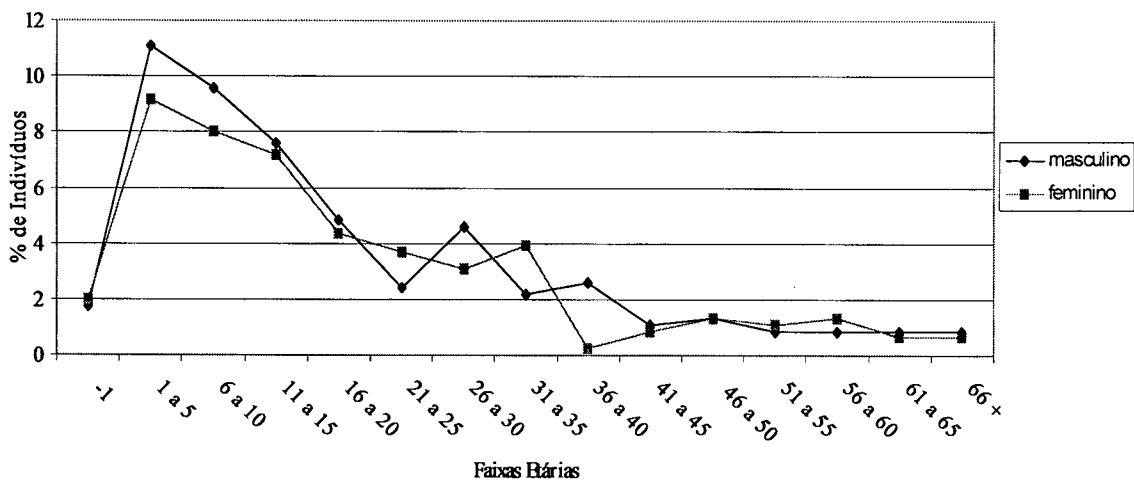
Importante citar a densidade populacional da TI e sua distribuição por casas. Ainda que isto não seja o suficiente para montar uma imagem das aldeias, são dados iniciais interessantes, na medida em que mostram uma tendência de crescimento a passos largos. Num mapa publicado pela Secretaria de Meio Ambiente do Acre (SMA, 1991) é divulgado um censo que indica 180 índios na aldeia Extrema, única apontada no mapa. Isso provavelmente reflete algum censo realizado no início dos anos 80 ou meado desta mesma década.

Tabela 2 – Distribuição da população Manchineri da Terra Indígena Mamoodate. (*Fonte Haverroth, 1999*).

Aldeia	Casas	Sexo		População	Média por casas
		M	F		
Peri	10	22	24	46	4,60
Jatobá	18	48	52	100	5,50
Santa Tereza	3	10	8	18	6,00
Santa Cruz	4	14	12	26	6,50
Laranjinha	2	10	9	19	9,50
Senegal	2	15	7	22	11,00
Cumarú	2	2	4	06	3,00
Lago Novo	10	34	26	60	6,00
Extrema	19	86	76	162	8,53
Total	70	242 (52,6%)	218 (47,4%)	459	6,56

A tendência que citei acima pode ser facilmente vista no gráfico 1, onde fica evidente o grande número de crianças e adolescentes (de 1 a 15 anos) na população total.

Gráfico 1 – População Manchineri da T. I. Mamoodate distribuída por faixa etária e sexo (*Fonte Haverroth, 1999*).



○ Seringal Guanabara

O seringal Guanabara ocupa a região noroeste da Reserva Extrativista Chico Mendes e oficialmente está sob jurisdição do município de Sena Madureira. Atualmente os rendimentos de

seus moradores está baseado na extração de produtos da floresta como a borracha e a castanha. A borracha tem preços muito baixos no mercado, o que em nada estimula sua exploração. Apenas em dois dos diversos pontos de ocupação que passei, branco ou índio, estava retirando borracha.

Em compensação a castanha, quando de sua época de 'colheita', é aproveitada ao máximo. Quando cheguei na Divisão de Icuriã, após ter terminado o trabalho na Guanabara, devia cumprir os últimos trinta e cinco quilômetros que me separavam da cidade de Assis Brasil. Pensava se iria conseguir tirar a distância num dia apenas de caminhada. Ao chegar lá tive a feliz notícia de que o Sebastião, responsável pelo lugar, estaria levando no dia seguinte algo em torno de 200 kg de castanhas para a o depósito da Amoreab na cidade. Tal preciosa carga foi transportada no lombo de quatro burros, sobre os quais pude colocar minha mochila, o que tornou a parte final da caminhada muito mais fácil, feita em menos de seis horas.

A Amoreab (Associação dos Moradores da Reserva Extrativista da Cidade de Assis Brasil) faz o papel de entreposto para distribuição de bens e serviços entre os moradores dos seringais. Ela recebe o produto extraído da floresta, seja castanha, seja borracha e paga um preço "x" por quilo. Este preço oscila de acordo com o mercado e insumos do Governo Federal e/ou Estadual. Em troca o coletor pode receber ou dinheiro, que é raro, ou produtos vindos de fora, como sal, óleo, gasolina, e tudo mais para que sua colocação disponha de um mínimo de conforto. Os sócios da Amoreab, da Associação como eles chamam, têm a chance de pagar um preço menor pelos produtos, e os não-sócios em geral pagam mais e às vezes nem mesmo têm acesso a todos os produtos. A moeda varia de acordo com o cliente, e pode ser dinheiro (repite: algo raro na região) ou mercadorias como galinhas, leitões, leite, arroz, milho, feijão. Em geral ela é a única compradora, seja lá do que estiver a venda. Ela ocupa o papel dos antigos aviamentos, sem o assumir o papel explorador deste.

A Associação, através de seus fiscais, eleitos dentre seus sócios em assembleias, controla a derrubada da mata para que sejam abertos campos para plantação, em geral apenas 1 ha de novos roçados por ano. Estes espaços fornecem o alimento básico para os moradores da região. Como o dinheiro que se ganha é muito pouco, o que vem da terra fornece a energia para viver.

Os Manchineris ocupam um total de 12 colocações neste seringal: Altamira, Água Boa, Mamoal, Samaúma, Javali, Mutum, Boa Vista, Natal, Paxiubal, Divisão de Guanabara, Mantiqueira e Livramento. Soube da existência de outros no Macauã, mas não tive a chance de ir até lá. Aqui encontramos um retrato um tanto fiel da situação deles antes do realdeamento. Na

margem do rio encontramos apenas uma colocação, Altamira, enquanto todas as outras estão numa posição de centro como eles dizem, fora das margens do Iaco. Este, como será visto no próximo capítulo, é um reflexo do movimento durante toda ocupação por seringalistas e outros latifundiários da região, ou seja, o deslocamento do indígena de sua posição original, nas margens do Iaco, para onde está borracha, as terras mais altas e secas.

Altamira, pertencente a seu Raimundo, foi comprada por ele a apenas dois anos. É composta por uma casa, pequena, dois cômodos apenas: o quarto e a cozinha. Ela segue o padrão da região: elevada sobre estacas do solo algo em torno de um metro, com chão feito de tábuas de paxiúba (*Iriarteia exorrhiza*), uma palmeira normalmente bastante abundante naquela área. Corta-se o tronco em tiras bastante resistentes (se não for exagerada a quantidade de tábuas por árvore...) que servem também para confeccionar as paredes da casa.

O teto é feito das folhas ou desta mesma palmeira, ou de jarina ou alguma outra palmeira. Amarra-se as folhas secas em tufo. Se bem feito o trabalho o tempo médio de duração é algo em torno de cinco anos. Mas este teto é um ecossistema sensacional para todo tipo de inseto. De dia um tipo de abelha sem ferrão fica zumbindo o tempo todo, entrando e saindo do interior das folhas do teto, que se dobram formando um orifício exatamente do diâmetro delas. A noite o turno pertence às baratas e aranhas de diversos tamanhos. As aranhas ficam restritas ao teto, mas as baratas caminham por toda a casa, percorrendo tudo o que estiver ao seu alcance. Diversas vezes deparei com algum destes insetos que de dia, ao invés de ir para o telhado havia resolvido dormir na minha mochila. O teto em geral é alto, faz uma boa sombra de dia e permite uma circulação do ar eficiente, proporcionando um bom abrigo contra o sol.

Dentro da casa não há muito o que descrever: um lava-louças, nos moldes dos encontradas na região e já descrita na introdução, um balcão para trabalhos da cozinha e uma prateleira onde se entulham canecas, pratos, talheres. Noutra parede, outra prateleira onde havia de tudo um pouco: papeis, canetas, pilhas em geral velhas, o clássico rádio, nem sempre funcionando (em geral por faltas de pilhas em condições de uso).

As paredes da cozinha eram cobertas com cartazes de todo tipo: pôsteres de políticos e times de futebol, folhas de revista, calendários, santos católicos, mensagens espiritualistas, etc, etc, etc. Pensei diversas vezes em fazer uma coletânea deste tipo de material. Certamente daria um trabalho interessantíssimo a ser explorado numa pesquisa de campo mais longa: a relação entre os moradores e seus enfeites de parede e a comparação de casas indígenas e de seringueiros,

que também adoram este tipo de decoração. Passei horas lendo uma Veja antiga nas paredes da varanda na Santa Rita, durante a tarde, quando estava esperando o dono da colocação chegar do campo. A diversidade e quantidade do material varia de casa para casa, alguns são mais comedidos na cobertura da parede, enquanto outros preferem não deixar espaços por onde se possa ver a madeira por baixo. Seu Raimundo era um dos comedidos.

Do outro lado do lava-louças estava o fogão. Feito de barro branco, com uma grelha de metal (nem sempre presente), este era simples, com apenas um andar. Em outras residências podia-se encontrar trabalhos mais refinados, com duas alturas para as panelas. O fogão está suspenso sobre um tablado de madeira forrado com o mesmo barro das paredes. Tanto elas, exteriormente, quanto um pedaço que serve para apoiar as panelas fora do fogo, são mantido rigorosamente limpos, em geral por um espanador de penas de galinhas.

Não há privacidade individual no interior das casa de seu Raimundo. De todas as casas que visitei, apenas no Natal havia um cômodo separado para o casal. Como não há mosquitos a noite (basta os borrachudos, lá chamados de piuns, de dia), o uso de mosquiteiros não é muito difundido. De toda a região, apenas no Peri (na TI) e no Betel havia os infernais carapanãs, pernilongos que perturbam toda a noite, seja zumbindo, seja picando por sobre a roupa.

Em baixo da casa uma situação comum entre os índios, mas rara entre seringueiros: criação de bichos. Porcos, galinhas, patos e cães disputam o espaço. Seu Raimundo estava excepcionalmente com pouca criação, havia trocado a maior parte dela por produtos com marreteiros, vendedores ambulantes que percorrem o rio com todo tipo de coisas. A colheita não havia sido muito boa e para não ficarem com fome e terem o que plantar na próxima estação haviam negociado frangos e porcos grandes. Eles estavam agora apenas com leitões.

Esta era uma situação atípica no seringal. Todos os demais Manchineri que visitei estavam com suas criações a pleno vapor. Mas todos permitiam que eles se abrigasse sob o chão da casa. Inclusive os demais possuíam algo bastante comum e que faltava a seu Raimundo: gado. Algumas cabeças por casa, em geral para leite e trabalhos na roça. Certamente Altamira me pareceu a menos próspera de todas as colocações.

A localização da casa, no alto do barranco, proporcionava uma visão muito ampla de um bom trecho do rio e permitia a seus ocupantes exercerem uma atividade muito freqüente entre os Manchineri de uma forma geral, que possuem casas em situação semelhante à Altamira: vigiar o rio. Tudo que se move lá em baixo é registrado e identificado pelos moradores: barcos a motor

(bem fácil de ser achado, pois se pode ouvi-los desde grande distância), barcos sem motor, pessoas caminhando nas margens. Eles dedicam grande atenção a isto. Sabe-se portanto toda a circulação de bens e pessoas na região.

Na Altamira havia ainda, distante uns vinte metros da casa um barracão, mais ou menos nos moldes da casa, sendo que possuía apenas um cômodo e ‘faltava’ uma parede. Ali eram guardados os mantimentos, ferramentas e diversos outros materiais. Dentro da Guanabara este foi o único barracão que encontrei, talvez porquê esta casa havia sido construída por brancos, seus antigos moradores.

Caminhando por uma trilha na mata, uns cinqüenta metros de distância da casa, estava a cacimba: um buraco no solo, nos pés de um barranco natural, ligeiramente escavado, onde minava água. O buraco servia para que esta água se juntasse e ficasse mais fácil de ser pega. Em geral por perto havia um pau espetado no chão onde ficava uma lata ou cuia para que a pessoa se servisse da água. Seu Raimundo possuía um total de três cacimbas, todas na mesma trilha. A primeira, mais próxima e profunda servia para lavar as panelas. Na segunda coletava-se água para beber e na terceira tomava-se banho. Isto era uma exceção. Nas demais colocações em geral havia somente um ponto de água.

Há diferenças marcantes entre cacimbas Manchineri e de seringueiros. As feitas por índios no geral são buracos direto no solo. Barro e água se misturam facilmente no caso de algum movimento mais brusco, como quando algo cai acidentalmente dentro da cacimba. Já entre a população branca estes coletores de água são forrados por madeiras, possuem uma cobertura e são cercados para que os animais não usem a mesma água que as pessoas. Em dois lugares a situação era ainda pior: no Mutum não havia cacimba. A água, o banho, a louça, patos, porcos, galinhas, gado e cavalos se misturavam no igarapé que passava perto da casa. E na Divisão da Guanabara, onde a água também era coletada de um igarapé, onde um burro bebia tranqüilamente quando passei por lá.

É de se admirar que eu não tenha encontrado nenhum caso de diarreia quando da minha passagem. Ao contrário da TI, onde em cada casa havia pelo menos dois casos de pessoas com problemas intestinais. Ali as cacimbas também eram construídas da mesma forma que as dos índios no seringal. A diferença era que lá (na TI) havia o trabalho da CPI para que isto fosse transformado para o padrão dos brancos no seringal. Outra constante era a falta das chamadas

privadas no seringal. Defecar era no mato. Na TI haviam privadas, mesmo que algumas estivessem em estado bastante precário.

Há ainda o roçado. Distante da casa, ligava-se a ela por uma trilha. Cercado por bananeiras, no meio haviam fileiras de macaxeira, milho. Outro roçado separado para feijão, que estava prestes a ser colhido. O arroz já havia sido retirado dos campos e estava pendurado no teto da casa, acima do fogão, para que a fumaça mantivesse longe os carunchos e demais pragas de celeiros. Em geral quando estava andando pelo seringal, indo de uma casa para outra, sabia que estava chegando quando começava a beirar um roçado. Quando a mata se abria ao espaço cultivado, logo depois vinha uma área onde ficava o gado de dia, pastando, mais uma faixa de mata e a seguir se abria o campo onde estava a colocação.

A casa de Altamira serve bem para ilustrar o tipo de habitação Manchineri do seringal. Ainda que ela fosse a menor que visitei, todas seguiam este padrão. Duas porém merecem destaque: primeiro a do Mutum, onde os cômodos centrais eram feitos de tábuas e não de paxiúba. A outra é a do Natal. Ali usava-se a paxiúba em toda a casa, mas com esmero que não deixava frestas, seja nas paredes, seja no chão. A melhor cozinha que vi, com uma 'pia' larga e bem ampla, além de uma cama, feita tiras de couro trançadas presas num quadrado de troncos.

A Saúde Manchineri

Quero retomar agora o um tema já abordado de modo superficial algumas linhas acima: a saúde das populações Manchineri. Na TI além das já citadas ocorrências constantes de diarreias, haviam diversos casos de leishmaniose³, foi encontrado um de tuberculose (Haverroth, 1999). O único problema mais grave que encontrei no seringal foi uma epidemia de gripe no Natal e Paxiubal. Mesmo assim, só entre as crianças. Na verdade esta gripe estava circulando por todo seringal e diversas pessoas já haviam se contaminado (inclusive o pesquisador). Contudo era consenso geral que entre os índios ela estava se manifestando com muito mais força.

Mas voltando as diarreias, isso foi o que mais me chamou a atenção. As qualidade de higiene e saneamento básico não eram tão distintas assim. Um fator no entanto é de suma importância: a densidade populacional. Na TI ela é muito mais alta por aldeia. Podemos

³ Na verdade se pode falar de suspeitas de Leishmaniose, uma vez que se tem como confirmação apenas a ferida, o que pode ser ocasionado por infecção por fungos.

comparar os dados da tabela 2 com os da tabela 3 mostrada a seguir, onde está relacionada a distribuição da população Manchineri no seringal. Note-se a ausência de referência ao número de casas por colocação. Isto se torna irrelevante na medida em esta quantidade excepcionalmente excede uma casa, sendo duas encontrada apenas no Javali. Isso coloca a relação pessoas / casa mais alta no seringal, mas a população total tem grande importância na análise do material.

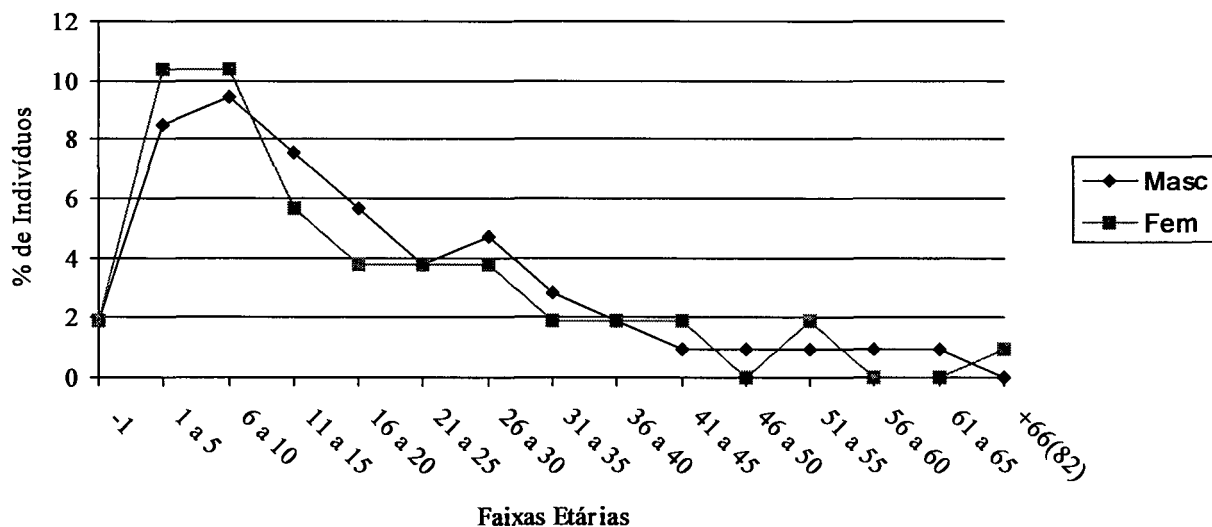
Na TI temos um total de 459 pessoas distribuídas por 9 localidades, o que dá uma densidade média de 51 pessoas por localidade. Ainda que o desvio padrão seja bastante alto, isso não invalida a comparação, pois o importante é termos uma idéia da distribuição. No seringal esta média é de 8,83 pessoas / localidade (uma média com um desvio padrão bem menor).

Tabela 3 – Distribuição da população no Seringal Guanabara

Colocação	Sexo		População Total
	M	F	
Altamira	6	7	13
Mamoal	2	3	5
Água Boa	5	3	8
Samaúma	5	3	8
Javali	6	6	12
Mutum	10	5	15
Boa Vista	4	6	10
Natal	2	6	8
Paxiubal	3	5	8
Divisão de Guanabara	2	1	3
Mantiqueira	4	4	8
Livramento	6	2	8
Total			106

No entanto ambas apresentam uma clara tendência de crescimento populacional. Se acompanharmos o gráfico 2, abaixo, vemos o mesmo tipo de curva apresentada no gráfico 1, ou seja uma concentração muito mais elevada nas idades que vão de 1 a 15 anos de vida.

Gráfico 2 – População Manchineri no Guanabara distribuída por faixa etária e sexo.



Passando a uma visão mais geral⁴, o que temos na TI Mamoadate é uma situação heterogênea. Nas comunidades maiores (Jatobá, Peri, Extrema) o que encontramos é um nível de organização mais acentuado, o que se traduz por uma preocupação maior com o saneamento básico, ou seja, latrinas cavadas e protegidas, cacimbas cercadas. Nestas comunidades o que se percebe é que o número de casos de parasitoses é bem menor do que se compararmos com os aldeamentos menores, como Lago Novo, Senegal, Laranjinha. Esta última é um bom exemplo. Lá todas as pessoas estavam com diarreia: a cacimba estava em péssimas condições e não existia latrina, as pessoas defecavam no mato.

As comunidades maiores como a Extrema e o Jatobá estiveram por algum tempo em contato estreito com pessoas capacitadas a efetuar algum tipo de treinamento em relação à prevenção doenças. No caso do Jatobá, como disse antes, a Missão Novas Tribos manteve por muito tempo (15 anos) missionários na aldeia, e na Extrema funcionou um posto da Funai, também por um bom período. Infelizmente não sei ao certo quanto tempo a Funai ficou na Extrema. Seus agentes de saúde possuem uma maior experiência para trabalhar no assunto, o que se reflete por exemplo em um conhecimento mais acentuado de como funcionam outros

⁴ Daqui em diante utilizo dados coletados em uma entrevista feita com Roberto Santana e Moacir Haverroth após o período de campo, ou seja, já em Rio Branco, na sede da CPI. Tal entrevista se encontra reproduzida na sua forma integral no Anexo IV.

caminhos para se conseguir auxílio fora da aldeia, além da Funai e Ongs: quando os agentes de saúde destas comunidades se deslocam para Sena Madureira ou Rio Branco é freqüente que façam visitas aos Secretários de Saúde para requisitar o apoio para abastecimento de medicamentos essenciais.

Mas mesmo estando comparativamente melhores, os aldeamentos maiores ainda deixam muito a desejar. As latrinas existem, mas nem todas em condições ideais. Tais ‘banheiros’ são na verdade um buraco no chão, profundo, com uma tampa para que não haja o contato de insetos com as fezes. O chão é um tablado de madeira (onde tal tampa se encaixa), paredes, porta e telhado. Algo em torno de 2,5 m². Vi na Extrema uma delas com um buraco que ia para fora do tablado do chão. O solo deve ter se deslocado abrindo uma fresta onde o gado calmamente se alimentava, pois a profundidade do mesmo não era a suficiente. Da mesma forma, no dia da minha chegada, havia uma vaca morta numa das cacimbas. O cheiro na aldeia era insuportável, mas ninguém se mobilizou para remover o animal, uma vez que seu dono não estava presente. E é justamente esta questão, a dos animais, uma das maiores preocupações. Todos andam soltos, defecando por onde quer que andem. Misturam-se porcos, gado, galinhas e cães.

Em relação aos dejetos já se pode observar algumas melhorias. O lixo antes era jogado de qualquer forma ao redor da casa, contudo hoje há diferenças consideráveis nas condições destes locais. Mas isto está ligado diretamente aos níveis de concentração populacional. O problema dos dejetos é de certa forma grave, ainda que já tenhamos melhoras significativas, devido à uma maior concentração de pessoas nas comunidades da TI. Ainda que a Extrema seja uma exceção, e locais como a Laranjinha e o Senegal também possam ser vistos assim, e haver uma confusão nas interpretações, o que temos é Laranjinha, Senegal e Santa Cruz isolados apenas geograficamente, mas não ‘comunitariamente’, uma vez que as pessoas circulam de forma intensa entre os aldeamentos mais próximos, seja para estudar, seja para visitar parentes. Então tal concentração diluída seria ilusória. Num resumo geral o que temos é o seguinte: aumenta a concentração de pessoas, aumenta a concentração de dejetos, aumenta a contaminação.

Se deslocarmos o olhar para uma situação comparativa podemos dizer que os Manchineri da TI estão numa situação intermediária. Comparados com Kulina, por exemplo, eles estão bem melhores. Mas se por outro lado o parâmetro for os Kaxinawá, principalmente do Jordão e algumas aldeias do Purús, aí eles se encontram numa situação bastante precária. Mas o que deve ser levado em conta é que com os Kaxinawá, o trabalho começou muito antes do que com os

Manchineri. Há uma necessidade de pelo menos dez anos para os efeitos possam realmente aparecer, e mais do que isso, serem efetivos de forma satisfatória. A CPI está trabalhando com os agentes de saúde destas comunidades (em especial as maiores) à apenas sete, oito anos.

Mas há também problemas culturais em ação. O Jaminawa que ocupam as aldeias mais abaixo no Iaco, dentro da Mamoadate, e que recebem treinamento a tanto tempo quanto os Manchineri apresentam uma situação um tanto melhor. Isto se dá principalmente por posturas distintas em relação 'ao mundo' ao seu redor. Enquanto os Manchineri seriam um povo muito mais fechado, com uma identidade muito mais marcada, enquanto os Jaminawa estariam mais abertos às coisas vindas de fora. Exemplo disso é o lixo industrial – plásticos, latas, etc. – muito mais abundantes entre Jaminawas. Entre os Manchineri este tipo de dejetos é bem mais raro. Outro exemplo é a dificuldade que há em se comunicar com as crianças Manchineri, quase nenhuma fala português. Enquanto isso reforça a identidade, prejudica na comunicação com o exterior. Os Jaminawa não possuem este tipo de comportamento.

Este seria o quadro geral da situação Manchineri no seu espaço. Mas, de acordo com o desenrolar da pesquisa de campo pude perceber que o melhor caminho para entender este quadro como ele se apresenta hoje é tentar resgatar e o mais importante, preservar, a história Manchineri. Isto será objeto do próximo capítulo.

A Localização no Tempo

O presente é essencialmente o resultado de um passado. Compreender a situação em que os Manchineri se encontram hoje sem recorrer a uma reconstrução histórica é uma processo que certamente deixará lacunas extensas a serem completadas. Mas este passado, mais do que através de fontes documentais, é visto através da memória de um grupo. Como sinaliza George Marcus (1991:205) “*O passado que continua presente é construído a partir da memória*”. Como num jogo dialético, a memória constrói o passado e é construída por este. E continuando com Marcus, a memória é responsável pela identidade. Ao filtrar o passado e as representações coletivas o indivíduo se constrói, monta e modifica sua identidade dentro de um contexto sociocultural.

O estudo histórico se releva então o como um meio de verificar como se dá o jogo das relações no tempo, como foram no passado e suas influências no que são hoje no presente. Esta é uma preocupação que se evidencia através da Ecologia Histórica, pois ela parte do princípio que “*eventos históricos, não os evolutivos, são responsáveis pelas mudanças principais no relacionamento entre sociedades humanas e seu meio-ambiente imediato*” (Balée, 1998:13)¹. Ainda que a discussão não vá caminhar exatamente por diretrizes ecológicas, tal colocação é válida para se perceber a importância deste tipo de abordagem.

Por diversas vezes ouvi o termo “*tempo dos antigos*”. Isto me intrigou. As comparações eram uma constante na TI, talvez por que lá este processo de reconstrução identitária esteja tão presente, se posso utilizar o trocadilho. Mas outra preocupação estava em minha mente, como disse no final do capítulo anterior, tinha o desejo de reconstruir e preservar esta memória, este passado, tanto para entender quem são os Manchineri hoje como para agrupar o material que

¹ Pode parecer estranho falar de história sem proceder a uma ponte com evolução. Creio que a saída para isso pode estar numa visão mecânica da evolução, que se propõe que seja deixada de lado pelos estudos eco-históricos. Esta linha de estudos propõe a troca do conceito de tempo e espaço absolutos newtoniano pela relativização da simultaneidade de Einstein. Assim, dois eventos situados distantes um do outro não podem ter sua ocorrência verificada, apenas definida. O princípio de incerteza de Heisenberg derruba a objetividade da observação, pois ele determina que não se pode observar ou medir um objeto sem interferir nele. O Caos com sua “dinâmica longe do equilíbrio” percebe a desordem como regra para os fenômenos. Nele, seguindo Ilya Prigogine, a evolução é resultado de flutuações energéticas, imprevisíveis e espontâneas (um eco disto é a evolução pontuada de Stephen Jay Gould), que permitem ‘n’ respostas do sistema, em geral tendendo a estados de menor entropia. Sistemas abertos, sujeitos a todo um fluxo de energia – que pode ser compreendida de diversas formas, inclusive relações sociais – tornam-se irreversíveis e, o ponto central de toda argumentação, o produto de sua própria história! (Kidder & Balée, 1998). Explorar esta colocação exigiria no entanto escrever uma nova dissertação...

pudesse sobre este grupo, o que me parece essencial para que novas pesquisas mais profundas possam ser levadas a cabo.

Assim foi desenvolvido um exercício de memória por parte dos meus informantes. A pergunta inicial era sempre ‘*como era a vida dos antigos*’² Foi esta a forma principal que utilizei para iniciar uma série de conversas para coleta de dados.

Acompanhando esta memória lancei mão da pouquíssima documentação histórica disponível principalmente no livro *Acre*, de Marco Antônio Gonçalves (1991) e na tese do professor Oscar Calavia (1995), a primeira obra uma boa coletânea e na segunda uma fonte histórica rica, onde boa parte do ‘trabalho braçal’ de juntar uma série de dados sobre o passado daquela região específica do Acre (a região do Iaco e Acre) foi realizada.

Outro autor a quem me reportarei com frequência é Peter Gow (1991; 1993). É dele a única etnografia que tive acesso sobre os Piro peruanos. Inclusive, sua opinião é que os Manchineri devem ser incluídos neste grupo indígena, seja por aproximação lingüística, seja cultural. Ainda que eu não possua argumentos suficientes para contradizer estas informações, creio que alguns dos meus dados de campo pelo menos não as confirmam.

Estes autores surgem não apenas com dados etnográficos, mas também com reflexões que inspiraram a construção desta dissertação na forma que encontra. Os grupos indígenas da amazônia são como são hoje devido a um contexto histórico, frutos de formas de adaptação adotadas para sua história. Esta se apresenta como um sustentáculo para a análise etnográfica. Forma-se o campo para que seja desenvolvida uma etnohistória.

○ Tempo dos Antigos.

Gonçalves (1991) faz um relato etnográfico e histórico relativo aos diversos povos indígenas que hoje ocupam o estado do Acre. Mas pouco é dito sobre os Manchineri, devido exatamente ao pouco disponível sobre este povo. É citado que ocupavam as margens do Purús, entre os rios Iaco e Aracá, além dos rios Capashá e Maloca. O explorador Antônio Loureiro (Gonçalves, 1991) diz que os Manchineri são habitantes naturais do Macauã e Caiaté, estando

² Que fique claro, como já disse antes, que a opção para utilizar este termo, vida dos antigos, veio após te-lo ouvido diversas vezes entre os próprios Manchineri. Na verdade Carid (1999) aponta para a utilização desta expressão como algo corriqueiro entre diversos grupos Pano ao se referirem aos seus mitos e narrativas.

ausentes do Iaco nos idos de 1880. Alguns informantes contradizem isto, pois foram entrevistadas pessoas com cerca de 90 anos, que sempre viveram lá e que diziam que seus pais e avós ocupavam aquela área desde a muito tempo. Segundo suas próprias estimativas, eram no passado algo em torno de 2000 pessoas, ocupando desde o alto Iaco, a partir do igarapé Abismo, até o que é hoje o seringal Nova Olinda, chegando mesmo até Sena Madureira.

No início, segundo meus informantes, eles eram divididos em Manchineri, Hijiuitane, Uinegeri, Cuchixineri, Hahamlineri e Iamhageri. Formavam os Yineri (com origem na palavra *YINE*, nós), morando todos juntos e casando-se entre si. Gow (1991). Descreve uma situação semelhante para os Piro antigos, que não viviam como um único povo, mas eram divididos em muitos grupos ‘neru’. Cada grupo desses tinha um nome, como os manxineru (*povo da árvore Tamamuri*), koshichineru (*povo pássaro pequeno*), nachineru (*povo faminto*), getuneru (*povo sapo*) e gimnuneru (*povo cobra*). Contudo, segundo Gow (1991:63), estes sub-grupo não casavam-se entre si. Assim diferentes povos de fala Piro não se intercruzariam. Só começaram, a casar entre si quando foram colocados juntos pela escravidão. No começo, continuando com Gow, estes povos seriam puros e o início da história, a primeira cena histórica nativa, corresponde à escravidão dos antigos pelos patrões da borracha, o que Gow coloca como o encontro, o “*contato de um grupo de ‘raça’ pura e outro*” (Gow, 1991:254).

Outro ponto, de partida, coincidente e ao mesmo tempo contraditório é a palavra *Yine*. Em Gow (1991:7) ela quer dizer ‘gente nativa’, denominação introduzida pela agência peruana SINAMOS de reforma de terras, para ser colocada no lugar da palavra índios, mas de forma performativa. Gow diz então que seria uma forma não-autêntica de se autodenominarem. Tomando o exemplo Manchineri, *Yine* quer dizer ‘nós’, ‘*nossa gente*’.

Atingir algum nível de ‘realidade’ ou ‘verdade’ em relação ao passado é uma discussão infrutífera. O importante aqui é possuir uma base para discussões que tratem do presente. Piros e Manchineris, ainda que no passado tenham sido ou não povos distintos ou clãs de um mesmo povo não seria mais o centro das discussões, mas sim que hoje é esta a forma como eles se vêm. Gow toma como referência o contato gerando o parentesco e a ‘mistura’ de clãs (ou povos) como início da história. Tratar deste assunto aqui seria como malhar em ferro frio, dado que não possui material suficiente para retificar ou ratificar tal posicionamento. Contudo deixo aberto um campo que pode e deve ser melhor investigado por pesquisas futuras.

Quando estive no Jatobá conversei com o Jaime, um Piro peruano que por diversas vezes havia sido informante do Élder. Já a algum tempo ele residia com os Manchineri, depois de ter percorrido diversos caminhos no ‘mundo branco’, como por exemplo servir nas forças armadas peruanas. No meio da conversa, sem que eu tivesse tocado no assunto, ele me contou que os Piro, mesmo falando uma língua muito parecida com o Manchineri, não era a mesma coisa. Que eles eram dois povos totalmente diferentes, ainda que tivessem muitas coisas em comum.

Mas voltemos ao início dos tempos... Um povo possui presença constante nos relatos que coletei. Não moravam com os Yineri, mas casavam-se com eles, ou pelo menos tinham filhos em comum. Seus descendentes tornavam-se Yineri. Os Catiana desapareceram, mas ainda hoje encontramos entre os Manchineri seus parentes. Em Gonçalves (1991) surge um interessante dado que coloca os Catiana como sinônimo para Manchineri. Meus informantes negaram esta informação. Segundo eles, os Catiana eram um grupo distinto dos Manchineri, ainda que não seja possível definir a distância que realmente os separava, uma vez que era comum os casamentos entre eles. Além disso Gonçalves fala também do parentamento com Apurinãs e Conibo³, fatos estes que dificilmente posso contradizer ou mesmo afirmar. Mais uma vez a frase final utilizada dois parágrafos acima pode muito bem ser encaixada aqui...

Havia um outro grupo em constante contato com os Manchineri, os Jaminawa⁴. Segundo Alicia Manchineri eles estariam em uma situação de dependência em relação aos primeiros, um povo visto como inferior, com os quais os Yineri não se casavam. Os índios da região em questão tiveram seus primeiros contatos na época dos espanhóis. Supõe-se que no início ali seria ocupado por povos Arawak, e mais tarde, devido a pressão espanhola no Peru, os Pano invadiram a região e passaram a competir pelo espaço.

Há evidências históricas de um relacionamento intenso entre povos de ambos os grupos lingüísticos citadas por Gow (1993). Inclusive ele fala que os Jaminawa, colocados na categoria de *índios brabos*, servem como contra-parâmetro para que os Piro se considerem civilizados.

³ Arawak, ou ainda *Kuniba*, segundo Nimuendajú, Calavia, comunicação pessoal.

⁴ Visado escapar das controvérsias sobre o modo correto de escrita, se Jaminawa ou Yaminawa, opto pela primeira opção quando utilizo a visão Manchineri deste povo, pois é assim que eles dizem seu nome. Contudo trabalhos como o de Calavia (1995) utiliza Yaminawa, e assim utilizarei quando me referir a este autor.

Seguindo a linha de pensamento de Barth (1969), os Jaminawa serviriam muito bem para par identitário dos Manchineri⁵.

Chandless (Gonçalves, 1991) diz que eles são “*essencialmente uma tribo de beira de água, que vive em constante movimento rio abaixo e rio acima, posto tenham suas habitações fixas*”. Tinham suas malocas como ponto de referência.

“No tempo do meu pai existia maloca. Maloca era assim tipo uma aldeia bem dizer” (Charuto).

Dona Maria Paula complementa. Ela nasceu “*no Samarrã, onde hoje é Petrópolis. Depois diz que mudei para maloca com mamãe. Mamãe saiu de lá e foi pra maloca em Guanabara, onde é o Baguel. Já era seringal aqui. Os Manchineri moravam na maloca. A maloca não era uma só casa não, era muitas casas mas perto, perto, perto. Meu primo era chefe lá, na maloca*”.

Este chefe era denominado Tuxau. Ele era o responsável pela organização das atividades do grupo. Organizava, mas não tomava parte diretamente. Tinha como preocupação central o aprender a ser chefe, ou ainda a manter-se como tal. A escolha para tal cargo administrativo recaía sobre a observação de qualidades inerentes de liderança, responsabilidade e divisão de tarefas em um indivíduo em particular. Depois de ‘eleito’, iniciava-se um processo de alianças. Segundo meus informantes, o Tuxau recebia esposas de outros grupos familiares. Creio mesmo que este interesse devesse ser duplo, tanto por parte dele em ter esposas de distintas famílias quanto das famílias em se aliar ao chefe. A autoridade que emanava da pessoa em tal situação era inquestionável e em caso contrário o questionador estava sujeito a duras repreensões.

“Nós antigamente, antigamente tinha Tuxau. Por que só tinha o chefe, o Tuxau. Naquela época, se ele mandasse fazer uma coisa todo mundo ia. O Tuxau não trabalhava. Tinha até dez mulheres, quarenta assim se ele agüentasse. A primeira mulher já tava lá. Mas não brigavam não. Uma pessoa chegava a ser Tuxau assim: se você achava que eu tinha assim capacidade de ser mais

⁵ Uma curiosidade é eles às vezes se referirem ao Jaminawa como Marinahua (como são conhecidos no Purús). Daí poder se deduzir o longo contato e as atividades ‘andarilhas’ dos Manchineri.

responsável, assim ter mais capacidade de ser Tuxau daquele grupo, aí era escolhido. Ele mandava todo mundo trabalhar, ir caçar, no roçado, e ele ficava em casa com a mulher. Não trabalhava. Era só pra comer e dormir, mulher e tomar banho. E mandar. E todo mundo obedecia, naquela época tinha moral. E quem num obedecia pegava castigo” (Charuto).

“De primeiro não lutava como hoje. O Tuxau tinha tempo, não botava um roçado. Se interessava em aprender. Já hoje todo mundo fica na luta não tem tempo de aprender. A gente não tem como aprender, se dedicar” (Chico Natico).

Este foi o único relato que tive sobre a chefia antiga. Ainda assim isso pode não corresponder a algo tão original assim, se não à memória de uma técnica usada pelos seringalistas para ‘amansar’ o indígena. Oliveira Filho (1988) vai falar do termo *Tuxaua* usado por Curt Nimuendajú para se referir a um cargo ‘nomeado’ pelo patrão de chefia entre os índios. Esta era uma forma de mantê-los dentro de um sistema próximo ao seu com a diferença que agora quem manda é alguém que vai colaborar com a submissão dos índios. Daí se a palavra surgiu dentro do sistema seringalista sendo copiada dos Manchineri ou de qualquer outro povo de língua Arawak, já é uma outra história. Uma possibilidade que não pode deixar de ser considerada. A solução para isto só deve ser encontrada mediante um aprofundamento etnográficos, históricos e bibliográficos que estão além do escopo e possibilidades desta dissertação⁶.

Sob as ordens do Tuxau eles pescavam e caçavam. A melhor época para caçar era e é o inverno, quando o animais estão gordos e lentos. Além disso o chão úmido facilita a perseguição. No verão é mais fácil caçar na beira de um igarapé. Caçar sempre foi uma atividade à qual se dedicavam intensamente, cobrindo grandes áreas nesta atividade. Charuto contou assim:

“(...) aí botava pra caçar assim que nem esse rapaz que são novos, nós, eu e o compadre, nós somos velhos, esses idosos ficavam assim no roçado. Mas era na

⁶ Como complemento desta observação, Calavia (1995) cita que entre os Yaminawa a palavra *Tuxaua* também é utilizada. Ele comenta que este termo é comum entre diversas comunidades indígenas. Especificamente entre o grupo por ele estudado, este termo se encaixa nos moldes que Oliveira Filho captou de Nimuendajú, ou seja, um título conferido à pequenos *Diyewo* (chefes Yaminawa) pelos patrões no início dos contatos mais contínuos, fazendo uma ponte entre ambos os universos, incitando os indígenas à colaboração.

flecha, antigamente não tinha espingarda. Mas era bem cedinho, aí quando era dez horas, doze horas, uma hora, duas horas da tarde, todo mundo chegava com macaco de todo tipo! Era macaco, jacú, mutum, nambú, veado, porquinho, anta, eles vinham trazendo. O que encontrava, jabuti. Chegava 'tá aqui!'. Quando é na hora de comer, juntava todo mundo, era uma mesada maior que essa casa aqui, era uma roda que fazia, todo mundo comia. Os homens comiam primeiro, depois era a mulherada'.

Para se tornar um bom caçador, um jovem teria que seguir o seguinte roteiro, contado pelo Genivaldo: por três meses deviam tomar remédios da mata, plantas como o sanango e o jító (a casca da árvore), ambos eméticos, depois mais cinco tipos de bebidas, entre elas o xuxuá, para dar força. Neste período não se pode comer sal, pegar sol e fazer força. Tomava-se banhos de matos como o socó, e pingava-se algumas gotas de mato nos olhos. Bebia-se chá de envireira-ferro para não ficar nervoso quando ver a caça e de uma planta que tem uma flor branca, que o informante não soube dizer o nome, para que a caça não corra, fique adormecida quando ver o caçador. Tal planta pode ser psicotrópica, pois dá algumas visões e tremores no corpo. A formação do jovem ia até os dezoito anos, e era feita pelo avô, que conhecia os matos. Dava-se banhos de saracura (um mato) e fazia-se a criança engolir um peixinho bem pequeno que tem nos olhos-d'água, além de mandar o moleque pegar raios durante uma tempestade, para que ele seja ligeiro. O jovem devia dormir cedo, acordar cedo, o primeiro a dormir e a acordar para preparar o fogo. Devia tomar copaíba para atrair os animais.

Aqui então a ponte para falarmos das técnicas xamânicas antigas. Um personagem percorria diversos círculos, O Karrunhotí⁷. Este era o nome do “(...) *homem que sabe*” (Dona Alicia).

“Tinha o Karrunhotí. Ele ia sozinho na mata tomar cipó. Ia só e com quem ele ia curar, na mata pura. Atava uma rede nas árvores e tomava. No dia seguinte o sujeito tava bom. E num ia mulher de jeito nenhum. Ele era o mesmo que o Tuxau, ele era mais que o Tuxau. Ele conhecia outras coisas diferentes do

⁷ Esta foi a forma que um dos meus informantes, alfabetizado em Manchineri, escreveu a palavra. Gow (1991) utiliza ela escrita em Piro como KAGONCHI.

Tuxau, que ele num conhecia. Ele colocava a rede, começava a cantar, e quando chegava a hora ele dizia ‘chega aqui’. Aí chegava o que tava doente, o que ele podia tirar pegando assim ele tirava, o que num podia ele chupava. No outro dia tava bonzinho. Ele amostrava o que ele puxava. Karrunhotí matava. Quando tinha uma morte vingava mesmo. Eles brigavam entre eles, porque um queria ter mais poder que o outro. Você sabe um ponto e eu entro e eu num sei, aí eu me lasquei. Assim, ele fazia assim antigamente. Meu pai contava assim. Diz que ia caçar, um tio, um sobrinho, ele mandava onça acompanhar. Aí se perdia, a onça aparecia e dizia ‘não, o caminho é bem aí!’ a onça contava. Trabalhava pelo Karrunhotí. Meu pai cantava, cantava sozinho assim’ (Charuto).

O pai do Charuto era o ‘lendário’ Ananias Batista, um Karrunhotí a quem muitas pessoas fizeram referência, seja como um grande curador, seja como um grande feiticeiro, mas sempre acompanhado de adjetivos que o colocava como uma pessoa de poder acima da média. Na verdade ele é lembrado como o último desta classe. Seu ‘herdeiro’ foi o Lauro, a quem ensinou muito de sua técnica. Diz seu Lauro que o pai aprendeu a rezar com o avô dele (do Lauro), um Catiana. Mais tarde incorporou ao seu repertório técnicas “brancas”, católicas, que usava quando o caso a ser tratado era mais brando. Mas quando o problema era mesmo sério, eram as “*coisas de índio*” que o velho Cascudo lançava mão. Seu Lauro disse por sua vez que trabalhava com as três linhas, a do branco, a Manchineri e a Jaminawa. O pai dele assim o ensinou e o resultado é essa mescla de estilos. Vale ressaltar que o público-alvo dele como rezador é formado basicamente de brasileiros.

Numa das conversas que tivemos (eu e o Lauro) veio a tona o conflito, já comentado quando citei a narrativa de dona Celestina, por parte do desentendimento entre as duas famílias de seu Ananias. Mas o interessante nesta altura da dissertação é o comentário do Lauro de que uma mala de seu pai, contendo os instrumentos de ‘trabalho’ dele mais poderosos, ficou em poder do Charuto, ou de alguém da parte da Maria (a segunda esposa do Ananias), que lhe negava o acesso a ela. Segundo Lauro, caso ele conseguisse pegar esta tal mala e seu precioso conteúdo, aí sim, ele teria todo poder do pai, todo poder que seu Cascudo se negou a passar ao filho.

O próprio Lauro teve sua formação como pajé feita pelo pai dele seguindo os moldes antigos. Com oito anos de idade começou a beber cipó. Mais tarde o pai lhe impôs uma dieta rígida de sal, banha e açúcar. Banana e carne deviam ser assadas na brasa, sem o contato com fumaça. Além da ingestão diária de sumo de tabaco e a proibição de se aproximar de mulheres menstruadas. Isso durou um ano e terminou com ambos bebendo cipó no interior da floresta, “*onde não andava nenhum homem*”. No capítulo seguinte há a narrativa que conta sobre a iniciação do próprio Ananias. Ela complementa os dados colocados aqui.

Um dos sinais de que o Lauro podia ser iniciado na aquisição das técnicas xamânicas era o encontro com seres sobrenaturais como o Caboclinho do mato, um homem pequeno que vive na mata. Ele é o responsável por administrar o quanto se pode ou não caçar. Além disso, é um dos espíritos que ensinam aos aprendizes de pajé. Tais ensinamentos se dão em geral durante sessões de ayahuasca e o encontro com um ser desses em um estado ordinário de consciência é sempre um evento bastante perigoso:

“Ele é o dono dos bichos da mata. Quando uma pessoa caça demais, assim com cachorro, aí ele dá uma prensa no cara. Ele também ensina as pessoas, se quiser ensinar, ensina. O compadre Lauro, quando ele era pequeno nós todo dia nós cortávamos seringa. Quando nós estávamos no meio da estrada, mas deu um tempo no meio da mata, ficou tudo escuro. Eu ia na frente e ele ia atrás de mim. Aí eu vi um menino que passou atrás da seringueira, um menino deste tamaninho. Aí eu disse ‘ali um menino que passou detrás da seringueira’. Pra quê, me deus! Mas fez um temporal, escureceu o mato todo. Aí quando cheguei eu contei pra mamãe, contei pro pai aí ele disse ‘ele queria pegar teu irmão, mas como ele ia mais tu é por isso que tu viu. Ele tava atrás do teu irmão, mas como ele ia mais tu ele não podia fazer nada’”.

O Caboclinho do Mato era um índio que se transformou em encantado de tanto tomar cipó. Ele foi transportado para o mundo espiritual com corpo e tudo, sem passar pela morte. Este tipo de evento é bastante comum em diversos povos amazônicos (Mercante, 2000; Maués, 1994), e muitos são os mitos que fazem referência inclusive a povos inteiros transportados para o céu

(Gil, 1999 faz uma série de comentários sobre este assunto). Mas melhor que o mito em si, é a descrição dos trabalhos de ayahuasca direcionados à cura.

“Era um dos índios que usava muito cipó. Então chegando um tempo, muito tempo que ele vivia assim nesse trabalho, usando cipó, ele encantou-se. Ele encantou-se e hoje já se conhece, hoje o povo já diz, já é conhecido como caboclinho do mato, mas ele é um encantado. Hoje ele se manifesta às pessoas, aos índios, que continuam usando o cipó, hoje ele trabalha com eles, com os próprios índios. Aí já hoje ele mesmo já ensina os tipos de mato, foi ele que ensinou, e ensina até hoje, se a gente precisar ele ensina. A gente tem uns assovios que chama ele. A gente tem um arco de corda os índios sempre usam. Bota um cordão num arquinho, a flexeira ou tromba, que botam na boca e ficam batendo para chamar ele, chama a força do cipó e chama o próprio caboclinho. <a partir daqui, comentários de dona Luiza, esposa do seu Raimundo, feitos na mesma entrevista> No cântico dos velhos eles vão fazer comparação de toque. Quando eles tão tomando cipó cada vez que eles vão cantando um cântico tem aquele acompanhamento, aquele sonzinho. Aí bate, bate, bate, quando eles tão vamos dizer assim, curando uma pessoa, aí eles vão verificar de novo aí dão outra chamada, outro espírito. Até hoje o pessoa que ainda bebe usa isso, tem que usar isso. Meu pai chamava tromba, eu chamo tromba. Eu via meu pai fazer isso, pegar aquele arcozinho pra bater a noite, quando tava no porre do cipó, diz que com aquilo a força se transforma em qualquer das pessoas que tá presente. Aquela força da bicha mostrando tudo, como num filme, eu nunca vi filme mas sei um pouco das informações. Aí ele quando vão verificar a pessoa que tá doente eles batem aquilo e vão chamando o espírito da pessoa e do bicho do mato, por que eles, os espíritos do mato, encantado, que vem verificar o doente. Aí eles trabalha com uma porção de bicho do mato, em primeiro lugar o caboclinho do mato, o resto é outros bichos. Eu sei pela minha vó que contava muita coisa boa dos antepassados, de antigamente. Tem a força que vem do mapinguari, da cobra d’água, do sucuruju, de tanta coisa mesmo, de um bocado de bicho, do tucano, cada bicho desse tem os cantigos deles, de primeiro o

pessoa usava isso. Mas hoje isso já vai se acabando, não tem mais aquilo do pessoal se reunir, ir tomando aquela bicha, hoje o pessoal num tá mais ligando, num tá mais ligando pela vida. E num é só o cipó. Tinha um mato chamado Tué que diz minha mãe que eles tomava de primeiro também”.

A respeito desta última planta, pelas diversas descrições que me deram, e pelo próprio relato de Gow (1991) onde esta mesma palavra aparece, ela é facilmente identificada como *Datura sp.* Gil (1999) relata que ela é ou era utilizada por diversos grupos Pano (Shipibo-Conibo, Amahuaca, Marubo) com um caráter iniciático. Nos Manchineri ela é muitas vezes encontrada em relatos onde há situações de perda de controle, veja por exemplo o mito sobre a iniciação do Ananias no próximo capítulo. Além disso atualmente se não a toma mais por medo dos resultados advindos de sua ingestão. Difícil saber exatamente onde este hábito iniciático se perdeu no tempo, e porque ele foi deixado de lado. Gow (1991:272) cita que ela ainda é utilizada pelos Piro, mas de outra forma, como o último recurso de cura, ela entra em ação quando não se sabe mais como curar alguém. Ela atua numa esfera onde a ayahuasca não chega, inclusive dispensando a atuação de um curandeiro acompanhando o ritual. O próprio Tué vai diagnosticar e curar o doente.

Percebe-se aqui que os Manchineri estão numa espécie de meio-de-caminho entre os Pano e os Piro em relação à esta planta. Enquanto chamam ela pelo mesmo nome que os Piro, a utilizam de forma semelhante aos Pano, ou seja, de forma iniciática e não como método terapêutico.

Quando ouvi dona Luiza comentar comigo sobre a *tromba*, automaticamente me lembrei da dissertação do Domingos Silva sobre os Kulina. Ao cobrir etnomusicologicamente este povo, também de língua Arawak, ele cita uma série de instrumentos, inclusive o *Jijiti* (Silva, 1997:40): “*Trata-se de um cordofone de uma corda, no formato de um arco de caça, mas de comprimento não superior a 30 cm, com uma envergadura de arco de 1/3 do seu comprimento, acionado por percussão dos dedos da mão esquerda que diminuem a amplitude da corda, aumentado a frequência, ou vice-versa e por uma haste de bambu extremamente lisa, lubrificada com saliva, que fricciona simultaneamente a corda e o arco*”. A descrição é muito similar a que dona Luiza me deu, com exceção da haste. Da maneira que dona Luiza me descreveu, creio que o tocador se utiliza dos dedos para produzir o som. Infelizmente não tive a chance sequer de ver uma tromba e

portanto não tenho condições de colocar lado a lado as duas versões do que me parece ser um instrumento de origem comum.

Quanto à função da tromba creio ser a mesma que a do Jijiti, ou seja, comunicação com os espíritos, tocada somente por xamãs. A continuação do texto de Silva descreve bem a situação entre os Kulina: “*O Jijiti não tem caixa de ressonância própria, sendo preso entre os dentes da boca ao ser tocado, criando uma espécie de caixa de ressonância craniana. Desta forma, a única pessoa que ouve realmente o Jijiti é o próprio executante, sendo o seu som externo quase imperceptível. Por isso, ele é visto como um instrumento especial, próprio para a comunicação com os espíritos, por ressoar diretamente no crânio e quase exclusivamente para o executante*” (Silva, 1997:40). Mas surge outra diferença, pelo menos a princípio. Dona Luiza comentou sobre os pajés fazerem comparação de toque durante as noites de cipó. Presume-se então que o som pudesse ser audível por outras pessoas que não o próprio executante, o que não ocorre no caso *Madija*. Contudo fica aberto uma dúvida: a comparação seria a nível de som, da percepção do som pelos demais pajés, ou pela manifestação do espírito invocado? Os pajés comparavam sons ou espíritos? Fica em aberto a questão.

Calavia (1995) fala de um instrumento análogo utilizado pelos Yaminawa, o *rekerekeite*, descrito por ele também como um arco utilizado por caçadores para atrair os animais, um auxiliar em processo de magia da caça. Outros usos no entanto são feitos por este povo: ele também é tocado para atrair (caçar?) algumas mulheres e chorar a saudade de outras.

A aquisição do poder por um Karrunhotí passa pela dádiva, onde o poder antes que conquistado é dado à pessoa, seja por um ser físico ou espiritual. Gil (1999) relata que os iniciantes Yawanawa *recebem* de seus mestre, em sonhos, instrumentos de poder. O interessante aqui é a dimensão extra-física onde ocorre o processo. Ela faz correlação com um momento da iniciação Shipibo-Conibo chamado *arcana* (apud Cárdenas Timóteo, 1989) que é “*um conjunto de qualidades psíquicas representadas por símbolos invisíveis de força que são introduzidos no corpo do aspirante*”. A introdução no corpo é outro aspecto interessante. Entre os Kaxinawá (Kesinger, 1995) e os Siona (Langdon, 1994; 1997) há a inserção de dardos mágicos no corpo dos iniciantes à xamã. De todo jeito, seja em que estado de consciência for, o que importa é que se recebe o poder de alguém ou algo.

Todo o processo de formação do Karrunhotí seria um meio pelo qual se prepara o corpo e a mente dele para a percepção do conhecimento, para que ele possa ser percebido e recebido.

Para se perceber deve-se estar pronto para receber, no local certo, na hora certa, e com um estado de espírito correto, além é claro de um preparo físico básico. A iniciação é uma modelagem do indivíduo para que seus sentidos e capacidades cognitivas possam estar direcionadas a um fim, dotando corpo, mente e sentimentos para perceber de forma significativa o mundo externo, traçando relações onde uma pessoa não-iniciada não as identifica. Forma-se então a ponte entre mundos, uma ponte viva na pessoa do xamã, do pajé, do Karrunhotí.

O xamã se torna o portador de conceitos e conhecimentos e o mais importante, uma espécie de intelectual nativo, fusionando informações diversas. Em alguns povos atingindo o ápice desta situação (como os Tukano – Reichel-Dolmatoff, 1968) e em outros nem tanto (vide os Yaminawa de Calavia, 1994). Todo um corpo de ações, percepções e o próprio conhecimento passa a ser dirigido pela cosmologia⁸ e a visão de mundo que ela fornece e tem no xamã um dos seus principais controladores (Arhem, 1990; Reichel-Dolmatoff, 1968; 1978; 1990). É o pajé o responsável por coletar as informações do que está acontecendo na natureza, principalmente através das conversas informais de fim do dia, início da noite, na rede ou ao redor do fogo: quais constelações estão surgindo no horizonte em dado momento, que animais estão migrando, que plantas estão florindo ou frutificando. E é de acordo com estas informações que é montado o calendário cultural indígena, confirmado o momento mítico de realizar esta ou aquela tarefa (Reichel-Dolmatoff, 1990b).

Ele faz o trabalho de lidar com as categorias envolvidas na percepção do eu e do tu de um dado fenômeno: eles que cumprem o papel de “*comunicar e administrar essas perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou tornar inteligíveis as intuições*” (Viveiros de Castro, 1996:117).

Um exemplo mítico cabe aqui para complementar este assunto, retomando a questão do poder de uma pessoa ter que ser transmitido por outra. Ainda que não aborde o diretamente o tema do xamã em si, toca no xamanismo de uma forma geral, pois fala de adquirir poderes de uma forma que não está disponível no dia-a-dia das pessoas comuns. Trata-se antes de tudo de um treinamento, de um aprendizado que envolve uma relação aluno X professor, ou ainda paciente X curador. Genivaldo me contou desta forma:

⁸ “*Cosmologia pode ser definida como o meio pelo qual os membros de uma sociedade constroem seus universos e pensam sobre si mesmos e outros seres dentro dele*” (Seegers, 1981:21, tradução livre). Mas longe de ser somente pensamentos abstratos, Seegers toma o cuidado de incluir dentro desta leitura de si e do universo atividades práticas e concretas do dia-a-dia.

“Havia um sujeito fraco, pequeno, que o pessoal da aldeia vivia embebedando com caiçuma e deitando com a mulher dele. Pra completar ainda davam uma surra nele. Cansado de apanhar e ter sua mulher violentada, foi para a cabeceira de um igarapé no meio da mata e foi tratado pela mulher com remédios da mata. O tratamento durou três meses, e depois de sonhar que quebrava uma pedra grande com um soco retornou à aldeia. Alguns ficaram meio desconflados, mas outros, querendo se aproveitar do coitado convidaram ele para caçar. Encontraram um bando de macacos e um deles fugiu para o alto de uma árvore. Desafiaram o sujeito a matar o macaco. O cara flechou o bicho bem nos peitos. Voltaram e convidaram ele pra uma caiçumada. Quando acharam que ele tava bêbado tentaram bater nele. Daí foi soco pra todo lado e a cada murro do sujeito era um que morria”.

Presente neste relato está o período de reclusão, comum aos relatos de busca de poder. Mas pode-se perceber então o nível que se quer chegar dentro deste poder. Gil (1999) relata que entre os Yawanawa há distintos tempos de reclusão, que varia de um mês até um ano, o tempo necessário para se tornar um xamã completo. No relato acima, o que o homem pretendia era apenas força física (acaba por tornar-se um bom caçador também).

Mas o mais curioso é ter sua iniciação feita por uma mulher. Em muitos grupos as mulheres não têm acesso à este aprendizado e em outros tantos elas até o têm, mas formam uma minoria considerável, mesmo quando alguma delas atinge o ponto mais alto na hierarquia xamânica de uma sociedade. Atualmente entre os Manchineri o uso da ayahuasca é comum entre mulheres e homens. Não tive acesso a quem era ou não considerado xamã, mas tive em Dona Joana um exemplo do quanto as mulheres podem controlar estes ensinamentos. Retornarei a este fato mais adiante.

Haviam festas. Uma delas era a cerimonia de passagem e formação da menina aos quinze anos, transformada então em mulher. A garota era toda pintada pela avó com tinta de jenipapo sobre uma base de urucum cozido. Havia então uma festa para toda a aldeia, dada pelos pais da moça/mulher. Durava um dia inteiro, com muita caiçuma e comida. Era a *Iunaulu*. Gow (1991:130) cita que este festival para comemorar a puberdade “*não é mais que uma lembrança*”

para os Piro hoje em dia. Ao contrário dos Manchineri, que têm nesta festividade a única remanescente de qualquer tipo de cerimônia coletiva. Contudo esta festa só ocorre nas aldeias dentro da área. Dona Maria Paula e seus filhos disseram que o povo que hoje mora no seringal não faz mais esta festa.

Há na memória dos mais velhos um outro evento coletivo, este sim, não mais executado pelos Manchineri de uma forma geral. A *Hincaclu* era uma dança tradicional dal qual poucos se lembram alguns passos. Conta dona Maria Paula:

“meu avô e minha avó moravam no alto Iaco, onde agora é a Extrema, e eles dançavam a dança nossa mesmo de antigamente (quando estava na casa do Genivaldo dona Joana comentou sobre estas danças ali onde hoje é a Extrema). Segurava na mão do outro e dançava. Eu nunca vi, mamãe me conta. Antigamente eles brincava. Se abraçava. Meu pai chefe tocava e tinha muita comida. Tocava naquela casca de cumaru de cheiro, cumprido assim, os meninos chega do mato e chegava com ela. Meu pai cantava e cantava mulher e homem, tudo junto. Eu num sei mais as músicas, mamãe sabe, eu num sei mais não. Acontecia quando eles estavam querendo brincar, aí conversavam com os outros e faziam a dança, quando queriam comemorar.”

Do Tempo da Seringa até...

Seguindo a descrição dos acontecimentos ocorridos naquela região por Gonçalves (1991) vemos se desenrolar o seguinte quadro: no século XIX há o início das grandes penetrações na região, o que atinge em cheio os índios, que passam a sofrer os horrores das correrias. Havia duas frentes de pressão: do Peru para o Brasil, por caucheiros, e do Amazonas para o Bolívia, por extratores de borracha, que inclusive cuidavam de fixar famílias na região. Num primeiro momento os índios não foram incorporados como mão-de-obra extrativista, mas sim como mateiros e guias na busca de novas frentes de seringa. Somente quando a crise se estabeleceu é que eles foram incentivados a extrair borracha. Num documento de 1906 o prefeito do Purús diz conceder a um brasileiro uma área no Alto Iaco para que ele possa ali aldear os índios e convencê-los de trabalhar na extração da borracha.

Segundo a visão de meus informantes, a borracha transformou o modo de vida deles. Os caucheiros colocaram estes clãs uns contra os outros em disputas que os reduziram ao que são hoje. A conseqüência disso foi o espalhamento do povo, dos Yineri. Uma das causas apresentadas para a diminuição da população total de Manchineris foi um longo conflito com os bolivianos e peruanos, que tentavam retirá-los de suas terras, e depois com seringueiros, que os escravizavam para o trabalho na extração da borracha, agricultura, fornecimento de caça e pescado e trabalhos domésticos.

Etnograficamente falando, não há novidade alguma nestes acontecimentos. Qualquer autor que lide com povos da Amazônia brasileira, peruana, boliviana tem que trabalhar com este fato. Sem entrar em muitos detalhes e sem pretender citar uma infinidade, basta ver a excelente cobertura que Taussig (1987) dá a todo assunto. Contudo deve ser ressaltado aqui que este movimento de cisão interna e posterior espalhamento é uma constante em grupos amazônicos, uma estratégia comum para se lidar com diversos elementos como disputa de poder, saneamento, escassez alimentar, etc. O importante é a versão que a narrativa agora assume. Há uma repetição do discurso branco, do senso comum dos acontecimentos na região, e o que antes era algo ‘natural’ passou a ser tratado como um movimento prejudicial a harmonia outrora reinante. Há no ar aqui um tom de ‘tempos dourados’, de uma vida posterior onde se vivia muito melhor, onde reinava a paz a tranqüilidade. Mas este é um assunto – a utilização do discurso ativista ocidental pelos índios – que será melhor tratado no capítulo 4 desta dissertação.

Há de se notar uma coisa interessante. Primeiro o índio passa a assistente de seringueiro. Depois a seringueiro mesmo. E um terceiro momento é o índio como agricultor. A alternância de fases da borracha impõe a toda região uma série de alterações no estilo de vida. E os próprios índios, ao estarem em contato intenso com os brancos não escapam destas mudanças. Assim, seguem-se períodos de adaptação diferentes, ainda que similares, pois ambos se dão dentro de um contato mais estreito com os brancos, ou seja, o da borracha e o da agricultura. Batista & Roquete Pinto em 1926 traçam bem as linhas diretrizes da situação: “*Os Maneteneris são o grupo mais guerreiro da sua região. Caçadores, pescadores, se tornam em pouco tempo excelentes ajudantes dos seringueiros, desbravadores do Acre e construtores das primeiras vilas civilizadas*” (Gonçalves, 1991:181).

Calavia (1995) coloca que no final do século passado, o Coronel Avelino Chaves inicia os movimentos de contato com os Manchineris e Catianas, para depois colocá-los sob as ordens de

um Tuxaua somente, fazendo com que trabalhassem como agricultores no Balseirão. Chaves era dono do seringal Guanabara.

Os seringais se constituíam em verdadeiros latifúndios, se espalhando por vastas áreas de floresta, sendo muito difícil um regime de demarcação de terras. Durante o boom, o contato com seringueiros, brancos de uma forma geral é intenso, e depois isso vai diminuindo, a medida em que a área vai sendo abandonada. “*Em 1925 o Acre possuía numa área de 140.800 quilômetros quadrados, 454 seringais e uma população de 30 mil pessoas*” (Gonçalves, 1991:36).

Segundo a memória de meus informantes, os índios foram ‘domesticados’ por um homem chamado Moisés de Souza. Dona Luiza contou o início da história, continuada por seu marido. Segundo seu Raimundo, quando foi criado o seringal, os Manchineri já estavam aqui e foram pegos pra trabalhar. O pai foi seringueiro, assim como outros parentes seus. Sobre o Moisés seu Raimundo contou que a área onde eles estavam ainda pertencia aos bolivianos quando ele assumiu um posicionamento à frente do grupo, impedindo a continuidade dos ataques.

“Ele viu os bolivianos que vinham atacar essa maloca, eles queriam acabar com a descendência dos Manchineri. Aí eles viram esse homem e ele falou que podia deixar aqueles índios que ele já tava ali com eles, domesticando esses índios. Foi por isso que os bolivianos não conseguiram acabar com os Manchineri, se não os índios não existiam mais. A gente agradece esse brasileiro que salvou a vida dos Manchineri.” (Raimundo Silva).

A técnica básica de aproximação foi a tão comum em diversos relatos sobre os contatos iniciais com grupos de diversas regiões da amazônia: fornecimento de comida e roupas. A seguir, depois de estabelecida uma relação de amizade e confiança, tratou-se de ensinar o que mais se queria, ou seja, as técnicas de trabalho. Descola (1994) faz uma observação interessante em relação ao uso da palavra trabalho pelos Achuar. Para este povo, trabalhar é uma atividade relacionada à assuntos brancos, algo extraordinário, para se obter entre outras coisas, dinheiro. Abrir roçados, uma atividade ordinária para eles, não é visto como trabalho.

“Ele chegou e resolveu ficar com os índios. Começou a dar negócio de bolacha, de doce. Mas nossos antepassados não tinham o costume de comer essas coisas,

mas assim mesmo ele dava pra eles comer. Então depois que eles começaram a comer acharam bom. Negócio de veste, de roupa foi ele mesmo. Ninguém usava roupa. Aí ele continuou a ensinar o pessoal a trabalhar, até que chegou o ponto que os Manchineri se acostumaram a comer o sal e trabalhar. O consideravam que nem um pai. Foi assim a vidas dos Manchineri. Foi aí que o povo começou a se espalhar pela Guanabara, cortando seringa” (Raimundo Silva).

“Naquele tempo nossos antepassados não sabiam o que era comer sal, o que era comer doce. Não conheciam o açúcar, o sal, não conheciam os temperos da panela, das comidas, não conheciam nada. Comiam moqueado, era do que eles viviam. É diferente de nós, que hoje come sal, come doce, come banha, come óleo comprado aqui e acolá. Naquelas épocas não era assim não, o pessoal passava quase como bicho bruto. Esse homem veio domesticar o povo. Às vezes tem alguém inspirado por Deus. Esse homem veio domesticar o povo, dando um salzinho, com o açúcar, trazia fósforo” (Genivaldo).

Nas duas versões muitos pontos em comum, mas um merece destaque: o ‘endeusamento’ do branco conquistador. Visto como alguém *inspirado por Deus* ou considerado *que nem um pai*, foi a pessoa que abriu as portas da civilização aos índios, retirou-os, segundo suas próprias palavras, da vida de *bicho* que levavam. E a diferença constante entre estes *bichos* e os civilizados vinha de duas formas: pelo trabalho e pela recompensa, a comida! *Domesticados*, amansados (como também é muito comum de ver na literatura etnográfica sul-americana) deixaram de estar na mata *pura*, deixaram as malocas e passaram a conviver com seus protetores/algozes.

No desempenhar desta dupla função, o segundo lado do papel esteve constantemente obscurecido, graças à uma artimanha da história que pôde colocar o mocinho brasileiro no papel de herói contra os vilões bolivianos e peruanos. Calavia (1995) fala um pouco deste tipo de situação ao explicar como são vistos os ‘bons patrões’ pelos índios. Antes que perceberem a situação de semi (ou total) escravidão que eram submetidos por estes latifundiários, o índio enxerga sim a capacidade deste de lhe fornecer mercadorias que eles mesmos não conseguem

produzir. Em contrapartida, os ‘maus patrões’ são aqueles que não fornecem na mesma intensidade tal acesso.

Continuando com a análise deste autor, explorando um pouco mais esta dicotomia bom / mau patrão, outro fator que surge a favor dos brasileiros é a distribuição espacial do caucho (*Castilloa elastica*) e da seringueira (*Hevea brasiliensis*). O Brasil se expandiu até os limites da *Hevea*, favorecido pela possibilidade de navegação dos rios na região (Purús e Juruá), mas o mais importante aqui é atitude dos exploradores de ambas as árvores: enquanto os caucheiros (peruanos e bolivianos) precisam de cada vez mais área para trabalhar, dado que para retirar o caucho corta-se toda a árvore. Isto faz com que existam profissionais de ambas as nacionalidades preparados para limparem a área de quaisquer elementos que possam atrapalhar o serviço. Por sua vez os brasileiros, explorando a borracha, que não precisa ser cortada, têm maior interesse que sejam estabelecidas bases fixas para seus trabalhadores, fornecendo-lhes ‘melhores’ condições de trabalho e a possibilidade de serem assentados. Além disso, quando da ocasião de brasileiros explorarem o caucho, se utilizavam de quadrilhas de peruanos (especialistas nesta tarefa) para atacar os índios.

E pode-se então compreender um pouco desta visão, que se tomada sob um prisma de senso-comum assume de cara a incapacidade de percepção por parte dos índios da realidade da situação em que se encontravam. Pois acredito que não era exatamente assim. O que se mostra no discurso é o que se deseja: bens e produtos manufaturados em localidades outras que não a floresta. E era isso que os índios enxergavam. Não viam a escravidão talvez por não se virem como escravos na época. Eles tiravam algum proveito da relação. Não estou querendo aqui defender as atitudes descabidas e atos de crueldade que certamente tiveram lugar durante neste relacionamento complexo e cheio de nuances. O que quero aqui é questionar até que ponto o índio era puro e inocente dentro destes acontecimentos. A história está marcada por rebeliões e matanças por parte dos índios, basta ver o caso Carlos Scharff...

A estratégia seguinte para uma tentativa de controle dos índios foi a destruição das malocas, localizadas naquele tempo nas margens do Iaco. Valfredo Vieira Lima foi um destes patrões que os espalhou e levou para o interior da mata, longe do rio, o chamado *centro*. As famílias começaram a ser transformadas em unidades independentes, creio que algo similar ao que é encontrado hoje em dia no Guanabara.

“O dono do seringal, patrão mesmo, acabou com a maloca. Aí os índios começaram a entrar⁹ e agora tá espalhado. Agora não tem mais patrão. Agora tá pior, sem patrão. Nós comprávamos coisas de comer, açúcar, querosene. Tínhamos que plantar para o patrão e não ganhávamos nada. Os homens trabalhavam para os patrões e as mulheres cuidavam da casa. Quando antes era junto que eles trabalhavam, botavam roçado, quando vim de lá para o seringal cortei seringa mais ele. Até hoje vivo aqui.” (Dona Maria Paula).

O convívio então passa a ser com grupos distintos, Manchineris, peruanos, outros índios. Os homens passaram a desempenhar funções diversas além de cortar seringa. Alguns conseguiram manter um estilo de vida próximo do que estavam acostumados antes da fase mais intensa do contato. Mariscar, tirar madeira, caçar, e até mesmo plantar, estas eram atividades outras que os Manchineri começaram agora a fazer para o patrão, tornaram-se seus principais fornecedores de produtos da mata e em troca recebiam produtos externos. As mulheres, da mesma forma, foram aproveitadas dentro de suas ‘especialidades’, ou seja, cuidar dos roçados e da casa, mas agora dos patrões. Contudo não era incomum nas famílias que agora passaram a viver da extração da borracha que o casal saísse junto para correr a estrada de seringa.

“Eram uns peruanos que viviam lá. Papai era peruano, mamãe, mas agora botaram meu sobrenome Manchineri. Eu cheguei aqui no Iaco com sete anos. Me afinei com o finado (seu Ananias), ele num tinha lugar, vivia mariscando, tirando madeira. Aí depois que arrumei família ele se aquietou mais. Nós morávamos ali no Javali. Mas aí ele achava longe pra vir pro rio mariscar trazendo tudo, as panelas, aí disse ‘vamos sair pro rio mesmo’. Aí nós saímos. Eu não tinha canto certo pra morar não. Nós tava indo pra Extrema. Não tinha ninguém lá nesse tempo não. Ele era mariscador, mariscava pra vender pro patrão. Nós tínhamos a casa cheia de peixe seco, carne de veado, carne de anta, todo bicho! Trocávamos em café, em fazenda. Depois que fiz família fiquei morando aqui perto. Morava ali mas passava uns dias e subia o rio pra mariscar,

⁹ Aqui dá pra ver que os Manchineri buscavam originalmente uma ocupação ribeirinha. Com a chegada dos patrões foi o início da ocupação dos ‘centros’.

ia família toda. Assim os meninos deram de trabalhar pro patrão e ele disse 'comadre, você vai fazer bóia pros meninos'. Aí fui pra lá trabalhar. O tempo que ele tirou madeira ali em Petrópolis eu passei um ano ali sozinha." (Dona Celestina).

Complementando os relatos acima temos os dados expostos em Calavia (1995): Petrópolis havia sido um braço do Guanabara, um dos maiores seringais da região. No período entre as guerras mundiais a família Vieira passa a ser dona destes seringais e coloca os Manchineri como perseguidores dos Jaminawas locais, mas acabam, seguindo ainda o relato de Calavia, como companheiros de escravidão destes, a partir de 1968.

Nas décadas de 40 e 50 há um novo movimento na indústria extrativista, o que promove nova ocupação de terras antes abandonadas. A partir de 1966 o Governo brasileiro promove um incentivo para que estas terras sejam definitivamente ocupadas e há o investimento na exploração de mineração, extração de madeira e agropecuária. Há um movimento especulativo muito intenso. *"(...) os seringueiros endividados vendiam grandes propriedades aos especuladores do sul do Brasil. Neste momento, o índice de concentração fundiária e a consolidação de grandes propriedades se fez à custa de conflitos sociais que resultaram na expulsão dos colonos ou índios das antigas áreas de seringais"* (Gonçalves, 1991:37).

O que se vê então na região é uma pressão social intensa: de um lado pecuaristas, os novos donos da terra, removendo a floresta para dar lugar ao pasto. De outro, não os antigos donos, mas os moradores locais, que viviam da extração dos produtos da floresta (seringa, castanha), que perdiam rapidamente seu espaço. O risco agora era o de os índios, além de caírem nas mãos de novos patrões, perderem de vez os outros meios de vida que possuíam e que dependia de uma floresta um tanto conservada. A extração de borracha mal ou bem permitia que por exemplo o índio e o seringueiro pudessem entre outras coisas caçar para poder complementar sua dieta básica. Com o avanço do pasto isso não mais seria possível e a qualidade de vida certamente cairia muito.

A tensão iniciada nas décadas de 40 e 50 se estende por toda década de 70. Como disse no capítulo 1, em 1975 a Funai através do indigenista José Meireles, resolve retirar os índios de dentro do que estava por se tornar um caldeirão. Os Manchineri que foram removidos para a TI

Mamoadate habitavam em sua grande maioria o seringal Guanabara. Em 1977 havia 500 índios aldeados lá, entre Manchineris e Jaminawas.

Os problemas entre extrativistas e pecuaristas na região aumenta na década de 80 e culmina nos eventos que levam à morte de Chico Mendes, líder do sindicato local que lutava para manter os seringueiros trabalhando na mata, tentando conter a onda de derrubadas e a posterior criação da reserva que leva seu nome, onde o seringal Guanabara está incluído.

Contudo um grupo familiar, que hoje tem laços de parentesco muito limitados com a TI permaneceu, no seringal. O que se pode notar hoje são uma série de diferenças, ainda que sutis, visto que é muito difícil distinguir um grupo do outro, mas que observações mais agudas podem revelar um processo significativo de distinção. Um sinal é que no seringal só se fala em português, enquanto na TI poucos são os jovens e crianças que se expressam nesta língua. Outra questão é a já citada condição de saúde. Mas isto será melhor tratado no capítulo 4.

Algumas instituições sofreram alterações neste processo de encontro entre seringueiros e índios. Uma delas foi a constituição do núcleo familiar. O relato feito pelo Lauro do seu casamento pode mostrar alguns pontos destas mudanças.

“Primeiro mandei um bilhete pro pai dela pedindo pra casar. Era o jeito que as coisas aconteciam, a gente pedia permissão pra casar e as famílias se entendiam. Daí o pai dela mandou outro bilhete de volta, dizendo que nós não poderíamos casar e que era pra eu não aparecer mais na casa deles. Fiquei triste. Encontrei com o Antônio (Canizio Brasil, antigo patrão do seringal Petrópolis durante os anos 60) que perguntou porque eu tava triste. Conte pra ele. Então ele me desafiou pra uma aposta, se eu ia deixar tudo como estava ou ia tomar uma atitude. Rapaz, disse pra ele que eu não era homem de levar não. Fui lá conversar com a Maria (candidata a esposa) numa hora que o pai dela tava no roçado. Perguntei – você gosta de mim Maria? Ela disse que sim. – Você tem coragem de fugir comigo? Ela disse que tinha medo, mas que iria. Voltei pra casa e fui contar meu plano pro Antônio. Daí ele disse que eu podia pegar o que quisesse no armazém. Fui lá e peguei três garrafas de cachaça e voltei pra casa dela, bem quando o pai voltava da roça. Puxei conversa com ele e ele perguntou

se eu não tinha recebido o bilhete. Disse que sim, mas ainda queria casar com sua filha. Perguntei por que agora ele não deixava o casamento, se ele antes tinha deixado. Ele disse que concordou porque tava bêbado, mas que agora não queria mais o casamento. Fingi que aceitava e ofereci a cachaça pra ele. Ele logo aceitou e assim foi uma garrafa. Disse pra ele – se tivesse outra garrafa, o senhor bebia mais? – rapaz, se tivesse outra eu até que bebia. E assim bebemos outra e depois a outra. O velho ficou muito bêbado e foi dormir e eu fingi que ia embora. Dei um tempo e voltei e peguei a Maria, que já tava me esperando, foi só eu tocar na perna dela que ela levantou e veio comigo. Fugimos pra casa do Antônio. No dia seguinte o pai dela foi atrás da gente, com a polícia e tudo. Mas aí o Canizzo pôs todo mundo pra correr. Perguntou pro pai dela se ela tava lá forçada. Ele disse que não, mas era filha dele e ia voltar. Aí ele disse que só voltava se ela quisesse. Fiquei casado por 30 anos com ela!”

A mediação do casamento era feita antigamente diretamente com o pai da noiva. Com os novos hábitos de vida há um jogo interessante entre tradição e autoridade. A intenção inicial era respeitar o método tradicional, pedir e negociar a mão da noiva diretamente com o futuro sogro. Mas a impossibilidade de se levar adiante o que já estava dado como certo – a mão da Maria já havia sido concedida – fez Lauro optar então por um novo caminho: o patrão. Entra em cena então o novo detentor do poder, que passa a intermediar a relação entre os noivos, não exatamente intermediar, mas apoiar Lauro no rapto, fornecendo a ele apoio logístico e abrigo após o ato praticado. Ora, tradicionalmente era para o sogro que o genro, por muito tempo, trabalhava. Agora, era para o patrão que se prestava serviço, logo a ‘decisão’ de quem casa com quem passou a pertencer a ele!

Anorberto me disse que eles se casam apenas uma vez, tentando manter uma relação estável e duradoura. Por outro lado encontrei evidências de homens casados com duas mulheres. Na casa principal, o homem mora com a primeira esposa. Em uma casa menor, vizinha à primeira, mora a segunda esposa. No entanto este tema nunca é tratado de forma explícita. Esta não-explicidade aliada ao discurso como o de Anorberto demonstra uma forma de tentar mostrar ao branco que se pretende seguir, pelo menos à nível de discurso, *suas* (dos brancos) regras de casamento.

A respeito deste posicionamento em relação ao número de esposas, disse anteriormente, no início deste capítulo, que era comum que o homem, principalmente aqueles numa situação de poder, possuíssem mais de uma esposa, às quais viviam sem maiores problemas umas com as outras. Com os novos parâmetros de família, isso passou a mudar. A história de dona Celestina demonstra bem esta situação. Inicialmente casada com Ananias, acompanhando ele em suas pescarias, caçadas e mesmo no corte de seringa, na medida em que foi envelhecendo ele passou a conviver com outra mulher, a Maria. Ananias passou a agredir dona Celestina, que termina por se separar dele, mas não sem antes conviver por algum tempo sob o mesmo teto que a Maria. Vai viver com os filhos, sob a proteção de um patrão. Aqui temos outro exemplo de troca de posição de poder. A mulher, ao invés de voltar para a casa dos pais, ou mesmo se submeter ao marido, passa a servir o patrão.

Estas colocações me levam a falar das relações de parentesco. Ainda que meus dados sejam bastante limitados para que seja desenvolvida uma discussão mais profunda, são dados que apresentam algumas características peculiares. Gow (1991) já trata do assunto entre os Piro e demonstra que há uma proximidade com o sistema branco de parentesco, mas no entanto ele não consegue concluir se este sistema entre os Piro seria ou não uma degeneração de algum sistema anterior.

A casa básica é formada pelo avô, a avó, filhos e netos. Na casa do Genivaldo era: Chico Natico e Dona Valquiria, Genivaldo e Marlene, a filha da Marlene. Quando não residem todos na mesma casa, ocupam residências próximas, no mesmo terreno. No entanto cada casal tem um roçado separado.

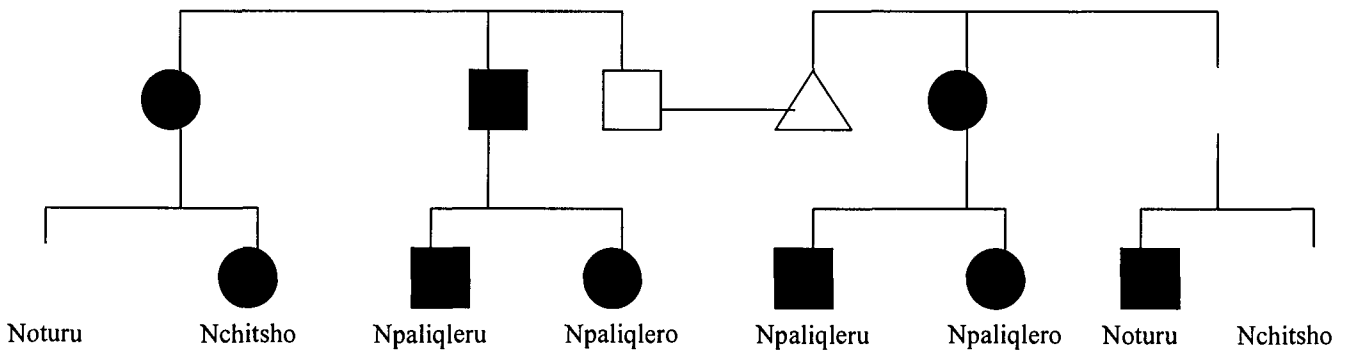
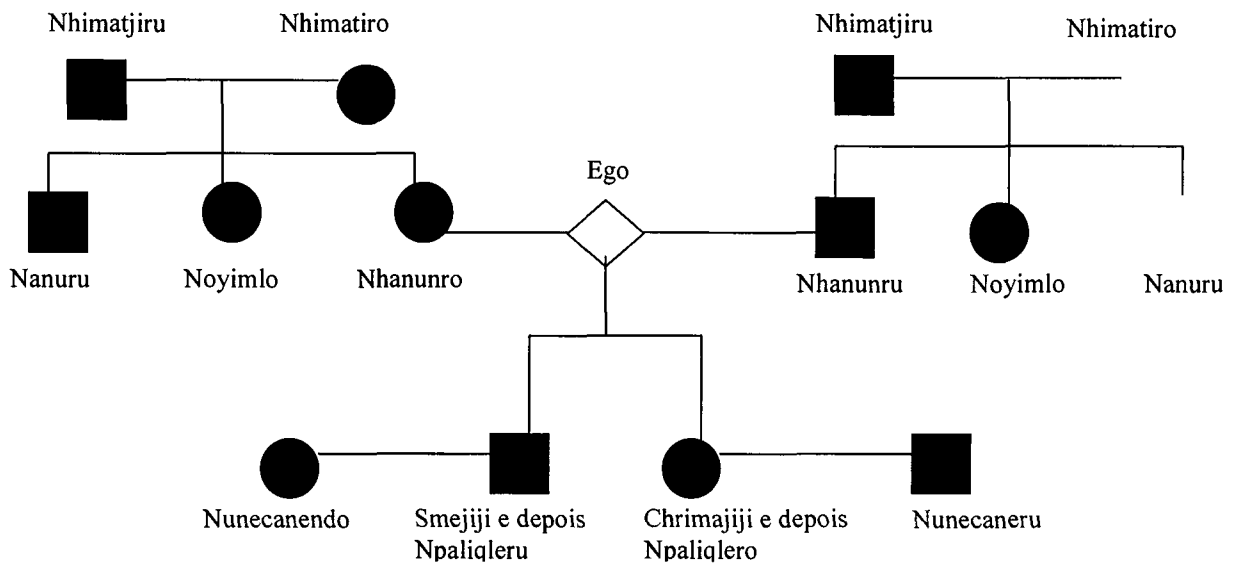
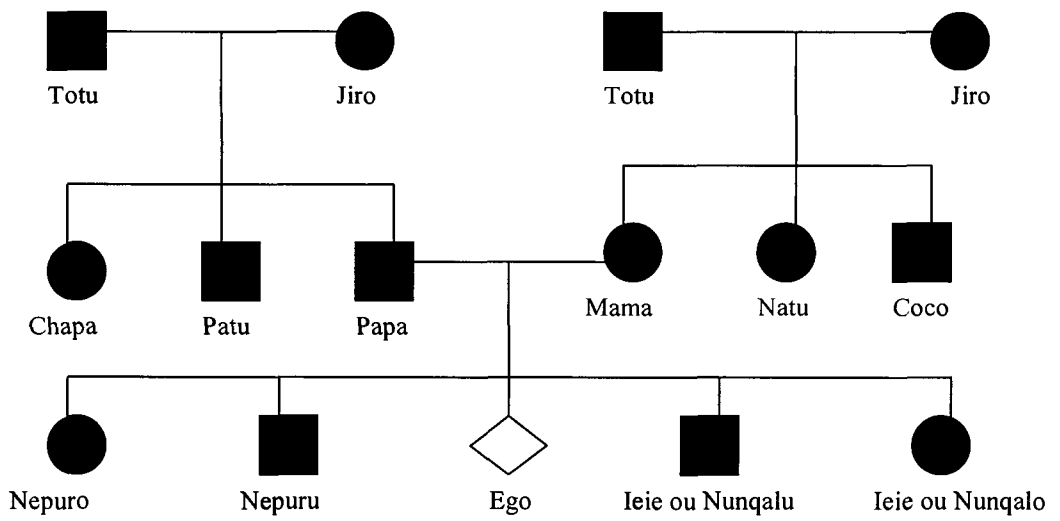
As denominações das categorias de parentesco Manchineri estão delineadas abaixo. Nas duas primeiras situações as denominações independem do sexo de ego. A denominação dos tios maternos ou paternos independe da relação de idade entre os irmãos.

- Sexo Feminino



-- Sexo Indefinido

- Sexo Masculino



Npaliqleru e Npaliqlero são como os próprios filhos de um dado casal, estando inclusive proibidos sob tabu de incesto de se casarem com os filhos deste casal, designados pelo mesmo nome. Este é um nível de parentesco bem interessante o de primos legítimos, aqueles que são tratados como irmãos. Há uma entonação na fala que demonstra bem isso, e foram várias as vezes que vi dizerem: “*fulano é meu primo legítimo!*”. Esta seria a única regra que encontrei quanto a casamento, ou seja, a proibição de uniões entre primos paralelos, algo idêntico ao incesto. O casamento entre primos cruzados é muito comum, mas não é uma regra.

Gow encontrou entre os Piro uma ausência de sistema preferencial de casamento, do mesmo modo que encontrei entre os Manchineri. Contudo ele não cita uma regra negativa explícita como a que indiquei, ainda que o casamento entre primos paralelos (para os Piro) seja visto como algo ruim, similar (mas não idêntico, como nos Manchineri) ao incesto. Mas a regra não é explícita, formulada. Alvarez (apud Gow, 1991) indica o casamento entre primos cruzados como algo que já foi uma regra (e ainda o é em Sapahua) que foi abandonada por influência dos padres Franciscanos. Os casamentos são livremente articulados, e o que guia as mulheres na escolha de um marido é a capacidade deste arrumar dinheiro. Continua aqui uma visão prática por parte delas. Onde o status de um homem é medido pela sua capacidade de abrir roçados para sua(s) esposa(s), ele tende a ter mais mulheres. Aqui o status é medido pela facilidade em arrumar dinheiro...

Uma última categoria muito encontrada entre os povos da floresta na Acre de uma forma geral, estando os Manchineri bastante ligados a este costume, são os compadres e comadres. O compadrio tem uma importância fundamental nas questões de aliança entre famílias. Os compadres são mesmo como irmãos, e nota-se na fala a importância deste fato, quando os índios se referem a alguém como seu compadre. Entre seringueiros o procedimento é o mesmo, e creio que tal hábito foi mesmo adotado como uma opção de estreitamento de laços, substituindo ou ainda se incorporando a algum sistema mais antigo. Tornam-se compadres os padrinhos de batismo e os pais de filhos que se casam.

A caça acontece de diversas maneiras: uma delas é em trilhas um tanto particulares, não por pertencer a alguém, mas principalmente por começar no terreno de alguém, com um uso mais ou menos restrito, ainda que ninguém tenha que pedir autorização para usá-la, é uma situação consensual não-restritiva. Tais trilhas podem ser curtas, algo em torno de meia hora de

caminhada, ou percorrer uma distância maior, indo cerca de 3, 4 horas de distância da casa. O caçador pode estar munido de espingarda ou apenas de terçado, mas geralmente utiliza os cães.

Estes aliás são os grandes indicadores do tipo de bicho que se está perseguindo. De acordo com o cachorro que corre na frente e o jeito do latido o caçador sabe que bicho está sendo perseguido. Desde pequenos, quando os cães começam a caçar, passam a ter uma preferência por determinado tipo de presa. Como o caçador conhece bem seus cães, sabe que quando corre um, é um porquinho que foge, quando corre outro é um veado, etc. O roçado e o próprio terreiro são locais de caça. Vi quando dois aracoãs foram mortos pousados num galho próximo de casa. Uma vara de porquinhos foi cercada num buraco dentro do roçado de seu Valdomiro.

Acompanhei o Genivaldo numa incursão pela mata. Saímos por volta de sete horas da manhã. Ele estava sem cartuchos para a espingarda e portava apenas o terçado, além de uns seis cães. Caminhamos por aproximadamente uma hora. O tempo todo ele parava, escutava algo (que dificilmente eu ouvia), investigava rastros pela trilha. Cada vez que corria um cão ele opinava sobre o bicho que deveria estar na direção da corrida. Como estava desarmado, a esperança de pegar algo estava baseada na conhecida habilidade de perseguição dos cães. De repente uma corrida. Porquinho! Gritou Genivaldo. Corremos atrás. Pude ouvir algo correndo no mato, mas numa distância grande, difícil de avaliar no meio das árvores, mas cerca de cem, duzentos metros. Eram os cães. Mas havia algo mais lá. O mais interessante era o senso de direção do meu guia. Mesmo sem poder ver o sol, primeiro porque estávamos no meio da mata, depois por estar um tanto encoberto o céu, ele sabia a direção tomada e o rumo para casa. Árvores, plantas, acidentes no terreno forneciam informações para ele, códigos que eu dificilmente teria capacidade de decifrar. Mas voltemos à caçada. Depois de uns vinte minutos se deslocando em zigue-zague Genivaldo desistiu dos porquinhos. Mesmo porque os cães começavam a retornar. Daí a pouco, outro corrida. Dessa vez era uma cotia, dizia ele. Corremos atrás. Mais a frente um tronco caído, oco. Os cães cercaram o tronco e aí começou uma verdadeira operação de remoção do bicho de dentro da toca improvisada. Os cães estavam loucos de excitação. Latiam, mordiam a casca da árvore. Genivaldo tentou abrir com o terçado um buraco no meio do pau que devia ter uns quinze metros de extensão por um de largura. Mas era muito dura a madeira, e ele desistiu. Daí que ele bateu na boca do toco e uma das cadelas, bastante magra, entrou pau a dentro, rastejando. Foi, foi, foi, latia no meio do pau, enquanto nós cercávamos do outro lado. Mas num certo ponto ele tornava-se muito estreito, mesmo para cachorros magros como aqueles. Mas não para uma cotia

assustada! Ela estava lá, podíamos ouvir ela raspando a madeira, mas não havia como alcançá-la! Depois de quase uma hora tentando, a solução foi voltar para casa, de mãos abanando!

Numa conversa com o Aguinaldo ficou claro para mim que não existe nenhum tipo de preocupação consciente quanto a manejo de caça. Isso é uma idéia que nem de longe os atinge. O Homem é essencialmente um predador e as forças de controle e equilíbrio são dinâmicas e inconscientes, pelo menos num primeiro estágio. Ele me disse que o que não deixa eles caçarem todo dia é a falta de munição, que somente uma pessoa, seu Francisco Alves, caça efetivamente de arco e flecha (uma cena rara: presenciei apenas uma vez crianças brincando de arco e flecha, treinando ao redor do terreiro). A grande maioria usa o rifle e na falta de munição o terçado e cães, mas aí a caça passa a ser algo ocasional. A falta, ou o não-acesso, de tecnologia é o que permite um manejo relativo. Com recursos abundantes, ou seja, munição farta, a caça seria exterminada, ou pelo menos se tornaria bem rara. Há um ciclo constante: munição → caçadas → sumiço dos animais → fim da munição → retorno dos animais.

Segundo o Aguinaldo, antigamente caçar era mais fácil. Este é um problema constantemente citado na literatura: a participação de cães e o uso de armas, afinal, é ou não algo benéfico? Se por um lado estes auxiliares conferem maior eficiência, por outro o caçador fica muito mais evidente e conseqüentemente a caça fica muito mais arisca.

Mariscar, ou seja, pescar de tarrafa é uma das grandes fontes de alimentação. Usam também linha e anzol, além de mergulharem e pegarem os peixes com fisga quando o rio está baixo e a água clareia, hábito comum entre outros grupos, entre eles os Kaxinawá estudados por Kessinger (1995). Havia no passado um especialista em pesca, como havia os grandes caçadores. Com o advento dos seringais estas pessoas passaram a viver da pesca, vendendo peixe para os patrões. Seu Ananias era um desses. Ainda hoje mariscar continua sendo importante, principalmente tendo em vista o ciclo da caça apontado acima. Ainda que não se tenha carne para comer (algo muito valorizado), se terá o peixe, tanto do Iaco quanto de igarapés e igapós.

Na colocação do Natal João Flores e dona Francisca saíram um dia, apenas os dois, para tarrafar num igarapé distante umas três horas de caminhada de casa. No centro, a distância do rio e conseqüentemente dos igapós, restringe a pesca aos igarapés, onde em geral se pega peixes menores. Além da tarrafa, carregaram alguns utensílios de cozinha para trazer os peixes um tanto prontos para o consumo, já escamados e sem as vísceras, bastando em casa colocá-los no fogo.

Creio também que este é um momento de privacidade do casal, pois os filhos ficaram em casa com a avó.

Depois de passarem o dia todo pescando, retornaram com uma quantidade de pescado pequena. Seu João me disse que como estava chovendo muito fora de época o igarapé Jacarecica estava ‘toldado’, sujo e barrento, e que era muito mais fácil pegar uns pedaços de pau do que peixes. Ainda assim alguma piabas, mandís, cascudos pequenos, pegos com as mãos em tocas no rio, onde se corre o risco de encontrar uma traíra que certamente irá abocanhar seus dedos, e lambaris foram capturados, todos pequenos mas que renderam um bom caldo tomado com pimenta e farinha.

O relacionamento Homem X Meio Ambiente físico segue de perto as relações dentro do meio-ambiente sócio-cultural. Os acontecimentos históricos têm suma importância no desenrolar das atitudes do ser humano. Não penso em algo utilitarista, muito pelo contrário, mas em algo como troca, confronto, ratificações e retificações de universos simbólicos e práticos na formação de hábito e consciência. O que é uma regra hoje pode se tornar algo obsoleto amanhã na medida em que esta for confrontada por um material distinto e com maior poder de persuasão.

A agricultura é um bom exemplo desta série de alterações no tempo em relação aos sistemas e métodos empregados. Os mais velhos tinham alguns indicativos de tempo, como por exemplo quando a samaúma amarela floresce é o verão. Com o auxílio do calendário, a medida do tempo é de outra forma. Logo que começa o verão, junho, é época de bater o roçado, para que em agosto já esteja seco o suficiente para a queima. Deve-se terminar de colher o arroz (que teve início em setembro). O roçado se queima em agosto, no meio do verão. Após a queima se planta abóbora, macaxeira, milho, e arroz, nesta seqüência, seguido de mamão, batata (inhame e cará). Às vezes cana e amendoim. A cara do produto e a sensibilidade do agricultor determina o ponto da colheita. Quando chega o inverno deve-se replantar o roçado velho e limpá-lo. No ritmo antigo isso se dá quando o cajazinho está maduro.

O marido trabalha na roça quando não está caçando, a mulher a maior parte do tempo. Excepcionalmente a esposa do Genivaldo não estava trabalhando por estar grávida de seis meses. Para compensar sua ausência a mãe dele é que fica o dia todo no roçado. Mulheres que cuidam de filhos pequenos não trabalham na roça.

A forma atual de agricultura é extremamente similar ao que é praticado entre os habitantes da reserva Chico Mendes. Existem variações (pequenas) quanto aos produtos, mas não são tão

significativas assim. Talvez uma investigação comparando Manchineri do seringal e da TI pudesse ser bastante esclarecedora neste ponto, para compreender melhor o trânsito de informações e a manutenção destas por povos da floresta de uma maneira geral. O que podemos ver é que o hábito de roça e queima é antigo entre ameríndios e já foi estudado de forma bastante completa por uma série de pesquisadores.

Retornando aos alimentos móveis, nem tudo é permitido. Algumas restrições atingiam a todos. Não se come mambira (preguiça), calango, tamanduá, cobra, bacú (um peixe, só usado em épocas de extrema escassez). Não se comem bichos que tenham o hábito de comer gente, como o jacaré e a onça.

São as grávidas que mais têm regras alimentares a serem seguidas: durante a gravidez não se come *bodó* (um peixe, também conhecido como cascudo), pois seus braços, as nadadeiras, são abertos e o parto pode ser difícil; o *mandí* (outro peixe), por causa dos espinhos, quando a criança nasce fica cheia de coceiras; *tatu*, porque cava a terra e aí o menino pode virar, só se deve comer os quartos traseiros; nenhuma cabeça de animal, para que o neném não tenha a cabeça grande; *txaraua* (um peixe com pintas), para que a criança não nasça manchada.

E seus maridos as acompanham de perto nos tabus alimentares. São estas as prescrições recomendadas: não matar onças, para que a criança não tivesse boqueira; cobras, até um ano, porque elas podiam voltar para roubar o espírito da criança, que adoecia, podendo até morrer. Depois do filho nascido não matar preguiça, tamanduá bandeira, raposa. Até o primeiro mês não se devia matar nenhum bicho. O perigo não era exatamente matar, mas a não execução completa do ato, o bicho fugir e morrer no mato, com a barriga inchada, o que ia deixar o neném também com o bucho inchado. Depois do 3º mês estes limites começavam a se tornar menos rígidos. No caso de matar um bicho até um ano, se tirava o “fato” (que creio ser o estômago ou mesmo todas as vísceras) e furar todo para que a criança não morresse com o bucho inchado. Caso fosse morta uma cobra, devia-se picar ela toda para que ela não voltasse. Não se devia mariscar nos lagos (igapós), pois além de ter a água parada, tem feras (jacaré, cobras) que podem atrair o espírito da criança. Só se deve mariscar no rio.

Um dado interessante sobre tabus é o fato de diversas pessoas terem me dito que não comiam algo simplesmente porque aprenderam assim, porque seus pais também não comerem. Mas exceções individuais estão presentes: no Lago Novo Francisco e seu irmão comiam jacaré

quando iam visitar os Jaminawa. Disseram que seus antepassados desenvolveram o hábito de não comer jacaré devido à abundância de outros alimentos.

Hoje em dia há um misto de maneiras de encarar estes tabus. Alguns ainda valem, como o hábito de não se comer jacaré, outros, como as restrições relativas à gravidez não são seguidos a risca e nem por todas as pessoas. Processos que seguem os moldes da magia simpática como os tabus alimentares citados acima são postos de lado muito em função dos novos hábitos oriundos do contato, seja com outros índios, como no caso dos irmãos que comem jacaré quando visitando os Jaminawa, seja com o branco, quando se tem a oportunidade de se observar que nada acontece com pessoas que não seguem os tabus e recomendações prescritas.

O pior para um caçador ou pescador é ficar panema. Os bichos fogem, os tiros se perdem. Volta-se para casa de mãos vazias, e falta a carne, tão valorizada, na refeição da família. Mas há um jeito de se resolver isso. Para tirar a panema deve-se passar tipi pelo corpo todo (uma planta cultivada, também usada como veneno de pesca) e tomar sanango (outra planta, da qual se utilizam as folhas), um emético, por dez dias seguidos. A cada seção de vômitos o organismo do caçador vai se purificando, pondo para fora o que estava prejudicando ele. Creio que o sanango é o análogo ao sapo utilizado de forma bastante ampla por povos Pano de uma forma geral (basta ver Calavia, 1994; Kensinger, 1995; Lagrou, 1998; Carid, 1999; Gil, 1999 como exemplos).

Atualmente não há mais os Karrunhotí para administrar estas práticas e me pergunto o que sobreviveu do 'sistema xamânico' (Brunelli, 1996; Langdon, 1996) Manchineri, posto que na ausência destes xamãs principais, o que hoje em dia manifesta este sistema cosmológico¹⁰? Não tenho dados concretos para resolver plenamente esta questão, mas creio que posso dar algumas indicações do caminho a ser tomado.

Na aldeia bebe-se muito cipó, mas o consenso geral, pelo menos para mim, foi de que não haviam mais grandes pajés. Há extremos como Dona Joana¹¹ e seu Lauro. No meio encontramos

¹⁰ Os artigos de ambos os autores acima (Brunelli e Langdon) entram mais a fundo na questão de se tratar o xamanismo como um sistema. Mas de forma resumida um sistema xamânico pode ser definido a partir do ponto de vista coletivo e dos sistemas de representações compartilhadas, é quando se tem abertura inclusive para se falar de xamanismo sem xamãs. Mas em qualquer situação tal sistema deve ser concretizado através de ritos, mitos, arte e demais expressões simbólicas. Enfim, ele deve ser compreendido dentro de um complexo sócio-cultural.

¹¹ Curiosamente encontrei num documento da Funai (1977) o nome de uma Joana, apontada pelos Jaminawa como uma feiticeira Manchineri responsável por casos de morte e doenças. Não posso afirmar que seja a mesma, mas Joana não era um nome muito comum entre mais velhos...

uma grande número de rezadores, que se preocupam de males menores e atendimentos diversificados.

Foi com o Lauro que pude acompanhar uma dessas ‘sessões de cura’. Ele rezou um velho peruano. Pôs ele sentado, encheu uma caneca com álcool e acendeu uma vela. Fez o sinal da cruz, ergueu as mãos e orou silenciosamente, olhando para o alto. Pingou algumas gotas de cera na palma das mãos do velho, esfregou álcool nos antebraços, juntou as mãos do velho e soprou nelas com força. Bateu nas mãos cruzadas, os dedos entrelaçados, bateu no alto da cabeça do peruano. Depois pousou a mão direita neste lugar e orou mais um pouco, concluindo o serviço.

Outra reza. Um senhor que tinha um nódulo na garganta. A biópsia não acusou nada e ele resolveu vir até aqui ser atendido pelo Lauro. O tratamento foi basicamente o mesmo. O sinal da cruz, as mãos prostradas, o álcool na garganta e as assopradas no local enfermo. Contudo, a segunda seção com este senhor foi um tanto diferente. Depois de uma longa conversa com seu Lauro, onde o senhor contou parte de sua vida e o que ele pensava que estava por trás do problema, Lauro limpou a garganta do velho com álcool, não sem antes perguntar em voz alta e um tanto exaltada pelo muito que ele já havia bebido o dia todo, se o velho tinha fé nele, no poder dele. Perguntou várias vezes, ao que obtive respostas afirmativas. Depois de limpar a garganta do velho com o álcool, assoprou e sugou, cuspiendo longe o que tirava da garganta enferma. Sugou inclusive dentro da boca do doente, como se fosse beijá-lo. Isso durou uns quinze minutos, e depois Lauro marcou uma nova seção para dali a dois meses.

Foi com o Genivaldo que eu tive uma experiência extremamente interessante. Bebi ayahuasca com ele, “*do modo como os antigos faziam*”, como me disse sua mãe. A ayahuasca, ou cipó como eles se referem (quando falam em português, em Manchineri dizem ayahuasca), é amplamente consumida na TI. No seringal não se bebe, ou melhor, não com frequência, pois lá o cipó é mais raro, ao menos foi o que me disse seu Raimundo. Contudo não se usa a bebida no Jatobá. Nem caiçuma. Pelo menos num nível de discurso. Não sei ao certo na prática. A influência missionária no Jatobá e a conversão dos índios desta aldeia (não tenho dados para afirmar o índice de conversão), eliminou, ao menos num primeiro momento ambas as fontes de alteração de estados de consciência. Contudo, numa festa para comemorar a visita do time de futebol dos moradores seringal (não índios) que não presenciei, mas onde o Moacir e o Roberto estiveram presentes, no Jatobá (os índios ganharam a partida de 6 X 0), foi servida de forma bastante generosa caiçuma... Até onde vai a conversão?

Mas voltemos ao cipó na casa do Genivaldo. Tudo começou quando Gilberto (sobrinho dele) retornou por volta das 16:00h com um pedaço de uns 2,50 m por 15 cm de diâmetro de cipó. Fomos na mata colher o "tempero", as folhas de *Psicotria sp.* Ao retornarmos Genivaldo cortou alguns pedaços de cipó, bateu um pouco com as costas do machado, apenas o suficiente para abrir os nós. Forrou um caldeirão com folhas, cipó, folhas, cipó e folhas, completou com água e pôs para ferver. Durante a fervura chegou a irmã do Genivaldo e o marido. Jantaram (eu preferi não comer). Após algumas horas o caldeirão foi retirado do fogo. Genivaldo tirou o bagaço, coou e no fundo havia uns dois litros de um líquido claro, cor de madeira. Ele olhou pra panela, pensou um pouco, deu uma risada de canto de boca e disse que ainda tava fraco. Foi no mato onde tinha jogado o cipó e pegou o restante, um pedaço de mais ou menos 1,50 m, cortou, bateu, forrou outro caldeirão (dessa vez maior), com novas camadas de cipó e folhas. Despejou o conteúdo da primeira panela, completou com água pôs em nova fervura. Depois de umas duas horas o resultado foi um líquido dessa vez mais espesso, uns dois litros e meio no total.

Todos deitados nas redes (eu, Genivaldo, Gilberto, a irmã do Genivaldo e o marido) e no chão (dona Valquíria, dona Joana, avó do Genivaldo), dona Joana distribuiu as doses. Bebi quase uma caneca cheia. Dona Joana começou então a cantar com uma voz limpa e afinada. Não demorou muito e o efeito veio de cheio. Conforme ela cantava, via os bichos da mata e desenhos. A voz dela virava desenhos de todo tipo dentro de minha cabeça. Bebo ayahuasca já a uns dez anos, e era a primeira vez que via os desenhos. Era uma sensação muito forte. Sentia meu corpo sumir, se dissolver, perdi por algum tempo a noção de identidade, de eu. Via os bichos me convidarem para ir para a mata, virar um deles, os desenhos eram eles, e eu fui. Não mais era Marcelo que estava ali, mas um bicho, misturado entre bichos e outros seres. Depois de algum tempo que não sei exatamente quanto, veio uma sensação de náusea absurda e o conseqüente vômito. Vomitei até não agüentar mais. O efeito da bebida se dissipou e coincidentemente dona Joana parou de cantar. Soube depois que enquanto eu "provocava", como eles chamam o ato de vomitar, ela teve uma visão com um neto que morrera recentemente, num acidente ao bater um roçado, uma árvore caiu sobre ele. Viu o neto dizendo que estava indo para um outro mundo, viver com outros parentes que já tinham morrido antes, que ele estava ali para se despedir dela e dos demais. Isso deixou ela muito triste, e a fez para de cantar.

Quero aqui fazer algumas observações sobre este acontecimento: a visão de desenhos que tive durante este ritual. Lagrou (1996) faz algumas considerações, partindo de uma revisão

teórica, sobre a origem dos desenhos, se surgem a partir da cultura ou do efeito da ayahuasca. Suas conclusões apontam em duas direções, primeiro no fato que os Kaxinawá desconsideraram este questionamento e segundo que seria muito difícil resolver isto, mas que ambos os lados possuem sua cota de importância e se reforçam mutuamente.

Langdon (1992) explora em seu texto, entre outras coisas, a relação entre o universal e o cultural, entre o individual e o comunitário. Ela faz isso através das relações entre os fosfenos (desenhos geométricos que surgem durante as visões sob efeito da ayahuasca) e padrões artísticos utilizados na cultura material Siona. Pois bem, Langdon vai colocar os fosfenos do lado dos universais nas visões, enquanto os conteúdos mais ‘concretos’ – pessoas, lugares – da mesma são bastante individuais e subconscientes. Da mesma forma entre os Siona há algo como a busca de uma viagem comum durante o ritual de ingestão do yagé. Isto se dá através de uma categorização dos fosfenos e sua reprodução artística, visando fornecer uma linguagem culturalmente padronizada para expressão da experiência individual e mesmo uma forma de influenciar esta vivência.

Me questiono mesmo se os desenhos são os fosfenos. Langdon (1992) diz que os fosfenos são imagens geométricas resultantes dos impulsos nervosos na estrutura do olho, que estariam presentes nos estágios iniciais das visões, e que num ponto mais avançado da experiência dariam lugar às visões propriamente ditas, onde surgiriam lugares, pessoas. Na verdade não há necessariamente a exclusão dos fosfenos para a aparição das visões propriamente ditas, ambos podem ocorrer de forma simultânea, mas seriam elementos distintos. O que quero por em dúvida aqui é a relação entre os desenhos indígenas e os fosfenos, ou se eles não poderiam ser parte já dos ‘estágios mais avançados das visões’.

Se assim for, o que teríamos então seria não mais significados e manipulações culturais de um elemento que em primeira instância seria universal, com origem fisiológica. Este é o ponto de apoio tanto de Langdon quanto de Lagrou, um jogo entre cultura e natureza, na possibilidade de influenciar culturalmente as imagens obtidas nas visões e dar significados a elas. Lagrou dá um resultado interessante para esta contenda ao dizer que trata-se na verdade de um processo interativo, de indistinção entre cultura e natureza.

Tenho poucos dados para realmente afirmar categoricamente algo, mas desejo formular algumas hipóteses que podem ser melhor exploradas por pesquisas futuras. O ponto onde quero chegar é que se os desenhos que experimentei não são os fosfenos, o que seriam? Poderíamos ter

então uma forma de interação entre processos fisiológicos e culturais muito mais intensos, atingindo os estágios mais avançados dos processos psiquedélicos. Poderíamos ter uma forma de imagem gerada por grupos indígenas que seria a experiência visionária por excelência entre povos sul-americanos que utilizam ayahuasca, uma marca registrada deles.

Em diversos povos os desenhos são representações dos espíritos, e o que senti naquela noite era isso. Já havia visto fosfenos em outras ocasiões bebendo ayahuasca, e que aquilo definitivamente não eram fosfenos, eram mais intensos, mais reais e mais do significar algo, *eram* algo¹².

A partir destas observações queria traçar alguns comentários. Ambas as autoras citadas acima falam da importância da música em todo processo alucinatório. Ambas relatam que os xamãs cantam o que vêm durante os transes induzidos pela bebida. Certamente estas canções ‘orientam’ o que os demais participantes vêm. E no caso de alguém não entender o se está sendo cantado? Este era o meu caso. Em todos estes anos que bebo ayahuasca jamais experimentei algo similar ao que vivi naquela noite. Estou acostumado com a presença dos fosfenos e com seu posterior desaparecimento para que outras visões ‘mais concretas’, inclusive pessoas e lugares, surjam em minha mente. Mas ali algo novo ocorreu. Os desenhos *eram os espíritos*, os seres que surgem e desaparecem durante as visões. Os bichos estavam ligados aos desenhos e a voz da dona Joana, principalmente à voz. Quando ela cantava, eles surgiam, quando ela parava, desapareciam.

Isso me faz pensar muito mais na importância do *som* emitido do que nas palavras em si. Ainda que ouvir a descrição de algo induza as visões com este algo, muito do que é cantado, seja por índios, seja por ayahuasqueiros colombianos (Taussig, 1987) é ininteligível para sua platéia. Assim, onde jaz a cultura, nas palavras ou nos sons, a que nível de consciência ela se localiza? E se está focada principalmente num nível mais inconsciente, qual a possibilidade de acesso por alguém que não pertence aquele meio? Não havia lido nada sobre os Manchineri antes, apenas conversado um pouco com o Élder, nem mesmo o livro do Gow eu havia tido acesso ainda. Tive muito pouca penetração no meio deles para dizer que havia captado algo realmente de sua cultura que não fosse comum a outros índios ou seringueiros. Da mesma forma não havia visto nenhum

12 William Torres (2000), trabalhando com a perspectiva de diversos povos da Amazônia colombiana dá uma ênfase especial nesta apreensão da experiência vivida durante a ingestão de Yagé como algo real e não representativo de outra coisa. O que se vê é a realidade e não uma representação dela.

desenho entre eles, seja pintado no corpo, seja em cultura material (ainda que já conhecesse o ‘estilo indígena’ na literatura de outros povos)¹³.

Surge outra questão aqui, que infelizmente também creio ser incapaz de responder neste momento: o quanto os sons foram responsáveis por minha introdução ao meio cultural Manchineri? E se assim foi questiono o antigo paradigma que estabelece o quanto o universo cultural do observado é inacessível para o observador, e abraço as colocações de Young & Goulet (1994) e Stoler (1989) quando dizem que se pode sim ter acesso ao mundo cultural do outro e até mesmo viver este mundo, principalmente através de experiências como a que tive.

Posso exemplificar isto com o relato de outra oportunidade que tive de beber ayahuasca com um Manchineri. Foi com Lauro, no seringal São Francisco. Ele cozinhou um bom tanto de cipó com algumas folhas que fomos buscar ali mesmo perto da casa dele. O cipó era diferente do que bebi na Extrema, menos quantidade, mais fino e com uma cor tendendo para o branco. O final do cozimento rendeu algo em torno de dois litros. Bebemos, e dali a uma hora bebemos outra dose, sem que seu efeito se pronunciasse com nitidez. Só depois da terceira dose é que pode sentir alguma coisa. Fiquei enjoado e vi realmente que daquele ponto não passaria, que não adiantava beber mais. Mas o mais interessante foi o desenrolar do ritual. Seu Lauro trouxe um rádio e algumas fitas para ouvirmos. Tocou de tudo, o filho dele, Raimundo, estava no comando, seguindo as ordens no Nilo, um primo que também bebia conosco e era discípulo do Lauro. A ênfase foi forró, de pé de serra e sertanejo clássico, além de Leandro e Leonardo, Sula Miranda, e outras coisas que não conheço. Ouvimos também uma fita gravada por Mestre Fernando, da União do Vegetal de Brasília, onde tinha uns versos sobre como agir dentro da UDV, como se dava o desenrolar da vida espiritual dentro desta religião. Para encerrar teve um Raul Seixas.

Neste contexto não tive grandes visões, fofos ou seja lá o que for. O efeito do chá foi limitado, assim como a atuação do Lauro. O tempo todo ele manteve uma atitude reservada, de segredo, em relação ao que ele sabia sobre as ‘artes xamânicas’ Manchineri. Ele se dizia o grande curador sobrevivente entre seu povo, se auto-denominando Karrunhotí. Sua recusa de cantar pode ser vista como mais uma forma de manter estes segredos ao mesmo tempo que elevava seu status

¹³ Uma colocação para reforçar o questionamento, que apesar de ter ocorrido em outro contexto pode vir a calhar. Numa das vezes que estive em Rio Branco participei de uma seção de ayahuasca no Colégio Agrícola, onde estava ocorrendo um curso da CPI para professores indígenas. Beberam vários índios (Kaxinawa, Kulina, Katukina, Yaminawa – que eu me recorde) e pessoas de fora. Um destes visitantes, bastante acostumado à ingestão de ayahuasca, disse que pela primeira vez na vida via aqueles desenhos e que lhe pareceu que eles estavam muito ligados ao que os índios estavam cantando.

ante meus olhos de visitante um tanto ilustre. Lauro estava sofrendo com uma baixa popularidade, diziam na vila de Assis Brasil que ele já não tinha tanto poder assim, e ele via no meu interesse nele uma chance de provar o contrário. Assim, antes que dizer que sua sessão de ayahuasca não ‘teve efeito’, posso mesmo dizer que ele usou isso ao seu favor, dizendo que ele mostrou apenas o que eu podia ver.

A História Além da História

A relação entre mitos e história é um dos pontos focais da atenção de etnólogos desde longa data. Em Lévi-Strauss este estudo atinge um marco, principalmente através de sua noção de sociedades quentes e frias. Tal divisão gerou e gera até hoje bastante polêmicas e discussões. Mas basicamente existiriam dois focos de trabalho, os que defendem esta divisão, principalmente levando em consideração que Lévi-Strauss não pretendia categorizar os povos em com ou sem história, mas sim perceber como grupos sociais distintos lidam com a questão do tempo e dos acontecimentos ao longo deste. Ou os que de alguma forma produzem críticas à esta divisão. Tassinari (1998) faz uma revisão bastante interessante desta duas linhas de trabalho e conclui que no final das contas os críticos não conseguem ir além de Lévi-Strauss e sua metodologia de trabalho com mitos.

Mas o que importa para este texto é que a muito na antropologia já se conhece e se pensa sobre a ligação entre mitos e história, mas principalmente o quanto esta ligação surge dentro de um contexto etnográfico: na medida em que se produz um conhecimento mais refinado de um grupo, mais claro se torna a ligação entre ambos (mitos e história), mas o mais importante é que se torna mais aparente o modo através do qual tal grupo lida com a questão do tempo, da memória, dos eventos dentro do tempo.

Meu ponto de partida aqui é Taussig (1987) como justificativa para expor os mitos, histórias mitificadas (e porque não, também, mitos historicados?) Manchineri como um quadro imaginário do real. Este autor diversas vezes no decorrer de seu livro lida com a fronteira realidade / ficção. Histórias, aparentemente reais, estão embasadas em fatos, por vezes não tão reais ou ainda excessivamente reais, utilizando suas palavras. Ficção gera realidade. Realidade gera ficção. A interpretação é o foco principal de atenção dele e o ponto central de sua argumentação: quem vê, vê o que quer ou o que pode e fala a partir deste ponto de vista.

Muito útil contudo para o desenrolar deste capítulo é a concepção de verdade que ele se utiliza: “*um apelo a imaginação despertada pelas impressões sensíveis evocadas pelo contador da história*” (Taussig, 1987:75). Fundem-se mundos reais, imaginário, míticos, para formar um arcabouço interpretativo por onde o indivíduo circula no seu dia-a-dia, de onde são retiradas forças e justificativas para ações mais diversas. Onde acontecimentos ganham cor e tornam-se

tangíveis não mais para um universo fictício, mas para a vida compreendida como um fenômeno dotado de inumeráveis dimensões.

Há aqui uma confusão, ou ainda uma com-fusão de termos: mito, história (um quase-sinônimo de mito) e história (o desenrolar de eventos no tempo). Ainda que separar estes três termos seja analiticamente útil, a mistura deles pode resultar num exercício de onde sairão bons resultados. Retomando o mundo n-dimensional gerado pelas interpretações de Taussig linhas acima, desembocamos em Jonathan Hill. Ao repensar as ligações entre história (no segundo sentido exposto acima, bem entendido) e mitos (e ainda histórias...), ele ressalta que “*Ainda que formulações orais e não-verbais não possam ser literalmente lidas como acontecimentos diretos do processo histórico, eles podem mostrar como as sociedades indígenas têm experienciado a história e seus avanços, demonstrando com isso seus esforços para retirar um sentido do processo histórico, complexo e contraditório*” (Hill, 1988:3).

Tassinari (1998) apresenta uma proposta de Lux Vidal em relação à dicotomia entre os termos história e mito onde se pode lidar de forma mais completa com esta divisão. Vidal vai utilizar as diferentes categorias de tempo definidas pelos demais povos da região do Oiapoque para contornar toda esta situação. Assim teríamos “*o tempo mítico (“antigamente” ou “naquela época”) refere-se a “um evento passado mas que continua presente como paradigma”. O tempo do outro mundo (“l’autre temps”, “outro tempo”, “outro mundo”) “é de uma natureza diferente, trata-se de um outro registro (...), um tempo outro daquele vivido pelos humanos, aqui”. O tempo pré-datado, “como chamo a estratégia que permite incorporar ao conhecimento indígena, e automaticamente, o novo. (...) Tudo já existia neste tempo precisando apenas ser revelado e aparecer concretamente”. O tempo linear/cíclico, “orientando as atividades sazonais (calendário ecossistêmico) e o calendário das festividades indígenas e cristãs. É também o tempo com fases históricas, marcado por eventos e uma trajetória peculiar a cada povo”*” (Vidal, 1997:25-26 *apud* Tassinari, 1998. Grifos de Tassinari). Esta seria uma divisão analítica e na verdade não haveria uma fronteira formal entre elas, estariam muito mais para um contínuo onde história se transforma e mito e este explica acontecimentos atuais.

Baseado na etnografia realizada em uma região mais próxima a dos Manchineri, Gow (1991:62) procede à seguinte divisão dos tempos: primeiro o “*tiempo de los ancianos*”, o tempo onde ainda não havia o branco na região, o início dos seus relatos; a seguir teríamos o “*tiempo del caucho*”, quando há a presença da escravidão para os patrões da borracha; o terceiro momento

é o “*tempo de la hacienda*”, troca-se de atividade, mas não de situação enquanto escravos; por último teríamos “*estes tiempos*”, o hoje, quando se está livre da escravidão. Se compararmos esta divisão com a que faz Vidal linhas acima percebemos um caráter mais concreto, mais preocupado com o tempo enquanto uma coisa não-simbólica. Vidal deixa margem para que se perceba o quanto de imaginação pode haver na percepção do tempo, enquanto Gow localiza seus esforços analíticos em uma direção diversa a meu crer. Outro detalhe é que talvez não se possa falar de tempo do caucho e depois o das fazendas. Acredito que a divisão temporal seja distinta para os Manchineri, estando ambos os tempos (o do caucho e das fazendas) dentro de um só.

Sua saída para este impasse ‘prático’ emerge quando ele (Gow) coloca os mitos como relatos de um tempo onde não se viveu. Mais do que dar evidência a um possível fundo de verdade (e aqui retorno a Taussig), o que importa nos mitos é que eles contam, eles portam informações sobre estes tempos remotos, estejam eles localizados entre os antigos, na época da borracha ou algum outro tempo, o que se releva é o fato de não se ter convivido com quem aparece no conto no momento em que os fatos narrados aconteceram.

Calavia (1995) de certa forma dá continuidade a este pensamento quando coloca o mito não como um reflexo fiel da história, mas como um campo onde protagonistas diversos e relações sociais se tocam construindo um relato histórico *significativo*.

Um relato histórico significativo. Significativo pode ser entendido de duas formas distintas. Determinado relato significativo pode ao mesmo tempo ser algo que confere significados ou algo importante, considerável. Tratando por analogia teríamos então nesta palavra dois momentos distintos: um com qualidades de um verbo, um ato e outro com um caráter adjetivo, uma qualidade. Ao se comportar como um verbo, ser significativo assume uma extensão temporal ao passado, retrocede no tempo e confere(m) *significad*o(s) a este passado localizado na memória (e não nos mitos).

Contudo, ao se portar como um adjetivo a temporalidade se estende então ao futuro. Os mitos se tornam portadores de informação. Acompanhando a definição de adjetivo encontramos: “*espécie de palavra que serve para caracterizar os seres ou objetos nomeados pelo substantivos, indicando-lhes uma qualidade, o modo de ser, o aspecto ou o estado* (Cunha, 1976:251).

Na verdade o relato histórico encontrado no interior dos mitos lida com ambos os aspectos desta palavra, caracteres estruturais e intencionais se misturam e reforçam, verbo e adjetivo conferem nexos às frases, se fundem e giram em torno da palavra *significativo*. Retomando

Calavia, ele, o mito, é tanto “(...) *estrutural, porque longe de ser uma fabulação livre, depende sempre de noções e de critérios herdados, dos quais deve dar conta*”. Herda os critérios deste passado que ele depois vai significar ao mesmo tempo que assume um aspecto qualitativo, “(...) *intencional, porque se trata sem dúvida de uma ciência aplicada, que determina em boa parte a política interétnica*”. Ao se saber como este outro é, se comporta, saberemos antecipadamente que atitudes ter em relação a ele. Estabelece-se o palco de atuação onde o outro será encontrado. Da mesma forma, transmite-se o conhecimento de como deve se dar este encontro com o outro.

Este é um *locus* interessante para se perceber a atuação dos mitos. Gow (1993) já fala disso em relação aos Piro e os povos Pano ao seu redor, em especial os Jaminawa e Amahuaca, do quanto a intensa e prolongada relação entre eles resultou num universo simbólico complexo que se manifesta (também) nas narrativas, numa espécie de etno-etnologia. Em Siskind (1973) e diversos outros trabalhos podemos encontrar este tipo de semelhança.

Outro aspecto interessante é a capacidade não só de coletar e formalizar as informações sobre estes outros povos, mas também de propiciar um movimento de troca destas informações. Conversando com Dona Valquíria, ela me narrou o mito do canibal, relatado adiante, onde um sujeito, faminto por carne humana, devora as esposas, e na falta delas come a si mesmo. Ao ouvir isto contei para ela que já o havia escutado (na verdade lido) um igual por parte dos Jaminawas (cf. Calavia 1995, M23, apêndice). Ao que ela me respondeu que isso era muito comum, que os povos *trocavam mitos entre si*! Ou seja, as histórias migram, se completam e se transformam e mais que isso, informam.

Neste jogo de palavras vale dizer que não participei de ‘momentos de contar histórias’ como os que a literatura ameríndia clássica descreve. Muitas vezes, dado o caráter excepcional de meu campo, os mitos me eram contatos ‘por atacado’, visando me fornecer todo tipo de material útil que eles soubessem que eu estava procurando. E procurei um bocado por mitos.

Mas isto ao invés de contradizer minha argumentação parágrafos acima, torna-a mais viva, na medida em que estas ocasiões improvisadas e pouco ‘ortodoxas’ na visão antropológica mais comum, tornaram-se os próprios ‘momentos de contar histórias’, na medida em que toda família e pessoa presentes se juntavam a volta do contador para ouvir o que muitas vezes (segundo quem me contava, em diversas ocasiões diferentes) era inédito entre eles. O que me parece então era que estas ‘contações de causos’ não era mais habitual entre os Manchineri. Contudo, não sei a profundidade desta afirmação.

Pude ver então olhinhos brilhando, ouvidos atentos e expressões diversas. Pude também perceber algum sentimento de embaraço ao me contar as histórias. Mas ainda assim elas eram vivas e verdadeiras para quem as contava, estavam lá, na cabeça deles, em suas memórias, em suas vidas!

Em outros momentos ouvi, agora num contexto diferente, o que chamo aqui de histórias mitificadas. Personagens reais ocupam um reino onde fantasia e realidade se misturam, bem dentro dos postulados de Taussig acima. Estas narrativas envolvem principalmente o Ananias e sua capacidade de se tornar cobra. De sua filha, esposa e filho ouvi relatos sobre ele que muito têm a dizer sobre a história Manchineri.

Para finalizar, é sempre bom lembrar que estamos lidando com um conjunto de símbolos acima de tudo. Portanto creio que seria bom ter em mente os seguintes referentes em relação aos símbolos em si mesmo. Raymond Firth (1973) faz uma coletânea de definições de símbolos. Dentre elas destaco a de Arnold Hauser, que coloca o símbolo como uma entidade indivisível, responsável pela fusão de idéias e imagens, com a possibilidade de ser interpretado de muitos modos, aparentemente de forma infinita, sendo esta a principal característica do símbolo. Por ser uma forma dinâmica de pensamento, coloca as idéias em movimento e as mantém neste movimento. O símbolo é passível de interpretação, mas não de solução. E continuando esta linha de pensamento, Firth termina com considerações de Gershom Scholem, um renomado cabalista, de que o “*símbolo é uma representação expressiva de algo que em si mesmo está além da esfera da expressão e comunicação, uma realidade escondida e inexpressível*” (apud Firth, 1973:73).

Sua própria definição de símbolo diz respeito a um sinal (aqui ele define sinal como uma categoria geral, que pode ser subdividida em diferentes tipos de acordo com a ênfase em diferentes critérios) com uma “*complexa série de associações, em geral de caráter emocional, e difícil de descrever (alguns podem dizer, impossível) em termos outros que representações parciais*” (Firth, 1973:75). Para ele, o símbolo é um meio de nos induzir à abstrações de valores instrumentais expressivos, comunicativos, de conhecimento e de controle.

Nesta série de definições expostas por Firth podemos ver as bases para a idéia da multivocalidade expressa por Turner, que além disso chama aos símbolos “*blocos básicos da construção, moléculas do ritual*” (Turner, 1974:29). Neste mesmo texto ele define símbolo e suas relações não somente como “*um conjunto de classificações cognoscitivas para estabelecer a ordem no universo* – se referindo aqui à Lévi-Strauss – mas também *dispositivos evocadores para*

despertar, canalizar e domesticar emoções poderosas...Estão também imbuídos de motivação e têm um aspecto volitivo” (Turner, 1974:60).

Geertz (1989) segue este pensamento e define símbolo como “...qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção (...) o ‘significado’ do símbolo (...) [são] formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamento, saudades ou crenças.” (Geertz, 1989:105).

Não desejo com isso caminhar na direção de uma interpretação massificante dos mitos relatados a seguir. Isso por si só retiraria os mitos de seus papéis de atores principais para conferir-lhes a oportunidade de fazerem uma ponta numa discussão teórica que vai além das possibilidades e capacidades desta dissertação. O que cito acima como definições de símbolos se aplicam aos mitos, na verdade ambos poderiam ser facilmente confundidos nestas definições. Levi-Strauss (1990:182) vai sintetizar toda esta relação ao dizer a Didier Eribon que o mito “*propõe um quadro de mensagens cifradas, somente definíveis através de suas regras de construção. Esse quadro permite decifrar um sentido, não do mito em si, mas de todo resto: imagens do mundo, da sociedade, da história, escondidas no limiar da consciência, como as interrogações que os homens fazem a seu respeito*” (grifos meus).

Este é o ponto que quero tocar, e espero que não o tenha perdido de vista, a relação entre eles (os mitos) e a história dos Manchineri. Uso toda esta argumentação simbólica como uma justificativa à uma monovocalidade minha que em nada elimina as possibilidades diversas de outras interpretações, funções e estruturas.

Antes de proceder aos mitos em si, devo esclarecer a divisão que utilizei dos “Tempos”. O primeiro, ‘Tempo antes do Tempo’, não sugere um passado fixo, a partir do qual inicia-se a história. Não identifiquei este marco como Gow o faz entre os Piro, quando fala que a história inicia-se com o parentesco, com a união de povos diferentes oriunda da penetração do branco na região.

O Tempo antes do Tempo sugere algo próximo ao tempo mítico proposto por Vidal linhas acima. Eventos que ocorreram no passado que marcam o presente, servem como referência ao modo como se vivia antigamente, uma maneira de realçar o como se vive hoje. Percebe-se nos relatos a entrada dos novos hábitos, percebe-se a capacidade de mudança de hábitos. Ele atua

como um verbo, um ato, que como disse linhas acima, faz a ponte entre passado e memória, via significação.

A seguir lido com 'Mundos dentro do Mundo'. Universos paralelos se encontram: outros povos, outros seres, outras relações. A imaginação, que deve ser tratada aqui um tanto afastada da forte conotação que recebe entre nós de irrealidade, está mais do que nunca presente e afirma que o lugar onde se vive é permeado de planos que se confundem, se entrelaçam, se afastam, mas que de forma alguma se separam. Eu e o outro somos um jogo de relações, onde as diferenças são mais marcadas na medida em que se percebe que este outro está em outro mundo, mas um mundo que se comunica com o meu.

Alondra Oubré (1997) vai dizer que esta relação eu – tu, ou ainda a percepção desta relação, entre os hominídeos ancestrais foi o início do desenvolvimento da consciência. Ainda que eu não vá tratar aqui de questões evolutivas, esta colocação é válida na medida em que tal autora localiza os fenômenos de caráter místico como um dos palcos principais para que esta relação (eu—tu) e conseqüentemente o desenvolvimento da consciência do ser humano para o ponto que está hoje. Então a ayahuasca, as iniciações à caça, a penetração em universos não-humanos assumindo perspectivas outras que não a nossa, assumindo a visão do outro do mundo, tornam-se o centro das atenções do conjunto de mitos englobados dentro do tópico que denomino 'Mundos dentro do Mundo'. Este é o tempo do outro mundo de Vidal, e ainda o tempo dos antigos de Gow, é o momento em que os mitos expandem a consciência em direção à universos que dentro de uma percepção mais imediata poder-se-ia considerar menos concreto, mais abstrato, mas que pode estar na base da consciência que percebe a concretude do mundo físico.

O 'Confronto de Mundos' não apresentaria num primeiro momento uma divisão marcada com o Tempo anterior, senão pelo caráter de que aqui não se convive mais em paz, mas descobre-se no outro um inimigo em potencial, ainda que se conviva de perto com ele. A onça assume o papel deste outro. Overing (1995) já sugere que esta imagem do outro como algo exótico, agressivo, monstruoso (eu poderia dizer em um outro termo, aberrante) é também um ponto de referência, alguém que pode ser incluído em uma esfera privilegiada, com um ser privilegiado.

Ao final surge um paradoxo. Em 'O Grande Ananias Batista', falo de um personagem que viveu com quem me contou suas histórias: filhos, esposa. Aqui pode-se perceber uma fusão do 'tempo do outro mundo' com o 'tempo mítico' e os tempos do caucho, da fazenda e chega-se no limiar dos tempos de hoje. Pode-se perceber então um processo talvez do nascimento de mitos,

ou ainda, da mitificação de um personagem, encaixando-o dentro de uma ‘estrutura mítica’ pré-existente. Este seria um trabalho bastante interessante a ser desenvolvido, partir para uma coletânea mais significativa de mitos Manchineri (e mesmo de outros grupos ao redor, como os Jaminawa seus vizinhos) e verificar o quanto o Ananias se encaixa dentro deles.

Mas o paradoxo, principalmente aos olhos de Gow, fica por conta do fato de se ter vivido com o ator principal dos eventos narrados. Deixa-se de usar termos como *antigamente*, *outros índios*, *um cara*, para se tocar na carne de quem participa do que é narrado. Este é um momento bastante rico para se perceber os outros Tempos se entrelaçando, se reforçando.

○ Tempo Antes do Tempo

Aqui o verbo. O passado ganha contornos de um tempo ideal, mas também de trabalho e descoberta, e acima de tudo de transformações. Como começa dona Valquíria, o *de primeiro* que ela se utiliza já coloca a idéia de movimento no tempo. Antes era de um jeito, agora fazemos de outro, mas só porque houve o antes que hoje sabemos desta forma. Este seria o tempo dos antigos de Gow (1991).

“Aí antigamente a gente comia a comida crua, a gente não tinha como arrumar fogo. Aí apareceu um periquito que quando ele foi saindo do toco, voando do toco, o toco que ela tava pegou fogo. Aí foi quando os antigo conseguiram colher o fogo. E aí não soltavam, passava os dias e eles ficavam cuidando do fogo. Quando a pessoa ia viajar, forrava com uma folha que era pra quando chover não apagar. Aí levava pra certos cantos. Às vezes quando apagava o fogo voltava pra trás procurava quem tinha um fogo até que eles conseguiam o fogo novamente de volta” (Valquíria).

O momento inicial das narrativas provavelmente é o anterior à união dos povos. Grupos distintos caminhando pela mata, pelo rios, com pleno conhecimento de onde estavam seus outros parentes e afins. Muito similar à história de dona Celestina, de dona Maria Paula, da maloca. Os grupos viajavam constantemente, mas possuíam um ponto fixo, um local de retorno. A mobilidade ‘natural’ dos Manchineri está embutida neste relato.

“...de primeiro nós andava nu. De primeiro uma pessoa, uma velha que sabia trabalhar em tecido de algodão, tentou fazer um tecido, tipo uma roupinha, fazia uma sainha pra gente vestir. Aí as pessoas que sabia fazer uma calça pra homem fazia, na nossa língua koshoma, que batia no meio da canela, as pessoas, a família que sabia fazer este vestuário, a pessoa que não sabia fazer este vestuário se forrava com a folha da sororoca. E tinha pessoa que num sabia fazer, tirava caucho, fazia tipo uma forma pra secar e depois vestia uma calça de borracha. Fazia também calça da casca, batia ela e fazia a calça. Isso era nosso vestuário” (Dona Valquíria)¹:

Seguindo os comentários de Gow, neste tempo se estava mais próximo do selvagem, dos bichos, não se era civilizado. Não se trabalhava algodão da forma correta, e quando se conseguiu, foram confeccionadas ‘sainhas’. Há uma mistura de hábitos que se assimila, antes que um povo homogêneo, a uma junção de povos diferentes, em ‘estados’ de ‘desenvolvimento’ distintos dentro de um mesmo espaço de convívio, o que muito se assemelha ao ponto onde os Yineri foram reunidos. Mas note-se a importância de se estar vestido, de não se andar nu, como no caso de quem não sabia como cobrir suas partes íntimas com produtos manufaturados e assim apelava para folhas, numa moda adâmica.

“Os índios não tinham fogo, tinham assim, eles faziam fogo através da pedra. Colocava a bucha entre a pedra e a bucha de taboca, eles batia a pedra com pedra, dava aquela faísca, incendiava a bucha e era assim que eles faziam o fogo. Eles só comiam assado, moqueado. A bucha era rapada com presa de bicho. Pra eles fazer o roçado era quase a mesma coisa. Era só marcar o roçado. Naquele tempo tinha o Pai do Fogo que vinha fazer a queimada, queimava só onde eles tinham marcado. Eles só tinham que quebrar a mata. Quando eles terminavam eles começavam a buzinar chamando, começava a chamar a chama de fogo, vinha aquela chama de fogo. Na gíria chama o pai do fogo de

¹ Esta história – assim como a anterior -- foi gravada originalmente em Manchineri, sendo traduzida por seu filho Genivaldo.

Tchituasitu. Quando ele chegava aquele roçado queimava como fosse um roçado brocado e derrubado, queimava e num ficava pau de jeito nenhum. Mas sempre aparece às vezes uma pessoa gaiata. Aquele homem viu e disse ‘rapaz, ele faz isso eu vou fazer também’. Mas os outros disseram ‘rapaz, mas você vai fazer isso?’ ‘Vou fazer! Num tá vendo, ele fica lá em cima ele fica lá buzinando e chama e o roçado bam! Ele num se queima, num acontece nada com ele, eu vou fazer. Você me coloca lá em cima e eu vou fazer do mesmo jeito’. Mas isso já era com muito tempo, disse que ele pensava que ia fazer mesmo. Disse que os outros disseram ‘mas rapaz você num faz isso que você vai terminar queimado’. Disse que ele disse ‘mas eu já vi, ele faz!’ Disse que disseram ‘então tá bom’. Disse o velho marcou roçado, e aí quando chegou o dia ele disse ‘bom agora, tem um toco você vai lá em cima e fica lá, aí vamos fazer essa chamada’. Aí disse que foi o dia o cara começou a chamar. Disse que quando chegou a chama de fogo, quando o fogo assolerou, ele tava lá em cima gritando do mesmo jeito, disse que ele mesmo dava aquele grito, ele dava aquele grito, aí disse que a chama de fogo açoitava, quanto mais ele gritava, mais o fogo chegava bonito. Aí disse que quando chegou o ponto que ele onde ele tava disse o fogo assoleirou mesmo, acabou com o homem acabou com tudo. Aí pronto, disse que aquele pai do fogo disse assim ‘bom em vista disso, eu agora fiquei com vergonha, fiquei envergonhado, agora vamos acabar com isso, eu mesmo num venho mais, agora se você quiserem roçado vocês vão trabalhar, vão brocar e derrubar e botar fogo, eu mesmo não vou mais favorecer vocês’. Aí pronto, acabou-se e até hoje se a pessoa quiser a pessoa broca e derruba, mas antes era através da natureza isso. Essa história foi acontecida mesmo” (Raimundo²).

Após o período de ‘fogos ocasionais’, passa-se a dominar uma técnica que o possa produzir livremente, ainda que, ao iniciar o mito seguinte seu Raimundo comece por dizer que primeiro eles não tinham o fogo, que eles faziam ele pelo atrito de pedras. Seria correto dizer que o branco *tinha* o fogo? Talvez. Tinha fósforos ao menos, um método muito mais rápido de se

2 Contado direto em português.

obter resultados. Outro detalhe interessante é o do aprendizado da queima com um elemento externo aos Manchineri. Tchituasitu é o Pai do Fogo, alguém que surge quando chamado para efetuar a queima e que num momento posterior abandona seus pupilos à própria sorte. Além disso deixa-se de vagar pela mata sem rumo certo, há o início de um estabelecimento mais fixo, menos sedentário, pois é o início da agricultura. Uma imagem interessante que pode ser reproduzida no padrão que primeiro auxilia e depois, com o término da exploração da borracha, vai embora, deixando os índios sozinhos.

E estando sozinhos, não mais com quem limpasse o roçado, termina também o fornecimento de comida. Não há mais quem dê os alimentos prontos, há a necessidade de se limpar o roçado, plantar, esperar, colher. Primeiro surge o diabo, com quem se briga muito até que se consiga derrotá-lo. Na verdade, tal derrota vem por um ensinamento do próprio diabo. E no coração do diabo nasce a banana, um elemento que exógeno na amazônia, onde havia somente o plátano. A banana é então descoberta e não cultivada. A imagem do estrangeiro, principalmente do branco continua forte neste relato. Retomo o capítulo 2 e as vozes de Raimundo e Genivaldo ao falarem do Moisés de Souza, ensinando os índios a plantarem, dando alimentos, amansando eles.

“Aí pra eles podrem comer banana, eles quase não achavam banana, eles mataram o diabo, Kamtu, e aí tocaram fogo. Primeiramente o cara passou um dia e uma noite brigando com o diabo. Ele encontrou o diabo, ele só vivia tentando o cara, todas as pessoas que iam caçar ele tomava, por exemplo uma nambú, até que apareceu um corajoso que resolveu brigar com ele. Aí meteu o pau pra cima, começou a bater, começou a bater, aí ele se virou num murmuru (uma palmeira cheia de espinhos), aí ele pegava o cabra devagarzinho, com o maior cuidado, tirava os espinhos, se virava em pau, ele derrubava, se virava em todo troço. Até que ele (o diabo) disse ‘rapaz você tá com vontade de me matar mesmo?’ E o cara respondeu ‘rapaz, eu tô aqui brigando contigo não é por outra coisa não, eu tô atrás de acabar com tua vida mesmo’. E o diabo ‘já que você quer me matar eu vou te ensinar como é que você acaba comigo. Antes de você me matar eu vou te explicar. Quando você me matar você me corta todo’. No coração dele disse que ia nascer banana, nos ovos ia nascer

batata, e outro tipo de batata, uma batata doce. Nas pernas macaxeira. Aí foi como descobriram, aí começaram a comer banana, daí pra frente’ (Valquíria).

Nos próximos mitos o que se vê é exatamente uma continuidade da situação acima. Uma anta, um *outro* bem ao estilo perspectivista (Viveiros de Castro, 1996), que ao dormir peida e *fala*, nomeia o milho. Surge a coisa mas também surge o nome da coisa, os elementos exógenos começam a aparecer e ser assimilados, mas também começam a ser nomeados a ganhar espaço dentro do sistema de classificação nativo. A anta ao ser espantada foge e então o milho desaparece do terreiro.

“Pra ele poder descobrir o milho de novo, foi ele rastejando uma anta. Ele rastejou uma anta e antes dele ver a anta ele escutou a anta peidando, falando milho no peido dela. Ele olhou do lado da anta e tinha uma parte de milho do lado dela. Ele encontrou o milho, fez um panelo e ia levando pra mulher dele. Aí quando ele foi chegando em casa, perto de casa, ele esqueceu como que era o nome do milho. Aí disse que tinha uns meninos de longe disse ‘lá vem o papai trazendo milho’. Aí ele se lembrou, é milho mesmo. Aí da outra vez, aí começou a espalhar, começaram a plantar no terreiro mesmo, não tinha roçado. Aí um cara disse ‘rapaz, va’mbora espantar essa anta!’ Aí chegaram e gritaram ‘ei anta, cê tá dormindo?’ E ela tava na mesma história, do peido dela falando milho. Aí deram um grito e a anta saiu correndo e quando voltaram no terreiro só tinha poeira, sumiu o milho todo” (Valquíria).

“No tempo da inocência, ou sei lá come é, como era, eles plantavam milho, os índios plantavam milho. O milho naquele tempo eles contam que tudo falava, eles conversava, mas isso eu não dou bem certeza. Ma disse que eles plantavam. Quando foi pra ele para de dá logo, por que disse que ele disse ‘quando você me plantar, você não olha pra trás, por que disse que ele ia plantando e aquela zoada vinha atrás,. Por que disse que o milho no que ia plantando e ia crescendo, nascendo e crescendo mesmo. Aí o homem quando ele tava plantando escutou aquela zoada, como se fosse vento, aí olhou pra trás

lá a palha do milho cortou a beira do olho e parou de crescer. Pronto, hoje o milho é três meses, hoje pra dar é três meses' (José Avelino).

Este tempo é comparado ao “*tempo da inocência*”, um tempo onde não se sabia como o milho existia, apenas se sabia que ele existia. Ao terem que cuidar da própria alimentação o que se vê é a descoberta do como realmente acontece com o milho. Outro caminho para se interpretar isso seria primeiro os índios trabalhando no roçado do patrão, onde colocavam a semente, para logo depois irem até o armazém e pegarem o milho, trazido de fora, já grande.

Este outro é visto também como alguém em quem não se pode confiar. Um canibal, alguém com quem se tenta fazer uma aliança, mas que é incapaz de dar algum tipo de retorno. Várias irmãs se casam com um homem, e somem uma a uma, devoradas pela sua insaciedade por carne, e mais que isso, por carne humana. Um mito que aparece entre os Pano de uma forma geral, com algumas variações (ver Calavia, 1995 e Gil, 1999). Na versão Manchineri mais um detalhe que o coloca num tempo mais próximo, talvez nos ‘tempos da fazenda’ de Gow, principalmente pelo aparecimento dos vestidos das irmãs jogados no toco da samaúma (que por si só já é um sinal de perigo, uma árvore com poderes maléficos segundo Calavia, 1995 e relato do Lauro), mas ‘encaixar’ no tempo estes relatos é mera conjectura. Outro sinal da ambigüidade deste ser mítico é o fato de que de seu corpo nascem tanto plantas cultiváveis quanto a taboca, repleta de espinhos.

“Essa é uma história assim como a do diabo, é de um cara que é assim como um canibal. Apareceu assim. Apareceu numa casa que tinha uma moça, logo assim que ele chegou assim ele pegou, ele pediu a moça e levou pra casa dele, assim num lugar distante. Chegou lá logo assim no outro dia foi caçar. Caçar ele matava todo troço. Chegou em casa ele mandou a mulher fazer todo esse bicho que ele trouxe. A mulher dele preparou, ele comeu, quando terminou de comer, ele matou a mulher e comeu. Quando foi na outra tarde ele foi apareceu na casa do cara chorando, que a mulher dele os bicho já tinham comido. Quando chegou em casa fez do mesmo jeito, foi caçar de novo, pegou todo bicho e levou pra casa. Chegou em casa, mandou a mulher dele preparar de novo todo bicho que ele tinha trazido, comeu tudinho, quando terminou matou

a mulher de novo, comeu a mulher, jogava tudo no toco de uma samaúma. Até a terceira moça que ele levou ele disse ‘olha, eu vou caçar mas não é pra tu ir pro lado daquela samaúma que lá tem bicho’. Quando ele foi caçar ela foi lá ver o que tinha lá. Chegou lá só tinha os vestidos das irmã. Aí ela disse ‘é ele mesmo que come minhas irmã!’ Aí quando ele tava se aproximando da hora de ele chegar ela pegou e subiu pra cumeeira da casa. Quando ela subiu com pouco tempo lá se vinha ele. Ele começou a gritar, gritar até que ela viu que ela não respondia mesmo, ele mesmo começou e tratar dos bichos. Comeu, comeu, comeu, comeu os bichos todinhos que ele trouxe. Aí viu que não tinha chegado ninguém, era um macetão de homem, cortou as batata da perna e assou e comeu. Aí viu que ainda podia ficar em pé ‘ah! ainda posso ficar em pé!’ Aí ele cortou a batata da coxa, comeu. Aí quando terminou de comer que não podia mais andar ela desceu. Pegou na mão de pilão e meteu na cabeça dele. Quando ela deu a primeira pancada ele disse ‘não acaba de me matar assim que eu vou te contar uma história, já que você quer me matar’. ‘Tá’. ‘Amanhã, com dois dias que você me matar você manda alguém vim tocar fogo em mim, aí na minha cinza com uma semana você vai lá olhar, o que nascer bonito vai ser banana e macaxeira que vai nascer e batata, aí você não corta, corta outra coisa, e vai nascer taboca’. Foi aí que a taboca apareceu’ (Valquíria).

A continuação deste mundo de facilidades. O fogo queimava o roçado sem trabalho de derrubar, matava-se o inimigo e dele brotava comida, os animais davam o alimento pronto para o consumo. Por fim, havia ajuda para carregar lenha. Uma situação paradisíaca! Mas ao mesmo tempo, a noção de que esta situação é passageira. O tempo continua sendo o dos patrões, quando os Manchineri por diversas vezes eram utilizados como caçadores e feitores de outros grupos. Auxiliado por uma colocação de Calavia (1995) que num dado momento fala dos ‘índios dos índios’, numa situação de semi-servidão, similar a que os Makú vivem em relação aos Tukano no alto rio Negro (Pedro Luz, comunicação pessoal), posso imaginar este ser de canelinhas finas, diferentes dos demais, servil às mulheres como algo deste tipo.

“As mulher, disse que tinha as mulher que carregava muito lenha, tirava muita lenha assim distante da casa. Aí disse que tinha essa pessoa que um dia apareceu e via o sacrificio das mulher carregando muita lenha num paneirão. Aí disse que ele falou pra elas que deixasse com ele. Elas só fazia partir lenha depois disso, elas só partia a lenha, colocava num paneirão e disse que essa pessoa que ia levar. Até onde chegar o ponto delas em casa de bota lenha. Disse que transformava numa pessoa com as canelinhas bem fininhas, mas disse que carregava um monte de lenha. Aí chegava em casa só fazia arriar um pouquinho o paneiro de lado. Aí as mulher ia tirar do paneiro, colocava no ponto. Aí lá ia ele de novo. Foi indo, foi indo, mas disse que tem muito gaiato no meio das mulheres. Aí disse que um dia uma mulher gaiata falou, falou que ela num tinha fê de uma pessoa com essas canelinas finas carregar uns enormes de paneiros. Aí ela viu ela fazendo pouco, aí pronto, num teve mais ajuda pra mulher, se a pessoa quiser a pessoa carrega. Antigamente tinha essas facilidades pros índios”
(Raimundo).

Mundos Dentro do Mundo

O uso da ayahuasca é bastante comum entre os Manchineri. Os ‘outros mundos’ estão entremeados dentro deste, sem que barreiras nítidas possam ser distinguidas. Se manifestam de acordo com o estado de consciência em que o indivíduo se encontra. Ainda que estas alterações não passem necessariamente pelo uso de substâncias inebriantes – o próprio fato de se estar caçando, dentro de um local diferente do terreiro, da aldeia, já é o suficiente para que se atinja este estado – o auge disto vem pelo uso da ayahuasca.

O primeiro mito revela como os espíritos que trabalham na força da ayahuasca se originaram. No capítulo 2 utilizei uma narrativa do mesmo Raimundo sobre o Caboclinho do Mato e de como os encantados surgiram. Pois bem, seguindo o raciocínio utilizado lá, o povo do cipó transformou-se em seres encantados, pois foram levados vivos par o céu.

A caiçuma parece então ter uma origem anterior à ayahuasca. Ao que é indicado no texto, ela era utilizada não somente em festas, mas também como um alterador de consciência para que fossem realizados trabalhos espirituais. Os Yawanawa (Gil, 1999) têm o hábito de rezar a

caičúma e utilizá-la em processos terapêuticos. O pajé é avisado por um espírito de seria levado embora, ele e o seu povo. Inicia-se então uma fase de preparação para que esta viagem seja empreendida. Caiçúma e orações se juntam para atingir o estado de consciência ideal para que o transporte seja efetuado. E o povo é levado através de um cabo (um cipó?) que desce do céu para que todos possam subir. O genro do pajé resolve caçar e acaba sendo deixado para trás.

Abrem-se duas opções de caminhos a serem seguidos: ou se abstêm do mundo da caça para que se possa ir ao céu, ou então se abre mão do céu para se penetrar no universo da caça. A iniciação à níveis mais elevados como xamã em geral torna o pajé um mal caçador, pois se pode conversar com os animais, se reconhece neles parentes, logo fica muito difícil matá-los.

“Isso era outros índios. Eles tinham um pajé, um índio que sabia das coisas, que trabalhava. Chegou um tempo que chegou um espírito dizendo que vinha uma pessoa que vinha levar ele. Ele mandou a família preparar muita caiçúma. Aí ele disse pra mulher dele que ia chagar o dia que vinha uma pessoa levar ele. Eles usavam aquilo, bebiam. Quando chagava o dia eles ficava bebendo caiçúma. Mais ele ficavam em louvor, ficavam louvando. Naqueles tempo os pajés ficavam sempre louvando a deus, fazendo as orações igualmente os brancos hoje fazem, e alcançam alguma coisa dos mandamentos de deus. Aí quando chegou o tempo vocês preparam muita caiçúma, que quando chegar o dia nós vamos beber ela. Ele tinha um genro, quando chegou o dia ele falou pra filha dele pra avisar o marido pra ele não sair de casa. O que aconteceu foi que o genro foi caçar, por que ele disse que depois do porre dá uma fome danada nas pessoas e ele tinha que caçar. Aí ele saiu. Aí a esposa disse: ‘papai falou que era bom você ficar aqui com a gente’. Disse que não fez caso e saiu pra mata pra caçar. Eles ficaram em casa e começaram a usar a caiçúma. Quando chegou a hora marcada que o espírito falou pra ele, ele chegou. Aí ele também vinha chegando da mata, ele já vinha chegando, já tinha matado umas imbiára, ele viu que o pessoal já tava todo reunido, já tinha tomado a caiçúma e já tinham feito a fila. Aí disse que vinha um cordão assim e o pessoal começou a se agarrar naquele cabo, quando ele chegou já tava agarrado o derradeiro naquela corda. Disse que ele viu aquilo, ficou um pouco assustado e correu. Aí

disse: ‘eu também vou’. Quando ele deu fê, o cordão se arrancou. As pessoas já iam subindo. Até hoje alguns pajés que sabem cantam quando estão trabalhando no cipó, porque esse pessoal foi assim em vida. Assim contam nossos avós’ (Raimundo Silva).

Assim surgiu o povo que trabalha no cipó, encantados que hoje quando chamados auxiliam o pajé em suas tarefas. A ayahuasca surge da seguinte forma. Um pajé encontra um ser na mata, o próprio cipó, que antes de se identificar como tal diz ser uma pessoa. Contudo ele não é uma presença masculina, mas sim feminina, tratado por *ela* durante a narrativa. “A” cipó conta ao pajé como deve proceder para prepará-la e com que deve misturá-la – as folhas ou tempero – para que o efeito fosse completo. Aqui aparece um outro método de aprendizado xamânico ao qual não ouvi referência no tempo que passei entre os Manchineri: o sonho. Sonhar é uma técnica bastante utilizada por diversos povos amazônicos no aprendizado do xamanismo (vide Langdon, 1999 para os Siona; Gil, 1999, para Yawanawa, entre outros tantos). E nesta narrativa há a sugestão de que em algum momento possa ser também entre os Manchineri. Novamente surge a questão da caça e o problema que isto representa para o pajé. Estava caçando, mas ao invés disso encontrou um vegetal que se comunica com ele. Retorna para casa não com alimento, mas com o cipó³.

“O cipó disse que surgiu, que ninguém conhecia o cipó. Ia passando um pajé., disse que andava caçando. Disse que ela falou com ele, que ela andava atrás de conhecer, que queria que ela também tivesse uma saída. Ele disse ‘como?’ Que ela era um tipo de pessoa, um tipo de mato, o cipó, que mostrava um monte de coisa, além do que o cara sabia. Ele disse ‘como?’ Ela disse ‘você chega em casa, você me leva agora, você me despedaça, cozinha, tem um tempero, tempero é muito fácil, o tempero eu vou te ensinar como é que é. Vou te ensinar primeiramente no sonho’. Aí o cabra sonhou, que jeito era ela era, viu, e o lugar, aí ele foi lá ela tava lá. Aí ele trouxe o tempero, aí ele cozinhou o cipó.

³ Segundo seu Lauro as árvores, em especial as maiores, possuem um poder muito grande a ser utilizado durante os rituais de cipó. Destaque-se o cumarú-ferro e a samaúma, esta inclusive pode ser direcionada para o mal e mesmo matar uma pessoa. Temos ainda a força das águas, da terra, do raio, do vento (também potencialmente perigosa).

Aí foi que ele descobriu o cipó. Daí pra frente seguiu a tradição do cipó. Foi ela falando com ele que ela fazia parte, muitas vezes de um bom exemplo, muitas vezes na mesma época um mau exemplo. Tem pessoa que usa o cipó com bom exemplo. Tem pessoa, tipo uma oração, num tem pessoa que segue uma oração com bom exemplo, tem pessoa que segue pra fazer coisa ruim. Essa é a história do cipô' (Genivaldo).

Creio que vale a pena realçar algumas semelhanças entre os dois mitos acima. A principal delas, que mais me saltou os olhos, foi a comparação do uso de substâncias inebriantes, no primeiro caso a caiçuma, e no segundo o próprio cipó, com orações, com atitudes religiosas brancas. A grade maioria dos Manchineri que conheci tinham sido batizados na Igreja Católica. Quando não também nas protestantes, pois por muitos anos o Jatobá abrigou uma missão evangélica. Disto emerge a conclusão um tanto óbvia da presença das práticas das religiões ocidentais, assimiladas pelos Manchineri e incorporadas nas suas narrativas. Isso se mistura à noção uma tão presente entre povos ameríndios, quando os mundos de outros seres estão em contato íntimo e mais, interpenetram o mundo humano. Espíritos e o próprio cipó se comunicam livremente com os pajés.

A seguir temos duas iniciações. Ambas conferidas por parentes-animais. No primeiro mito um ser ctônico transporta o humano para um outro universo, onde ele é preparado, transformado num caçador. Como contei no capítulo anterior, o período de iniciação dos jovens, seja para se tornarem bons caçadores, seja para se tornarem pajés, eram um processo gradual de aprendizagem que durava bastante tempo. O Lauro fala de algo em torno de um ano. Genivaldo outro tanto. E, principalmente no caso da formação dos grandes caçadores, era o avô que cuidava do neto. E estes itens se repetem: o sujeito panema permanece um ano em companhia de seu avô tatu.

O encontro dos dois se dá de forma casual, quando em uma caçada infrutífera, encontra o tatu, cavando. O homem agarra-se no rabo do tatu e é levado até o mundo subterrâneo dele, onde outras aves cantam de forma distinta da que ele está acostumado, era um mundo diferente enfim. Após um ano andando por este outro mundo – o que em um dado momento é dito claramente ao aprendiz – o tatu avisa ao homem que ele havia morrido, mas que agora havia acabado o tempo da viagem, que ele deveria retornar para sua família. Ao voltar contudo o homem agora vem

transformado, havia morrido e renascido. Apenas o pajé local o reconhece. A partir deste ponto o homem torna-se um bom caçador.

Os mitos sugerem ainda um período de afastamento do convívio social, algo que, ao que pude perceber, não ocorre atualmente, seja por falta de tempo, seja por falta de recursos. O neófito era afastado de seus parentes, de sua casa, e depois retornava transformado, a ponto de se tornar ‘irreconhecível’ para os seus, uma vez que ele não era mais o mesmo, havia morrido anteriormente e estava sujeito a morrer de novo caso revelasse o que se passou durante seu tempo no outro mundo. Um pacto de silêncio para que toda uma mística em torno da preparação pudesse ser mantida.

“Essa história é de um índio que era desprezado pelos outros. Ele caçava mas não conseguia matar nada. Então chegando o tempo pra ele, ele foi caçar até que encontrou um tatu canastra. Ele tava cavando e ele já vinha de volta da caçada. Aí ele pensou com ele mesmo: ‘quem sabe eu não vou me agarrar no rabo deste tatu pra ver se eu vou acompanhar ele’. Aí o tatu voltou pra jogar a terra pra fora do buraco. Aí ele agarrou no rabo do tatu, aí o tatu também num fez caso, aí ele saiu puxando ele chão adentro, aí quando chegou onde ele tava cavando ele se virou, se virou e perguntou o que era aquilo que ele tava fazendo. Aí ele respondeu pro tatu que ele tinha resolvido acompanhar ele. Então o tatu se virou e disse ‘você quer andar mais eu?’ Ele disse que queria. O tatu passou a mão no covão e mandou ele fechar os olhos e fez ele cheirar. Aí quando ele abriu os olhos na mente dele clareou tudo. Aí ele disse ‘aqui é meu caminho pra ir pro outro mundo. Aí era um caminho pra ele andar. Aonde eu vou, só eu conheço, outra pessoa não conhece. Aí ele saiu com ele, quando chegou no ponto que o tatu tava destinado a ir, aí ele achou tão importante lá que viu os bichos cantando, ele achou muito bonito mas ele achou diferente, diferente, por que até os cantos dos bichos era diferente. Então ele passou um ano mais ele andando. Quando chegou o tempo aí o tatu disse ‘olha meu neto, a tua família tá preocupada, sente saudade, pra eles você não existe mais, você já morreu, então eu vou te deixar. Aí quando chegou o dia ele foi e voltou mais ele, pelo mesmo caminho, para ele era um caminho, mas no caso era um

buraco. Aí quando ele chegou aonde ele tinha juntado com o tatu ele disse ‘é aqui, daqui você vai pra tua casa, mas quando chegar lá você num vai contar como foi que você passou durante esse tempo, durante o ano, se não você vai morrer’. Como aconteceu, quando ele chegou, ele chegou mesmo virado tatu-canastra. Quando foi o dia pra ele chegar tinha um pajé que disse pra família dele ‘olha, teu marido vai chegar, ele vai voltar, ele não tá morto, ele não morreu’. Quando chegou o dito dia ele chegou mesmo, mas ele vinha virado um tatu-canastra. Quando ele chegou e a mulher dele gritou e os meninos também, e diziam ‘olha lá vem o tatu!’ Aí os outros homens iam matar ele e o pajé que sabia de tudo disse pra não matar, que ele era o índio, que ele não era mais como quando ele saiu dali, que ele já vinha preparado. Ele chegou acabou a moleza, agora ele já não dava mais caçada perdida” (Raimundo).

No segundo caso contudo a iniciação foi precoce, o que ocasionou um ‘trauma’ no menino, que não mais desejava caçar. A caça de espera é muito utilizada pelos Manchineri. O homem sai de casa a tardinha, caminha até o ponto de espera, arma sua rede e simplesmente aguarda que os bichos cheguem. Em geral isto se dá sob árvores com frutos ou na beira de igarapés. O mito serve então de advertência a jovens inexperientes que desejam desenvolver este tipo de atividade antes do tempo certo, antes de dominarem o medo da mata, da escuridão, antes de estar preparado, como na primeira história.

“Um menino disse que era gente, mas num era gente não, era anta. Disse que ele foi pro mato. Aí um menino disse ‘eu vou pra mato mais tu, vai mata nambú, eu vou mais tu’. Aí disse que o menino besta coitado, saiu mais ele. Quando chegou mais ali na frente virou uma anta. Aí a anta andou a noite todinha e o menino sofrendo. Aí quando ele pegou chorar a anta disse ‘va’mbora, o dia tá claro! Num tá vendo o sol tá quente’. ‘Não, tá escuro, eu num tô vendo nada!’ ‘Bem que eu num queria que tu vinha mais eu. Eu ando só assim de noite, o dia tá claro!’ Aí disse que ele pegava só assim jabuti, disse ‘aí o jabuti aí no balseiro, vai buscar’ ‘aonde?’ ‘aí, num tá vendo aí não?’ ‘num tô vendo jabuti não’ ‘tá aí no balseiro menino!’ Disse que ele mesmo foi buscar.

‘Agora vai buscar cipó pra amarrar o jabuti’. ‘Aonde eu acho de noite?’ ‘Aí tem um, me dá o terçado’. Amarrou o jabuti. Era anta de noite que anda. Mais era gente quando chegava na casa dele. Chegava com porquinho, veado, jabuti. Quando chegava disse que botava ali pra mulher tratar, e ele ia deitar, passava o dia dormindo. Quando era seis horas aí disse ‘agora vou de novo’. Aí o menino disse ‘vou nada! Agora vou mais não!’ Aí disse que a mãe do menino disse ‘você num vai mais ele não?’ ‘Vou não, é de noite que ele anda’ Mas ele enxergava porque a vida dele é assim” (Dona Celestina).

Confronto de Mundos

Estamos aqui numa fronteira dos Tempos. É ainda o tempo mítico. Mas o tempo dos antigos caminha em direção ao tempo do caucho. São os antigos que vivem as situações de confronto, mas encontram um inimigo que vem de fora (e que curiosamente não existe mais hoje – as onças de bando não são mais vistas...) transformados em onças, em seres da floresta.

Esta seqüência de mitos foi a que mais me chamou a atenção. Primeiro porque todos foram contados por dona Valquíria. Segundo pela presença constante das onças E terceiro pela associação, óbvia, e feita pela própria informante, com os bolivianos e as perseguições sofridas pelos Manchineri causadas por soldados desta nacionalidade. Não apenas correrias, invasões e mortes, mas também raptos, essencialmente de mulheres jovens. Resistir foi inútil, e a única solução era correr pela mata, se deslocando dos locais de moradia na beira do rio e entrando para o ‘centro’.

É fato que pode até ter havido algum tipo de negociação entre Manchineris e invasores neste momento históricos, mas no final das contas eram os índios que saíam perdendo, seja os parentes, as plantações ou as moradias. E quem morava muito tempo com estes povos estranhos acabava se transformando neles, adquirindo suas características e se tornando diferente dos índios. Exceção feita ao Tso'lati, que num dado momento de sua vida toma consciência de quem ele era, do que havia acontecido com seus parentes e direciona sua fome a quem de direito a merece. Se vinga de seu povo matando as onças a partir de seu próprio território, sem que elas dessem conta disso.

A fuga no primeiro mito desta seção se dá *correndo, arrodando os tocos de pau grande*. Ora, uma versão para isto poderia ser as corridas diárias perseguindo os tocos de pau grande, a seringueira, sendo arrodada para que o látex fosse retirado. A fuga da destruição pode ter sido então através da submissão, da opção pelo trabalho nos seringais. Ainda que no mito isso não surja de forma explícita, esta imagem se encontra embutida na narrativa.

O primeiro encontro se dá longe de casa, durante uma caçada. A primeira reação é atacar as onças, ou melhor, atacar a maior delas no meio do bando. Mas decide-se voltar para casa e preparar algum tipo de defesa contra elas. Começaram a preparar flecha, paus, cercas. Surge alguém que provavelmente já havia enfrentado este tipo de situação e sugere a fuga, o que é negado. Prepara-se para a batalha, onde inicialmente os índios levam alguma vantagem. Mas na medida em que as onças atacam tornam-se maiores e mais poderosas, até o momento em os índios não mais conseguem combatê-las e fogem, descendo o rio numa canoa, deixando para trás a maloca. Vento e chuva fora de época ao final da narrativa (pois se está no verão, onde há pouca chuva) sugerem tanto a imprevisibilidade de tal evento quanto uma mudança marcada num ritmo antigo.

“Essa é uma história de uns bichos que acabaram com muitos de nossa nação. Como os bolivianos, esses bichos mataram muitos de nós. Essa é a história das onças de bando, que acabaram com muitos dos antigos. Elas foram descobertas assim. Disse que eles caçavam muito longe, uns novos assim que nem nós, que caçavam muitos longe. Um dia foram caçar meio longe e encontraram uma onça muito grande no meio da onça de bando. Disse que tinha um que queria matar, mas os outros disseram ‘não, não mata não, vamos correr!’ Disse que correram. Disse ‘vamos correr assim, arrodando os toco de pau grande’, aí correram assim, rodeando os toco de pau grande, e se mandando cada vez mais pra frente, até chegarem em casa. Aí chegaram em casa, com um, dois dias que foram contar. Disse que tavam fazendo flecha e chegou um curioso pra perguntar pra que eles tavam fazendo aquelas flechas. Aí o rapaz que viu disse ‘que nós encontramos um bicho grande deste tamanho!’ Aí o outro disse ‘ah meus filhos, vocês encontraram foi onça no meio das onça de bando, essas onça vão acabar conosco, vamos correr daqui, vamos se mandar daqui!’ Era uma

maloca grande. Aí disse que um cabra que tava lá disse ‘não rapaz, vamos cercar nossa casa tipo um chiqueiro grande que o bicho num invade, quando tiver invadindo nós matamos eles no buraco, de flecha, de pau, é isso que nós vamos fazer, até que eles apareçam aqui, daqui uns dias vai aparecer’. Tá, aí tinha um cara que sabia que eles iam aparecer mesmo, e eles se armaram, uns se armaram de flecha, outros de pau, era assim. Aí no dia seguinte eles apareceram os bicho atacando mesmo a maloca. Aí disse que logo no começo assim, ouvia era grito, ouvia era grito bonito, do pessoal matando, ‘pode ir chegando que nós vamos matar, acaba!’ Aquela emoção. Aí o bicho era assim, quando a onça de bando vai, o freiteiro sempre é pequeno, do tamanho de um bichinho, pequenininho de nada, aí o cabra consegue matar mesmo. Aí o primeiro aparece de um, o segundo aparece de dois, o terceiro aparece de três, o quarto já aparece de quatro, aí já não tem mais conta sabe. E cada vez que vem aparecendo vem aparecendo grande sabe! Aí vem aparecendo cada um animal grande, aí o animal grande já num matava nem de flecha, nem de pau, nem de nada. Tudo que via ele derrubava nos peito. O único que escapou dessa época na maloca que tinha foi umas pessoas que morava distante da comunidade. Aí foi que conseguiu ‘quem tiver aqui que quiser ir embora vamos correr!’. Aí disse que era o verão, e junto com esse bichos aparece um temporada muito grande, muito vento, muita chuva, aí cortaram a corda da canoa e conseguiram fugir, embarcaram e sumiram” (Valquíria).

Já prevenidos, depois do primeiro encontro, novamente as onças de bando aparecem. Mas desta vez evita-se o confronto e a opção é por fugir antes que elas resolvam atacar.

“Essa história faz pouco tempo. Essa história foi de Petrópolis. Disse que andava mariscando dois irmãos. Aí eles viram atravessando uma onça. Aí o cabra ficou esperando o irmão e vendo a arrumação do bicho. O bicho atravessou chegou lá na praia e começou a escaramuçar, a se esquentar, a escaramuçar. Ai num instante parava, começava a se lambar. Aí o cabra pegou e começou a gritar pelo irmão ‘rapaz, tem um bicho atravessando ali!’ Ele disse

‘não, vamos aguardar um tempo aqui, vê o que que ele vai fazer’. Eles não se garantiam mesmo, não andavam com flechas, aí ficaram lá aguardando, aí atravessou logo dois. Quando o bicho entrou no mato eles começaram a chamar os irmãos. Aí eles começaram a atravessar de novo. Aí eles saíram por dentro d’água, caíram dentro d’água, só com a cabeça do lado de fora, só o nariz e os olhos. Aí baixaram uma distância até boa. Aí chegaram na maloca, eles ainda moravam numa maloca, começaram a baixar, fugir do bando de onça’ (Valquíria).

Na seqüência destes acontecimentos, depois de destruída a primeira maloca, um novo povoado tem início. Uma mulher casa-se com um índio que não a mantém direito, não lhe dá carne para comer, vive fora de casa. A única coisa que ela se alimenta é a macaxeira que ela mesma planta. Isso a deixa insatisfeita, e a faz desejar outro marido. Mas ela não busca por este fora de casa. Remexendo as coisas do marido ausente, encontra um paneiro com ossos de índios de outras tribos. Seria este marido um canibal, um guerreiro ou um xamã? O fato é que ele colecionava os ossos, transformados em flautas – quando ele pega para *tocar* o que a mulher usou ele não mais funciona da forma adequada. Uma imagem interessante sugerida aqui poderia ser a da ‘mistura’ dos grupos, a convivência mais próxima de indivíduos de origens diversas ocorrida durante o início dos contatos. Além disso, como coloquei no capítulo 2, os Manchineri foram empregados, entre outras coisas, como agentes diretos na execução das correrias contra outros grupos.

As onças aqui podem não ser mais os bolivianos, mas outros grupos, novos, que surgem no cenário Manchineri. Gil (1999) e Calavia (1995) descrevem para os Yawanawa e Yaminawa, respectivamente, mitos muito semelhantes a este do Tso’lati. Calavia dá interpretações mais interessantes sobre a temática da onça entre os Yaminawa. Este animal assume por vezes a denominação de *dawa*, que entre outros significados possui o de branco, ocidental. Mas também pode ser visto como o estrangeiro de uma forma geral, mas um estrangeiro não-humano. Se voltarmos ao capítulo 2 veremos que Gonçalves (1991) dá uma indicação de que o surgimento dos Pano no Acre se dá durante as primeiras entradas dos espanhóis em terras andinas e peruanas. E como veremos no próximo capítulo, o Jaminawa assume muitas vezes a imagem do ‘índio brabo’, algo mais próximo a um animal que a um humano. Inclusive, em um dos mitos (Calavia,

1995 – M41), os índios se transformam voluntariamente em onças. Mas esta é mais uma possibilidade.

Voltando ao mito e à mulher, ela encontra esse novo marido dentro de casa, uma personificação de um dos ossos, o mais bonito de todos. Surge Tso'lati, pai, no osso e filho, na barriga da mulher. O pai acaba por ser destruído pelo marido traído. Mas o filho permanece. A mãe é expulsa de casa e tem o filho como guia por suas andanças na mata, até que ela, cansada com a falação do filho, ainda dentro de sua barriga, bate na barriga. A criança fica com raiva, para de orientá-la e a mulher acaba por se perder, indo para a aldeia das onças, onde morre, mas não sem antes dar a luz, não a um, mas a oito filhos. Tso'lati vive com fome, até que descobre sua origem e quem era sua verdadeira mãe. Inicia-se um movimento de retaliação e vingança aqueles que mataram sua mãe e pouco a pouco, principalmente através de atitudes jocosas que as onças não conseguem imitar, acabam por matar a todo bando de onças. E no meio da matança se transformam em deuses, ou melhor, em deus. Um deus que vinga a morte da mãe e que se torna exemplo para os antigos, que para sobreviver fugiam dos inimigos.

“O primeiro deus, é essa a história do primeiro deus que eles conseguiram encontrar depois de todo esse sofrimento foi um que hoje em dia nós consideramos que ele é um deus no nosso conhecimento, o nome dele é Tso'lati. Aí ele foi descoberto assim. Era uma mulher que era casada com um cara que tinha um terreiro muito grande e um pastio de roça muito grande, mas muito grande mesmo. Daí a mulher só comia da roça (macaxeira), ela não comia carne, não comia nada, e esse marido dela só vivia viajando. Passa de mês, passava de ano, toda vez que ele vinha chegando ela vinha buzinando. Ele guardava um monte de osso num paneiro bem grande, guardava na cumeeira de casa. Toda vez que ele chegava ia lá olhar e tentava olhar se ninguém tinha mexido, se não tinha feito uma diferença lá, num tinha mexido, deixado diferente, toda vez que ele chegava chegava buzinando, ele tinha um cuidado da porra. Quando foi um dia ele foi viajar de novo. Aí logo no início que ele saiu a mulher foi lá corrigir o que que ele guardava, que ele tinha tanto cuidado. Disse que ela pegou desarrumou os paneiro dele, desarrumou, desarrumou, disse que ela foi vendo os ossos. Ah rapaz, isso aqui que ele tem cuidado é desses ossos,

aí cada embrulho era um osso de cada tribo de índio. Até que ela encontrou um osso que era bem pintadinho, bem bonito. Aí disse que ela disse ‘...ah rapaz, se isso aqui fosse um homem, se esse osso aqui fosse um homem, a partir de agora esse osso ia ser meu marido!’ Ela pegou colocou em riba dos peito dela, ela foi e guardou de novo, embrulhou de novo e guardou. Quando foi de noite esse osso transformou nesse dito Tso’lati, se transformou em gente e foi lá, conseguiu engravidar ela. Quando o marido chegou de novo, chegou buzinando de novo, chegou em casa e perguntou se ninguém tinha andado, disse que não. Foi lá corrigir, e aí esse osso que tinha se transformou em gente não funcionou mais como ele usava. Ele chegava, ele tocava com os ossos e esse dito osso não funcionou mais. Ele pegou e quebrou o osso todinho aí ele mandou ela embora. No dia em que ela foi embora o pastio de roça se acabou-se e ela foi fazer a vida dela andando. Andava aqui, andava acolá. Aí esse Tso’lati que apareceu do ventre da mulher conduzia ela pra onde ela queria ir. Mas disse que ele ficou com raiva da mãe dele por causa do pai do menino, que era o osso que o cara tinha quebrado. Ele colocava a mãe dele assim no rumo, de dentro da barriga ele dela ele falava, ele pedia uma flor, pedia um negócio, até que ela deu um murro na barriga, ele ficou com raiva dela, perguntou pra onde é que ele ia e ele não falou mais. Ele enviou ela pra uma maloca de onça. Aí chegou lá na maloca de onça ela ficou escondida por uma outra onça velha. Aí os filhos dela começaram a chegar, foi chegando mais outro, foi chegando mais outro, até o mais novo chagar, o caçula. Aí eles mandaram ela catar piolho, catar piolho, mandaram ela espocar com os dentes. Ela foi espocar com o dente, aí eles viram que ela tinha cuspidos eles mataram a mãe dele. Aí só a velha que pegou o fato (as tripas da morta) e atrepou né. Aí quando eles iam dormir, as onças iam dormir, eles choravam, choravam, choravam, ele ia lá olhar e não via nada. Aí ele ia deitar e elas choravam, ele ia lá olhar e via um monte de tapuru, ele ia lá matava mas não dava conta, até que eles foram caçar, passaram o dia assim, aí no outro dia eles foram caçar. Aí o menino apareceu. O umbigo era um outro tipo de pessoa. Aquele saquinho que a criança nasce era um outro menino, era um menino dentro do outro. Deu oito criança só naquela gravidez, o umbigo era

uma criança, o saquinho era outra, tudo deu oito criança. Aí os pequeninho, desde de pequeno começaram a andar, ele começaram a comer bacurau, começaram a se alimentar primeiramente de bacurau. Enquanto os outros bichinhos estavam trabalhando, cercando a água, esse principal que era o menino que era esse Tso'lati vivia chorando com fome. Ele só parava de chorar quando ele comia alguma coisa, quando tava comendo. Quando terminava de comer metia o pau a chorar de novo. Aí ele só vivia perseguindo bacurau pra ele comer. Eles fizeram uma flecha e fizeram pegando bacurau. Até que numa tarde, só restava três bacurau. Era o casal e uma menina do bacurau. Aí disse que a bacurauzinha começou a cantar, começou a cantar e o velho disse 'minha filha venha pra casa, venha se apuleirar cedo que disse que amanhã disse que esse Tso'lati vai acabar conosco. Ele em vez de acabar com a onça que comeu a mãe dele, ele tá acabando conosco que não temos nada a haver. Ele devia se alimentar era com onça, não fui eu que matei a mãe dele. Aí disse que o que ouviu foi contar pro principal, que era o Tso'lati. Disse que ele chegou lá ele disse 'ó rapaz o bacurau tá reclamando da sorte disse que nós estamos acabando com eles em vez de tá acabando com as onças que mataram nossa mãe. Aí disse que ele se calou. Aí disse que ele ficou pensando... aí disse 'isso é que é, então agora vamos passar o pau matar as onça'. Tá bom aí disse que eles inventaram uma brincadeira. Quando a onça ia passando, eles eram menininho, quando a onça ia passando eles inventavam um pulo, inventava que pulava e ficava com o pescoço deslocado. Aí disse que a onça viu aquilo e disse 'rapaz, eu também posso entrar na brincadeira?' 'Pode'. 'O cara aí deslocou o pescoço e não aconteceu nada'. Aí disse que quando a onça deu um pulo e deslocou o pescoço aí num voltou mais não. Aí eles meteram o pau a comer a onça. Tiraram primeiro o bofe. 'Aí pronto, vamos acabar com as onça'. Aí todo dia eles matavam uma onça. Disse que onde elas iam caçar eles estavam lá. Disse que eles inventaram uma flecha que flechava um no outro, a flecha ia lá do outro lado e o caboclo ficava achando graça. Aí a onça riu daquilo e disse 'também vou inventar essa brincadeira, posso entrar nessa brincadeira?' 'Pode'. 'Então me flecha!' Aí eles flechavam e a onça caía morta e eles passavam o pau. Aí

disse que donde passava uma onça eles estavam no meio. Disse que dependuravam numa corda e eles se balançavam e caíam lá muito dentro, chegava lá achando graça. Aí disse que a onça via aquilo ‘eu posso fazer do mesmo jeito?’ ‘Pode’ Aí balançava o cara, ia lá em cima, quando voltava era só bagaço. Assim eles, os antigos começaram a ter a deus e conhecer a deus, foi na época que eles começaram a seguir alguma religião. Aí disse que viram a onça fiando, gostava de fiar. Aí ele disse ‘me dá esse negócio aí, deixa eu limpar meus ouvidos’. Aí ele quando ele colocou nos ouvidos o outro veio e pof!, varou lá do outro lado, começaram a achar graça. Aí a onça disse ‘rapaz, vocês tão fazendo eu também posso fazer isso’. ‘Pode’. Aí ela meteu nos ouvidos dele e pof! Ela caiu já morta. E assim conseguiram acabar com o bando de onça. Disse que só a velha que salvou eles na época da mãe deles, eles só fizeram fazer medo nela’ (Valquíria).

O mito a seguir segue a mesma linha do anterior. O exótico é novamente retratado como uma onça, que dessa vez acha uma menina engraçada e a leva embora. No início os irmãos dela (ela era órfã e era cuidada pelos irmãos já casados) não ligam muito para seu desaparecimento, mas depois resolvem procurá-la. Encontram pelo caminho macacos que contam que a menina já havia se transformado em onça. Eles a encontram e acabam por ir com ela até onde ela estava vivendo agora, junto com as onças. Desconfiados da companhia, são convidados para dormir lá. No meio da noite fogem, assustados, chamando a irmã para voltar com eles. Mas ela não aceita pois já tinha virado definitivamente onça.

O convívio transforma a pessoa, o corpo é moldado pelo universo onde a pessoa está inserida. Migra-se de mundo, alimenta-se de outras comidas, convive-se com outras pessoas. Com o tempo a pessoa acaba por se transformar, adota a forma típica da cultura onde agora está vivendo, devido aos novos hábitos. E torna-se um (no caso uma) estranho aos antigos afins.

Mas surge dentro da narrativa um elemento novo não exatamente dentro do mito, mas na narrativa, nas palavras de meu informante: a importância do sal para os índios. Sua incorporação aos hábitos alimentares indígenas representa o fim da capacidade de transformação de humanos em seres diversos. Hoje em dia homens não se transformam mais em bichos porque possuem sal no corpo.

Marshall Sahlins (1988) em uma conferência proferida na XVI reunião da Associação Brasileira de Antropologia apresenta a idéia de que os produtos estrangeiros, antes que serem a porta de entrada do capitalismo entre povos diversos, eram ‘traduzidos’, re-significados de acordo com uma lógica cultural local. O próprio capitalismo longe de ser uma prática puramente racional, como se prega em doutrinas econômicas diversas, é ele mesmo fruto deste sistema de troca de fetiches, onde os bens assumem seu preço de acordo com um valor culturalmente estipulado⁴. Esta colocação que a princípio pode parecer inadequada surge neste contexto apenas para reforçar a idéia de que o sal, antes que ser tratado como uma força *domesticadora* materialmente falando, por ser um bem que passa a ser desejado pelo nativo ávido em colocar sabor na sua comida insossa, é na verdade um agente de transformação simbólica dentro do grupo.

O que tínhamos originalmente como pólos simbólicos extremos na alimentação indígena de uma forma geral era o doce (representado pela banana e outras frutas, por exemplo) e o amargo (entre outras coisas experimentado na ayahuasca, por exemplo). Os pajés, transformadores por excelência, tendiam ao máximo em evitar os doces e aumentar o consumo dos amargos (vide Lagrou, 1998 para os Kaxinawá; Calavia, 1995, para os Yaminawa, Gil, 1999, para os Yawanawa, por exemplo; parto aqui de observações de Calavia, comunicação pessoal).

O sal ao surgir quebra o que antes era uma continuidade entre o doce e o amargo. Este terceiro elemento cria um novo arranjo simbólico dentro de toda uma conjunção de fatores. Falo em conjunção de fatores pois não desejo criar a falsa imagem de que o sal foi O elemento. Surge então uma tríade de sabores que precisa ser re-interpretada. Rompe-se a continuidade de sabores e de seres.

4 Na verdade esta idéia é inicialmente exposta em Sahlins, 1979 (parto aqui dos resultados da conclusão, páginas 226 e 227). Ali o autor coloca que a prática é resultado de uma ordem cultural subjacente e nem sempre consciente. Assim seu argumento parte de que tratamos analiticamente os componentes da *ordem cultural* em dois subsistemas sujeitos a análises distintas: as relações materiais via exploração da natureza para satisfação de necessidades e de outro a “*manutenção da ordem entre pessoas e grupos*”. Surge então um problema: como explicar a funcionalidade de aspectos que de início seriam distintos? Surge então o significado como o terceiro termo que restitui a ordem cultural à unidade. Daí que “*nenhuma explicação funcional por si só é suficiente, já que o valor funcional é sempre relativo a um esquema cultural*”. Isto restringe inclusive as forças e limitações materiais para dentro do sistema cultural, na medida em que a “*própria forma de existência da força material*” está integrada no sistema cultural. “*Ao mesmo tempo, esse esquema simbólico não é em si mesmo o modo de expressão de uma lógica instrumental, porque de fato não há outra lógica no sentido de uma ordem significativa, a não ser aquela imposta pela cultura sobre o processo instrumental*”.

Antes, quando o encontro com os bolivianos e peruanos desencadeia o início de uma fase mais intensa de contatos, ou mesmo antes disso, no encontro com grupos diversos, a possibilidade de transformação não estava ameaçada. Quando, ao invés de ser morto, um prisioneiro era simplesmente capturado e adotado pelos seus algozes, ele tinha a possibilidade acabar por se transformar num deles. Não consigo visualizar um exército peruano ou boliviano ou Jaminawas como fisicamente distintos dos Manchineri. Ainda que os bolivianos e peruanos estivessem trajados de forma distinta, ocidentais, os Jaminawa também não se vestiam como os Manchineri, na medida em que seus adornos corporais e outros elementos decorativos certamente deveriam ser bem diferentes. Não tenho dados concretos, mas estes ‘exércitos’ deviam ser compostos essencialmente de índios ou descendentes de índios, pessoas fisicamente similares aos Manchineri. Aqui também não havia trocas pacíficas ou presentes, mas mortes e capturas, se ia para o outro mundo se comia coisas diferentes e se ficava por lá. Penso aqui também na colocação de Gow (1991) de que o alimento produz a identidade e o parentesco.

O brasileiro, responsável pela introdução do sal, não tinha, inicialmente esta proposta de captura. Mas mais do isso ele era fisicamente diferenciado. Passou-se a conviver com o outro dentro do próprio terreiro. Passou-se a comer algo exótico – o sal – trazido por esse novo outro, e fisicamente não havia mais transformações. Não se via mais as transformações. Inclusive não deve ter sido raro ver o branco comer o mesmo que eles, sem que com isso ele se transformasse também. Rompe-se um elo imaginário. A partir deste momento passa-se a perceber que não se pode mais se transformar no outro livremente⁵.

“Essa é outra história, que a onça veio pegar a menina. Ela não tinha mais pais, vivia em poder dos irmãos. Tinha irmão que tinha uma mulher, tinha irmão que tinha duas mulheres, tinha irmão que tinha três mulheres. Ela vivia assim

⁵ Falando especulativamente, problemas oriundos do novo fato de que as transformações não são mais possíveis fisicamente poderiam se tornar aparentes nas doenças originadas pelo roubo do espírito de uma pessoa ou migração deste para outro universo após, por exemplo, se provar alimento oferecido por pessoas estranhas em sonhos. Haveria aqui um conflito simbólico que resultaria em doença. O que antes era visto como ‘natural’, ou seja, ser transportado e transformado, agora é um problema, na medida em que o transporte continua sendo possível, mas a transformação não. Deixa-se de saber a que universo se pertence realmente... Digo que estou especulando aqui porque desconheço trabalhos que lidem com esta categoria de doença (abundante em diversos povos, vide Gil, 1999) de forma histórica, ou seja, quando e como estas doenças tornaram-se manifestas por se haver ingerido alimentos exóticos. Se estas categorias de doença sempre existiram, minha interpretação é falha. Caso contrário, caso se possa determinar que estas doenças se originaram pós contato, pode haver algum fundo de verdade aqui.

jogada pra mão de um, pra mão de outro. Até que eles levaram ela lá pra cima, por essa época de verão, pra caçar, pescar. Aí num descuido que tiveram a onça achou a menina engraçada. Aí carregou a menina. Ele procurou, procurou, quando foi um certo tempo, depois de cinco anos, ele se lembrou do lugar. Disse que os antigos eram assim, quando perdiam uma pessoa, com o tempo se lembravam do lugar voltava lá de novo. Ele chamou a mulher dele de novo ‘rapaz, você quer andar mais eu no lugar onde eu perdi minha irmã?’ ‘Você quem sabe, se você quiser ir nós vamos de novo’. Aí quando chegaram lá, no mesmo canto onde a irmã dele tinha sumido tava cantado um bando de zogue (um macaco). Deixa que a irmã dele já tinha se transformado em onça. Na época existia esse tipo de coisa, nessa época não existia sal no corpo da gente como a gente come hoje. O que domesticou mesmo a gente foi o sal. Aí os zogue estavam cantando e dizendo que a irmã deles tinha virado onça. Aí eles olharam era uma onça que vinha, eles foram correr e era a irmã deles. Ela foi chamou eles pra conhecer a casa dela, o marido e os filhos. Eles foram lá, meio desconfiados. Ela foi e disse ‘esse aí é meu marido’. E era uma onça grande. ‘Esses aí são meus filhos’. E era mais onça. Ela queria dar pra eles uns cachorrinhos. Eles não aceitaram por que era uns filhotes de onça assim pequenos. Aí ela convidou eles pra dormir lá. Eles aceitaram. No meio da noite foram fugindo e a irmã deles acordou. ‘Vem com a gente!’ ‘Não posso, agora sou onça e moro aqui!’ E eles fugiram embora de volta pra aldeia”.

O Grande Ananias Cascudo!

Deixei proposadamente para o final esta seqüência de mitos. De certa forma elas escapam ao esquema seguido pelas demais seções citadas acima. Antes o que se relatava eram acontecimentos que por mais próximos do presente que estivessem, por mais verídicos que as pessoas que me contaram afirmassem que fossem, tais histórias não possuíam um ‘sujeito’ claramente identificável. Seus personagens são mitológicos, seus agentes não participaram da vida das pessoas que narraram os acontecimentos descritos anteriormente.

Aqui temos uma dificuldade na medida em o ator central destas histórias mitificadas existiu realmente, viveu entre os Manchineri e ocupa um papel relevante na memória deste povo. Trata-se de trazer o tempo mítico (segundo a classificação de Lux Vidal) ao encontro do tempo do cacho ou da hacienda, ou mesmo o tempo de hoje (na classificação de Peter Gow). Surge então o problema de como lidar com estas narrativas, como proceder a uma análise coerente delas.

Tassinari (1998) lida com algo semelhante em relação à alguns mitos Karipuna que giram ao redor da Cobra-Grande. Após traçar uma crítica a autores que como Hill (1988) trabalham com a interface mito/história sem permitir que os primeiros se desprendam do contexto etnográfico, a autora adota então uma estratégia levistraussiana e considera as suas narrativas num contexto extra-etnográfico, encaixando-as como “*matrizes de inteligibilidade Karipuna*”. Um modo pelo qual este povo construiu um discurso que ao ser lido em consonância com outros mitos relativos ao mesmo tema, ou seja, a Cobra-Grande, forma um quadro onde eles delineiam uma unidade coerente dentro da diversidade de sua origem. Ela continua dizendo ser esta uma forma pela qual eles congelam a história e refletem e criam sobre um determinado momento histórico.

Infelizmente não possuo material com qualidade suficiente para proceder ao mesmo tipo de análise que Tassinari. Necessitaria de mais versões sobre a mesma história, ou ao menos que mais pessoas me falassem do Ananias, o que acabou por não acontecer. Não que ele não fosse falado, mas o tipo de histórias que apresento abaixo foram relatadas por parentes seus apenas. Mas algumas direções podem ser apontadas.

Levando em consideração a seqüência narrada sobre o Ananias (Ananias Batista da Silva), ela é um fato único: não colhi registros de outros Manchineris que tivessem a capacidade de se transformar em cobras nem fosse curado pelos seres da mata. Ainda que alguns mitos falem da possibilidade de transformação de bichos em humanos para conviver entre eles não há ninguém que transite de forma livre por estes mundos paralelos. Os humanos que se tornam animais o fazem de forma definitiva. Além disso ele é o único que continua a se transformar mesmo depois da ingestão de sal. Outra característica importante seria a ausência de ligação com eventos históricos (exceto pelo caso de desavença com o patrão, bastante óbvio no que diz respeito às relações entre ambas as categorias ‘profissionais’).

O início da vida xamânica do Ananias foi dentro dos moldes ‘clássicos’. Primeiro o aviso do pai, alertado por um sonho, de que não sáísse de casa pois algo de ruim poderia lhe acontecer. A seguir o encontro com um animal potencialmente perigoso, um gato-açú, que não morde Ananias, mas baba no seu pescoço. A presença desta na narrativa releva a importância do contato não apenas com o corpo de outros seres, mas com os produtos deste corpo. Há uma espécie de identidade corporal entre o Ananias e o gato neste momento. Há além disso uma continuidade com a imagem do outro como um animal, se levamos em conta que Ananias foi iniciado por um pajé Catiana e não Manchineri. Este grupo, estando mais próximo que bolivianos, peruanos, Jaminawas, pode estar sendo retratado não como uma onça, o auge do perigo, mas como um gato.

A questão de que a força para se trabalhar como pajé depende de que ela seja dada por alguém ou algo está presente no final do mito, quando Ananias desperta do transe com fone (*Datura sp.*) com um cachimbo já esculpido em suas mãos.

“Um dia o pai dele acordou e seguindo um sonho disse pro filho que não saísse de casa naquele dia, porque algo de ruim poderia lhe acontecer. O único instante de distração foi a tardinha, quando ele foi se banhar. De repente o pessoal na aldeia começou a ouvir os gritos de papai e correu para acudi-lo. Encontraram ele no meio do rio, com um gato-açú abocanhando sua garganta. Os gritos do pessoal chegando afobado espantou o gato e para surpresa de todos a garganta dele estava apenas babada. Dali em diante começou a beber cipó e a aprender a controlar a força. Um dia deram ‘fone’ para ele beber, o que o fez andar como um louco, fora de si, por cinco dias pela mata, derrubando tudo, abraçando pupunheiras (uma palmeira com o tronco coberto de espinhos). Quando acordou estava com um cachimbo esculpido em pau nas mãos. Pôs uma dose de ayahuasca no forninho, bebeu pela piteira e dali pra frente havia se tornado um pajé” (Lauro).

Ananias é um homem ambíguo: metade cobra, metade humano. Transita por ambos os mundos livremente, algo típico para um xamã. Além disso, suas transformações se dão nas vistas de sua primeira esposa, da filha (do primeiro casamento). Se voltarmos na história de vida de dona Celestina (capítulo 2) veremos que o relacionamento com o ex-marido não era dos

melhores. Nada como outra mulher, no caso uma cobra, para se perceber o relacionamento dele com a Maria, sua segunda esposa.

“Um dia mamãe disse ‘nega, eu tenho tanto medo do teu pai!’ ‘Por que mãe?’ ‘Porque eu tava dormindo quando acordei era uma cobra encostada em mim’. Aí ele achou graça ‘mentira Celestina’. ‘É, quando eu olhei direito era o pai, mas era uma cobra que tava encostada em mim!’ (Alicia).

“Diz o povo que ele virava cobra. Quando nós dormíamos ali no Peri, noite de lua, eles fizeram um papirizinho na beira do rio, todos eles, um bocado desses Manchineri, subiram mais nós. Aí onze horas da noite ele disse que foi beber água, disse ele. ‘Aonde tu foi?’ ‘Fui beber água’. ‘Beber água uma hora dessas?’ Quando acabou disse que essa mulher da água tava chamando ele pra ir mais ela, aí ele num aceitou de ir mais ela, não virou cobra não, queria ir mas não aceitou não” (Dona Celestina).

Seu trabalho como pajé o dotava com o poder de lidar com a força da ayahuasca de forma mais precisa e contundente. Animais são elementos comuns nas visões entre os Manchineri, e o controle do surgimento deles, o modo certo de evocar a força de cada bicho no momento adequado é um pressuposto para o reconhecimento do poder de uma pajé. Quando Ananias descobre a bola de pelos na sua tarrafa este poder lhe é dado pela mulher (sempre um ser feminino) no tal poço. O pajé abre mão da sua própria capacidade de pegar os peixes em troca do poder conferido pelos seres pertencentes à outras realidades e ao fazer isso fica na dependência da boa vontade deles de lhe fornecer uma boa pesca ou caçada. Outros elementos como o tabaco aparecem nesta seqüência. O tabaco não foi relacionado em nenhum outro momento das narrativas ou do trabalho de campo. Mas seu papel, como em diversos outros grupos deve ser relevante. Exemplo disso foi que quando bebi ayahuasca com o Genivaldo, dona Joana assoprou fumaça de tabaco dentro da caneca antes de servi-la, assim como o Genivaldo enquanto esfriava a bebida.

“Fomos pescar eu (Lauro), papai (Ananias) mamãe (Celestina) e Maria (outra esposa de Ananias). Encontramos um poço fundo, preto, e papai logo disse que ali tinha coisa. Começamos uma pescaria muito boa, até que papai, mais tarde, virou pra mim e disse: ‘— Lauro, vai naquele pau ali que lá tem cipó e do lado vai ter o tempero’. Só que nós nunca tínhamos ido lá. ‘—Vai lá, com cuidado e pega do lado que nasce o sol que nós vamos beber ayahuasca’. Fui lá e fiquei surpreso ao encontrar o cipó que papai tinha dito que tinha lá. Cortei tudo, cozinhamos, e bebemos o cipó. Depois de um tempo ouvimos um choro vindo do lado do barranco, dentro do poço, uma voz dizia ‘—Porque vocês vieram aqui mexer comigo, eu tava quieta, tranqüiiiiila...’ Passou. No dia seguinte, mais peixes, só jundiá, dos grandes. Já ia pegando, limpando e salgando. Papai pediu que as mulheres preparassem bastante comida. A noite, bebemos cipó de novo e de novo ouvimos o choro de mulher no poço. No outro dia, mais peixes, só dos grandes, até às 10:00h papai resolveu dar a última tarrafada. Jogou e só veio um jundiázinho pequeno e uma bola de pelos, do tamanho de uma maçã. Ali tinha folhas e pelos de todo tipo de bicho. Jogou a tarrafá mais uma vez e nada, nenhum peixe. Aí resolvemos ir embora. Depois, conforme o velho Cascudo ia pegando um pelo diferente, o bicho aparecia e ele pegava o bicho. Ele teve o cuidado de jogar fora os de cobra e onça” (Lauro)

“Ele tinha uma mulher dentro d’água. O dia que ele ia mariscar quando ela não dava peixe pra ele, ele não pegava um peixe! No dia em que ela tava com vontade de dar peixe pra ele, ele pegava muito peixe. Ela era uma cobra. Tinha um tempo que nós andávamos mariscando e tinha um poço era todo preto e a linha enganchou, enganchou não, foi ela que pegou, ele disse. Tô eu pegando piloto (outro nome para o cascudo: os pequenos são usados como isca) pra mariscar e ele disse ‘agora sim nega, como é que eu vou fazer minha filha?’ Eu disse: num sei. E o senhor tem coragem de ir aí nesse poço? Ele disse ‘eu vô!’. Aí ficou imaginando, achou graça... Aí disse, ‘agora sim. Vem cá minha filha, pega aqui a linha e eu vou já lá dentro’. Aí foi, pegou um pouquinho de tabaco botou na boca, aí ele rezou. Mas não fez nem onda quando caiu na água. Aí

custou, custou, custou, só mexendo a linha. Aí ele mexeu pra eu arrastar, aí ele saiu. Eu disse ‘tinha pau pai?’ ‘Não!’” (Alícia).

Cascudo (apelido do Ananias) apreendeu a virar cobra com o caboclinho do mato. Diz Alícia que era ele quem o ajudava nas curas. Ressurge então o personagem ao qual Raimundo fez alusão algumas páginas atrás, neste mesmo capítulo, mas desta vez numa situação prática.

“Um tempo ele adoeceu, aí todo mundo admirou do papai, disse que ele ia morrer. Papai não podia andar... Aí ele disse ‘minha filha, vai me deixar na mata’ ‘pra quê papai’ ‘eu vou me embora’. Aí a mamãe disse ‘vai deixar ele’. Peguei das mãos dele desci a escada e saí. Fui deixar ele lá no acero da capoeira. Aí ele disse ‘minha filha, agora tu volta. Quando é seis horas tu vem me encontrar. E traz um cigarro, tu vem fumando pra me encontrar’. Falei pra minha mãe que ela tinha que fazer um cigarro pra eu ir fumando encontrar ele. Seis horas eu saí pra encontrar ele, fui estirando o caminha e lá vinha ele. Ele tava todo pintado de folha nas costas dele. Eram as pessoas que tavam curando ele no mato. Era umas folhinhas desse tamaninho, aí ele disse ‘minha filha, agora você pega as folhinhas, assopra e vira as folhinhas’. Aí eu virei, virei, tomei um porre de cigarro. Aí ele disse vamos embora minha filha, você vai na frente que eu vou atrás’. No dia seguinte tava bonzinho”.

Não havia sido desta vez ainda que Ananias falecera. Não sei exatamente porquê, mas Ananias deixou atrás de si um rastro de amor e ódio. Muitos o admiravam, mas muitos o temiam. Ele ocupou muito bem entre os Manchineri o papel ambíguo que os xamãs desempenham nas sociedades ameríndias: ele é aquele que cura, o que mata, o trás e afasta a caça, o que nem é um ser humano completo, normal, mas também não é bicho. Entre amigos e inimigos, Ananias Batista da Silva morreu envenenado através de uma dose de álcool, e segundo Alícia “*quando ele morreu, diz que ele não ia morrer não, ia pro outro, se mudar. Aí quando ele morreu enterraram lá no Petrópolis. No outro dia quando a velha dele foi lá tinha o buraco onde ele saiu, num tava dentro, ele tinha virado uma cobra e ido embora*”. Saiu da cova, virou mito.

Mas antes de encerrar este capítulo, vale uma última história sobre o Ananias. Ela trata do relacionamento entre brancos e índios na época dos seringais e patrões. O Lauro contou um caso interessante de um desentendimento com um patrão, que segundo ele terminou em morte. O tal patrão disse que ele, o Ananias, não sabia nada de feitiçaria, que ele não tinha poder. Para se vingar, primeiro ele “preparou” uma lata de tapurus, de forma que eles ficassem cheios de sangue. Quando estavam caminhando na mata seu Ananias arremessou os tapurus nas costas do patrão (seu Lauro fez um gesto como uma catapulta, como se o tapuru estivesse na ponta do indicador da mão direita e com o da mão esquerda ela puxasse o outro dedo para trás para lançar o verme), que apenas se virava para olhar o que estava tocando-o por trás, sem sentir nada mais, pois os tapurus não conseguiram penetrar o corpo da vítima, batiam nele ao serem lançados e caíam no chão. Seu Ananias então “preparou” por três dias um esporão de galo, que também ficou cheio de sangue. Este sim, quando lançado penetrou o corpo do patrão, que veio a morrer uma semana depois.

A magia comum indígena, aquela que certamente daria conta de outros índios, não era forte o suficiente para lidar com o branco que invadia seu território. Para aniquilar os patrões, os índios deveriam entender muito mais das técnicas de ataque mágico, coisa que apenas poucos dominavam. Sendo assim, houve a necessidade de se trocar de método, e esta mudança vinha ao longo do contato, do encontro, da avaliação da força que o novo oponente possuía. A magia passou a atuar em outros planos. Mas talvez a essência do xamanismo ainda possa ser visto nos combates que hoje se travam muito mais no campo político. Ainda que uma nova forma de expressão tenha surgido, é provável que o cerne das atitudes tenha se mantido. Mas daqui para frente a discussão toma outro rumo, que será tratado no próximo capítulo e na conclusão.

O Encontro de Espaço e Tempo.

Este capítulo visa dar forma ao material exposto nos capítulos anteriores, traçar um quadro, um tanto geral, de como os Manchineri se encontram hoje. Abordarei a questão a partir de uma comparação entre as duas populações com que tive contato: a da Terra Indígena Mamoadate e do Seringal Guanabara. O avanço da discussão terminará numa questão que de certa forma engloba todo o assunto: a identidade Manchineri.

Iniciarei tratando da situação do contato. Uma pequena revisão teórica vai nos servir de base para conclusões ao longo do texto. Estudos da escola contatualista como os de Galvão (1955) e Wagley & Galvão (1949) que tratam de aculturação, Darcy Ribeiro (1970)¹, que se posiciona contra este conceito, e Roberto Cardoso de Oliveira (1964), através da noção de fricção interétnica, tendem a considerar a sociedade ‘nacional’ e a ‘indígena’ como dois mundos completamente opostos. Oliveira Filho (1988) dá uma síntese bastante interessante deste assunto. Em relação à aculturação ele ressalta que na medida em que o conceito é usado, ele primeiro evidencia o sentido duplo de sua ação, para depois diluir o que ele chama de ‘fenômeno da dominação’, e conforme a análise segue seu curso fica evidente o quanto estão bem definidos os papéis de dominados e dominadores. Além de, como já disse, ficar claro a situação ‘evolucionista’ desta teoria, sendo o branco paternalista, protetor e o índio fraco, protegido.

Cardoso de Oliveira por sua vez ressalta o caráter da possibilidade de continuidade das populações indígenas sob contato. Para Oliveira Filho (1988), ao falar de fricção, RCO tira a condição de índio como algo passageiro, não mais pensando em extinção ou desaparecimento. Interessante quando ele usa a imagem do campo da fricção como um sistema onde dois subsistemas se opõem, mas se integram dentro do sistema, uma vez que um subsistema passa a depender de recursos controlados pelo outro.

A partir de uma visão histórica do contato percebemos que esta postura leva na verdade à uma visão um tanto distorcida dos poderes e capacidades da ‘sociedade nacional’ e uma descrença na possibilidade de reação por parte das ‘sociedades indígenas’. Na verdade o que podemos pensar é que o contato é um dos constituintes internos da cultura, da formação desta no

¹ Vale dizer que não li diretamente estes textos, mas sim comentários sobre eles em diversos outros como Oliveira Filho (1988) e Gow (1991).

interior de um determinado grupo, algo mais próximo aos postulados de Barth (1967). Este autor indica que a ênfase deve ser dada ao estudo das fronteiras entre grupos, e não ao conteúdo cultural de cada grupo em si.

Viveiros de Castro (1999) vai sintetizar as noções desta escola dizendo que esta linha teórica representada por João Pacheco de Oliveira Filho, seus discípulos e mestres, como Roberto Cardoso de Oliveira e Darcy Ribeiro, estaria um tanto comprometida com um arcabouço ideológico oriundo da própria sociedade nacional, onde se veria o indígena inserido neste contexto e tido não mais como um agente livre, mas submetido à uma força maior que a dele, ou seja, o Estado envolvente e gerador de interesses com os quais os indígenas tentariam lidar.

Continuando com Viveiros de Castro (1999), haveria outra linha teórica da qual ele mesmo faz parte e que está mais próxima de uma etnologia clássica, pretendendo produzir um conhecimento das sociedades indígenas a partir do ponto de vista delas, diluindo inclusive a noção de interior e exterior a estas sociedades. Tais autores teriam como mestre Lévi-Strauss e a escola francesa de etnologia.

Alcida Ramos (apud Viveiros de Castro, 1999), aponta para uma solução acadêmica da contenda através do surgimento de uma terceira linha teórica, ou seja, a etno-história, onde ambos os campos podem se encontrar, confrontar e bons resultados podem ser obtidos. E é nesta direção que meu trabalho com os Manchineri seguiu até aqui. Ainda que Oliveira Filho vá ser útil para o entendimento das relações entre moradores do seringal e da TI, é dentro de um contexto etno-histórico que busco uma visão do que é este grupo hoje, como eles se comportam e como se dão as relações sociais e culturais a partir do ponto de vista nativo.

Trazendo a questão especificamente para os Manchineri, o que podemos pensar é que o quadro encontrado hoje é fruto dos encontros e desencontros com Jaminawas, peruanos, bolivianos, brasileiros, seringueiros, patrões. Formas de adaptação à este meio-ambiente em constante alteração, ainda que a floresta ao seu redor tenha de certa forma continuado a mesma. A identidade Manchineri é o resultado de uma continuidade no tempo de uma população que influencia e sofre influências do seu entorno, de seus vizinhos².

2 Sponsel (1998:377) utiliza em seu estudo na Tailândia o conceito de “*transição ecológica*” (ecological transition) de John Bennett, partidário da *História Ecológica*. Trata-se de uma troca de se ter “*comunidades humanas que se adaptam à natureza para comunidades que incorporam a natureza e se adaptam umas às outras*”.

Uma colocação de Whitehead (1993) pode ser oportuna. Para ele a capacidade de adaptação política é algo que atua em comum acordo com uma postura de permeabilidade do grupo e fronteiras lingüísticas. O objetivo é manter o poder político frente a um mundo em constante mudança, numa situação de alterações constantes nas circunstâncias históricas. Assim, tal atitude antes que demonstrar um colapso social, como diz Whitehead pode ser encarada como um *“forte indicador da continuidade e vivacidade das tradições indígenas, mesmo no século XX”* (Whitehead, 1993:298).

A retirada da população Manchineri do seringal Guanabara e a criação da TI Mamoadate teve sem dúvida um grande impacto no modo de vida atual dos Manchineri, principalmente ao dividir o grupo total em duas partes que hoje apresentam um movimento de separação.

Comparações e Separações

No seringal Guanabara os filhos dos índios só falam português, diametralmente oposto ao que ocorre nas aldeias, onde quase não se fala na língua nacional, ao menos os mais jovens. Há casos de diarreias, provavelmente por infestação de vermes, em todas as casas na TI. Curiosamente no seringal não encontrei nenhum caso. A constante reclamação por parte dos que vivem no seringal Guanabara que os parentes da TI não mais os visitam pode ser uma evidência bastante clara da separação de ambos os grupos. Um grupo não mais possui relações significativas com o outro. Não há mais trocas de alimentos, de favores. Os mutirões para que sejam abertos os roçados, constantes atividades de cooperação para que a mata bruta seja derrubada ocorrem sem que membros de um lado auxiliem os do outro.

A questão da distância poderia ser uma desculpa aqui para que os indivíduos não se movessem pelo rio para ajudar um parente ou compadre distante, contudo tais laços de parentesco não mais estão presentes numa intensidade que justifique tal deslocamento tão difícil. Como citei no capítulo 2, as ligações via parentesco mais próximo, ou seja irmãos e primos legítimos entre TI e seringal se reduz ao seu Chico Natico, irmão de dona Luiza, residente na Altamira. Ainda assim esta é uma família ‘de oposição’ como ficou demonstrado no relato sobre os incidentes vividos por mim durante o trabalho de campo.

O antigo assistencialismo da Funai e o atual auxílio prestado pela CPI seria mais uma fonte de separação. Enquanto na TI, onde a ajuda chega com relativa facilidade, o que acontece é

um movimento de conscientização do ‘ser índio’. Parte disto é auxiliado pelos agentes da CPI, principalmente através dos cursos, onde a meta principal é fortalecer os grupos indígenas com quem esta Ong trabalha para que eles passem a gerir sozinhos seus recursos e necessidades. Ao estarem longe desta rede de amparo e informação os índios do seringal buscam esta ajuda entre os vizinhos, sejam eles índios ou brancos.

Retomando especificamente a questão da saúde, na TI o que vemos é uma situação em nada homogênea. Ao lado de locais razoavelmente bem, como Jatobá e Extrema, temos locais bastante deficitários como Laranjinha e Senegal. Pois bem, ao compararmos esta situação com o Guanabara, o que vemos é o seringal numa situação ligeiramente melhor.

Ao tratarmos apenas da TI, sua heterogeneidade poderia ser vista como uma resultante do fato que os lugares em situação melhor são mais organizados, possuem escolas e agentes de saúde atuantes. No entanto o que temos na TI são aldeias, enquanto no seringal teríamos casas isoladas, onde o relacionamento de seus moradores é muito mais restrito. Mas o modelo de aldeia que eles hoje adotam é um misto entre condições passadas, próximas às suas malocas originais, onde existem algumas casas próximas, formando um núcleo, e outras tantas mais espalhadas, próximo do que é encontrado no Guanabara. Assim, Laranjinha, Cumaru, Senegal poderiam ser considerados ‘bairros’ mais afastados do núcleo principal.

O treinamento de agentes de saúde para atuar dentro de seus grupos como uma forma de ‘transmissão’ de conhecimentos visando alguma melhoria leva tempo... Existem diferenças que já foram tratadas na entrevista e que aparecem no Capítulo 1 e no Anexo IV: o discurso das lideranças Manchineri caminha muito em cima de algo como “meu povo”, mas nas ações os laços mais íntimos, talvez como os de parentesco, é o que prepondera.

Assim, os agente de saúde atendem preferencialmente pessoas mais próximas, não apenas fisicamente (e isto deve ser levado em consideração), mas também ‘sangüineamente’. Podem estar sendo influenciados por distanciamentos políticos e familiares significativos. Mas o mais interessante aqui é perceber o quanto o contato com os brancos ajuda na manutenção de algo como a saúde. O estilo de vida modificado diversas vezes desde a época de contato mais intenso, no boom da borracha tornou seus métodos tradicionais falhos em relação à manutenção de uma saúde razoável. O que antes era um povo com uma mobilidade significativa, vivendo em baixas densidades populacionais – ainda que tivessem as malocas como pontos de referência estavam

sempre circulando para caçar ou pescar, negociando com outros grupos – hoje é um povo sedentário e que vive em grandes densidades.

Entre os moradores indígenas do seringal, onde este contato está estabelecido desde muito tempo e permanece intenso, as condições de saúde estão, creio eu, dentro de padrões similares aos do seu entorno, bem entendido que este não é formado em absoluto de brancos ou índios, mas de ambos. Nas aldeias cobertas pela assistência da CPI hoje, e pela Funai ontem, a saúde também é razoável, ainda que em níveis piores que a do seringal.

Estas colocações vão desembocar num outro assunto: a ajuda entre os próprios Manchineri continua seguindo um padrão baseado nos níveis de afinidade e parentesco, algo que de uma forma geral é bastante compreensível se percebermos isto como uma constante cultural de diversos povos amazônicos.

Creio eu que os Manchineri desenvolvem parcialmente o que Calavia (1995) encontrou como resultante do ato de cindir grupos entre Yaminawas. Neste povo (Yaminawa) a cisão gera uma posterior ‘fusão’ via troca de cônjuges entre os novos e distintos blocos. Se olharmos para o censo fornecido pela CPI (Anexo II), veremos que dentro da TI este trânsito de pares potenciais entre famílias ocorre, ainda que seja difícil para mim afirmar até que ponto. Se pusermos o olhar apenas no seringal a situação seria a mesma. Mas se tratarmos a relação entre estas duas localidades veremos que isto não ocorre.

Como disse acima, os laços de parentesco entre eles e o pessoal da TI é muito limitado. Como podemos ver nas genealogias que apresento no Anexo III, os únicos pontos de contato são a Extrema, via Chico Natico (Francisco Paula Emídio) e pessoas fora da TI, no caso os filhos do Ananias, espalhados por diversos lugares. O que ocorre é uma separação de fato entre os distintos grupos.

O que temos então é um povo dividido, se não em dois, até em mais pedaços, pois há um núcleo Manchineri relativamente grande na cidade de Assis Brasil e outros que moram na Bolívia e Peru. Há uma situação de tensão constante no ar. Isto se dá entre e intra pontos de ocupação. Exemplos. A rivalidade entre Extrema e Jatobá: Zé Barrão contou o caso do dia em que estavam em Sena Madureira e tinham que voltar com uma carga grande. Gondim, liderança do Jatobá, estava lá e disse que traria eles. No dia seguinte quando acordou, o Gondim estava saindo com a carga e o diesel deles mas sem eles!. Segundo Zé Barrão o Gondim fez isso porque no Jatobá eles

são crentes e na Extrema eles são católicos. Os de lá não querem se misturar com os daqui. Esta diferença religiosa pode estar encobrindo algo mais profundo e antigo.

Mas creio que é interessante acompanhar um pouco da visão do branco, dos seringueiros que a muito tempo vivem naquela região. Utilizo como base o depoimento do Baguel, que por duas vezes me acolheu em sua casa. Disse que os Manchineri estavam querendo voltar a ser índios. Apenas os mais velhos como dona Joana tinham sido índios de verdade. O resto tinha nascido dentro do seringal, já viviam como brancos e quando o dinheiro da borracha era abundante tinham de tudo do bom e do melhor. Todos haviam deixado de lado seus costumes e não mais ensinavam seus filhos. Muito mal preservavam a língua. Disse mesmo que se chamasse algum deles de índio o sujeito ficava bravo. Estavam se tornando brancos, com hábitos que se reproduzem mesmo nas aldeias. E quando estavam conseguindo “virar brancos” veio a Funai e os levou de volta para a Mamoadate. Agora se dizem índios para conseguir as vantagens protecionistas que pode (ou podiam) obter. Para completar isso acarretou, segundo ele, diversos problemas, como por exemplo o fato deles saberem que o branco não pode atingi-los, tendo a aldeia como um refúgio para todo tipo de delito. Outro ponto importante da conversa foi sobre as dissidências internas, sobre o fato de que eles dificilmente formariam (ou formaram) um povo unido. Antigamente só existia a aldeia Extrema. Depois cada pai de família queria ser o liderança. Deu nisso, na divisão do povo em diversos aldeamentos diferentes. E como os próprios índios dizem, assim é melhor para evitar confusões.

Um pouco desta visão está na justificativa dos próprios Manchineri para não retornarem (ou mesmo irem para) a TI. Seu Raimundo disse que não saia da Guanabara para a aldeia por ter nascido e passado toda a vida no seringal, como seu pai. O trabalho para terceiros é trocado por suprimentos. Dificilmente se vê dinheiro, tudo funciona por escambo. Dona Alícia está a 16 anos fora da Extrema, disse que não sai dali (ela mora numa colônia localizada na altura do km 82 entre Brasília e Assis Brasil) para nenhum outro lugar (morou em alguns seringais antes, tem o convite do irmão para ir para a Bolívia) devido aos muitos animais que tem para carregar, à idade e ao cansaço. Tem uma casa em Brasília.

Um bom exemplo de como acontece toda esta movimentação está colocada a seguir, em uma síntese de uma entrevista que fiz com Charuto e Chico Natico em Assis Brasil, que está na íntegra no Anexo IV.

Na cidade a vida é em outro ritmo, ao invés de dormir com o sol, vê-se televisão, agita-se mais. Muitos vêm para a cidade para trabalhar, arrumar algum dinheiro, fazer compras e depois voltar para a TI. Outros optaram por deixar a aldeia definitivamente. Outros ainda nunca pisaram na Área... Tanto Charuto quanto o Chico Natico disseram que a cidade era melhor para viver por ter mais recursos do que a área. Trabalhavam, tinham um dinheirinho para comprar sal e açúcar. O dinheiro move montanhas e o povo: os que moram na TI saem dela para trabalhar, e ele motiva muita gente a não ir morar lá. Seu Chico é um caso típico. Mora na TI mas estava a pouco mais de um mês em Assis Brasil trabalhando no Peru como limpador de campo para receber um dinheiro, comprar algumas coisas e voltar para casa. Para ele a vida na TI é um pouco melhor, desde que a pessoa esteja com saúde para plantar, colher e caçar. O importante é que lá não há movimentação de dinheiro, não se precisa comprar as coisas. Mas lá não tem tudo. Opta-se então por esta vida dupla, parte na TI, parte na cidade. Ele estava trabalhando a dois meses no Peru para conseguir comprar coisas que precisa em casa, na TI. Ele faz planos para agora comprar uma casa em Assis Brasil, para ter um ponto fixo de chegada e não mais depender de outras pessoas para estar na cidade.

Por sua vez Charuto já possui esta casa (na verdade comprada com o dinheiro da sogra, aposentada, recebendo um salário mínimo). Ele deixou a TI depois da morte de um sobrinho, durante uma confusão envolvendo outros moradores da Extrema, após de uma bebedeira com álcool, substância proibida pela Funai de entrar em Terras Indígenas. Ele deixou todos os seus pertences, casa, plantações, um colchão, para o primo Gondim, que disse que iria, em troca ajudá-los na mudança. Tal ajuda nunca veio, e hoje ele mora parte do tempo no Seringal São Francisco, parte do tempo nesta casa em Assis Brasil. Por um período de onze anos ele trabalhou em Cobija, uma cidade boliviana fronteira com Assis Brasil. Mas não deu certo ficar por lá. Não só tinham muitas 'reuniões', como havia o fato de ele saber que não era boliviano para estar morando lá, sua terra era o Brasil. No discurso dele aparecem as mesmas alegações que as de Chico Natico para estar e para não ficar em Assis Brasil: a busca de dinheiro e o problema de ali ser tudo comprado.

Surge aqui dados significativos sobre o uso de fronteiras pelos Manchineri, que deve ser similar ao comportamento de outros grupos. Uma primeira preocupação é conseguir dinheiro. Para isto pouco importa onde se está. Os limites nacionais não são barreiras, ao menos não na prática. Pode ser que hajam problemas burocráticos, no caso de índios com documentos

brasileiros, mas não creio que haja um controle rígido por parte dos responsáveis governamentais. Mas há, num pano de fundo, um sentido de nacionalidade que aparece no momento que há problemas no país onde se está, uma nacionalidade que creio estar ligada muito à língua que se fala, neste caso o português.

O movimento para fora da TI segue o mesmo padrão da busca por dinheiro. Mas creio que esta saída é temporária, como no caso de Chico Natico, quando não se enfrenta diretamente problemas como os que Charuto enfrentou. Na família do Chico também haviam casos de morte de vizinhos: um dos filhos dele matou uma pessoa de outra família. Mas isso não levou Chico para fora da Extrema em definitivo, mesmo seus irmãos estando no seringal. Mas a casa de Chico não está no centro da Extrema, e sim do outro lado do rio. E como já disse antes, esta família não está em paz na aldeia, existem conflitos fortes com outras famílias. Mas Charuto não conseguiu ficar por lá, saiu para Bolívia onde conseguiu juntar dinheiro para voltar para o Brasil e comprar uma colônia.

Um Aparte: A possibilidade de Ruptura Definitiva e Problemas Políticos

Os Manchineri que vivem no seringal enfrentam um tipo de problema um tanto peculiar que os distingue dos outros grupos. Estão numa espécie de limbo. Não estão onde chegava o assistencialismo da Funai e onde chega o de Ong's que atuam na região como a CPI (na verdade a CPI faz as vezes da Funai, mas minha discussão não vai tomar este rumo...). Vivem esquecidos dos parentes da TI, na verdade os dois grupo se afastam. Ouvi diversas reclamações de que eles só viam os barcos dos parentes passando, subindo e descendo o rio, mas nunca paravam pra tomar um café, conversar, trazer e levar notícias. Eles não recebem mais visitas e ir até Mamoodate é muito difícil, fica muito longe.

Em compensação, o atual morador do Seringal, o ex-seringueiro branco, atual agricultor, está muito mais próximo. Há um contato diário, na escola, nas trilhas, na roça, nas reuniões, um

contato que teve origem no início do boom, estabelecido já há duas, três gerações. Um contato que os da TI vêm não exatamente perdendo, mas diminuindo e muito a intensidade³.

Podemos tomar os Karipuna como parâmetros. Entre eles Tassinari (1998) encontrou principalmente na cooperação dos trabalhos conjuntos e nas festas os pontos de apoio para o desenvolvimento de “*de princípios e valores que definem sua cultura e as fronteiras étnicas do grupo*”. Pois bem, ela desenvolve então o conceito de *Construção Cultural* “*a demarcação de fronteiras étnicas e a consequente formação de um sentimento de unidade por parte de um grupo de famílias, a sua organização segundo certos princípios e padrões de sociabilidade e a conjunta elaboração simbólica de valores e visões de mundo*”.

Desta forma, o que se percebe é o nascimento de um grupo. Não vou esmiuçar este conceito dentro do Manchineri, mas basta dizer que no caso deles, ao contrário, há uma afirmação do grupo, ou ainda uma reafirmação. Privilegia-se o processo de reconstrução identitária e de controle territorial. Tenta-se na TI, formar um quadro que corresponda ao FATO de que eles são índios. Tentam, ao menos os líderes externos⁴, os que vivem fora de aldeias, manter um discurso que possibilite a captação de auxílio, principalmente na forma de projetos a serem financiados. Isso está longe de ocorrer no seringal. A rede de relações que Tassinari evidencia ocorre dentro da TI e dentro do seringal, mas não entre estes dois grupos.

Este processo de reconstrução identitária foi fornecida principalmente por indigenistas na década de 70. Foi nesta época que se iniciou o treinamento de uma série de jovens índios de diversas nações para serem hoje os gestores de seus respectivos povos. Em se tratando do Acre

³ Gragson (1998:215), ao trabalhar com a ecologia de paisagens, coloca que “*Humanos conceitualmente organizam a complexidade vertical e horizontal de uma paisagem dentro de unidades prototípicas, baseando-se nos contingentes sócio geográficos das crenças sobre o mundo, valores sobre o que é moral ou justo e fatos sobre a disponibilidade e distribuição de recursos (...) O modelo do conhecimento local resultante ajuda os indivíduos a interpretar observações e gerar novas inferências, com decisões operacionais sobre o uso da terra sendo feitas em situações sociais onde indivíduos com conhecimentos comuns de áreas locais e recursos usam-se como pontos de referência no seu comportamento estratégico (...) Atores tem relacionamentos com entidades no ambiente físico (recursos, através de encontros extrativistas) e no social (membros, através de um sistema simbólico comum) que afetam a percepção focal do ator, crenças e ações*”. O paralelo com os Manchineri e sua separação resultando em dois grupos distintos, na medida em que estão em contato com pessoas diferentes, na medida em que trocam informações sobre o uso da terra com pessoas diferentes.

⁴ Brown (1993) faz uma colocação interessante sobre este tipo de acontecimento. Ele fala de dois tipos de líderes: o chefe da comunidade, apoiado em redes de relações de parentesco, em conhecimento das técnicas e significados rituais, atuando num círculo restrito à aldeia, onde encaixaríamos o Neguinho. O segundo tipo, o líder de fronteira, onde teríamos o Sabá, temos o nativo que deixou a aldeia, convive entre os ‘estrangeiros’, e domina o código para lidar com as esferas políticas fora da aldeia, fazendo a ponte entre as duas instâncias, a local e a global. Brown retira os termos ‘líder da comunidade’ (*community leader*) e ‘líder de fronteira’ (*boundary leader*) do trabalho de Gray, 1986:108, ao qual não tive acesso e cito aqui como Gray (1986) *apud* Brown (1993, nota 6).

especificamente, o resultado disso foi a UNI, União das Nações Indígenas, uma Ong que tem por objetivo dar assistência e orientação, além de ser a voz junto à outras entidades governamentais ou não. É formada única e exclusivamente por índios, e é um órgão político de bastante expressão, contando no seu quadro inclusive com funcionários da Funai e candidatos a vereador. Temos aqui o resultado prático da ação dos contatualistas e do caráter ativista desta escola.

Os candidatos a dirigentes indígenas, no caso específico dos Manchineri, foram retirados da população que foi para a TI. Forma-se o primeiro divisor de águas. A informação migra para um grupo Manchineri como se estivesse atingindo todo povo, o que na realidade não ocorre. Os que permaneceram no seringal ficaram alijados destas preciosas técnicas de sobrevivência entre brancos, pelo menos num primeiro momento. A aquisição delas está sendo lenta e gradual, muito mais por um fluxo de conscientização dos moradores brancos do seringal, via morte de Chico Mendes e demais conseqüências deste acontecimento, via politização que os extrativistas como um todo adquiriram, do que por parentes indígenas e pessoal da UNI.

Esta falta de apoio que atinge o seringal aparece em situações como esta: havia um jogo de informações desencontradas, provavelmente originadas na época mesmo do realdeamento. No entendimento deles era problemático estar na Reserva Chico Mendes, visto que para eles ali era terra de branco, uma reserva criada pelo Governo Federal (por brancos) para brancos. Havia um medo constate de serem desapropriados, de serem retirados dali a força e serem mandados para a TI, onde era lugar de índio.

Percebi a real dimensão do que se passava na cabeça deles na medida em que fui entrando para o centro do seringal. Ao chegar na colocação chamada Natal participei de uma reunião onde eles estavam discutindo um meio de reivindicar um pedaço da Reserva para eles, para as famílias que ali estavam, um modo de garantir que não seriam retirados e conseqüentemente perder o trabalho de muitos anos, na maioria dos casos, de uma vida inteira. Eles se viam como merecedores de alguma ajuda, eram índios, mas isto lhes era negado por estarem no lugar errado. Antes que negado, sua existência era ignorada. Na medida em que os Manchineri do seringal são esquecidos por Funai, Ong's e parentes eles não se perguntam qual sua identidade, mas porque esta não é reconhecida.

Não há dinheiro do governo para assistência diferenciada aos índios que lá estão, da mesma maneira que os recursos das Ong's são escassos e direcionados a metas e projetos

específicos. Projetos dentro da Reserva fogem do escopo, por exemplo da CPI, pelos limites impostos pelo espaço ocupado não ser uma TI.

Há o desejo de finalizar um processo já iniciado, que para os Manchineri residentes no seringal está sendo muito mais lento, algo próximo ao que Oliveira Filho (1998:54-56) chama de territorialização⁵. Ao ser dado um pedaço de terra aos Manchineri (Mamoodate) isto distinguiu a identidade deles de uma forma geral. Como coloca este autor, isto proporcionou a eles uma “*coletividade organizada*” com subsequentes novos níveis de organização social.

Este conceito na verdade é muito amplo, e tratá-lo de forma exaustiva foge ao escopo deste trabalho. Contudo ele pode fornecer alguns dados úteis. Como coloquei no início deste capítulo, tal conceito acaba por tornar os índios agentes dotados de uma consciência política que talvez não corresponda à realidade deles. Ou não correspondesse. Pois o que se vê então é outro dos resultados práticos da escola contatualista: reivindicações baseadas em discursos importados. Na TI, como já disse isso é mais antigo e evidente. No seringal está ganhando força e o que é importante aqui, de forma independente da elite Manchineri.

Mas estes ‘resultados práticos’ podem alcançar outras dimensões, resultando até mesmo da ingenuidade e até certo ponto menosprezo da capacidade dos índios de controlar determinadas situações. Retornando um pouco no tempo, no início da fase de contato mais intenso, quando os bolivianos e peruanos formaram um *espaço da morte* (Taussig, 1987), oprimindo e montando um palco para que as culturas nativas fossem desconstruídas. Mas aqui há algo diferente: no momento que o herói brasileiro entra em ação, ele usufrui deste espaço anteriormente criado e torna-o um tanto dissimulado através do papel de salvador assumido e não mais de conquistador.

⁵ “a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais. Neste sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova identidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado”. (a partir daqui, :56) E ele vai além, fazendo uma ponte com Barth (1969), ou melhor, ampliando a visão identitária encontrada neste “vendo a distinção e a individualização como vetores de organização social” quando delimita de vez o processo de territorialização como “o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – (...) no Brasil as comunidades indígenas – vêm a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). (...) As afinidades culturais ou lingüísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e constratados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções”.

O que se vê hoje em muito do discurso dos informantes é o resultado das ações passadas, de todo trabalho (por vezes consciente) de transformação cultural, de domesticação na real acepção desta palavra. Ao efetuar o amansamento teve-se o cuidado de que o amansado não percebesse que está sendo colocado num cercado, com comida fácil para que efetuasse o trabalho difícil. Não estou retomando o discurso contatualista como pode parecer a princípio, mas trabalhando com uma dimensão concreta de uma força com origem cultural, no campo dos significados, uma visão que já abordei no capítulo 3, via Marshall Sahlins.

É no mundo dos pedintes que o terror alcança o máximo, a perfeição, quando rotula de vez os oprimidos como inferiores (Taussig, 1987). E foi a este estado que os Manchineri (e outros povos sul-americanos) foram colocados ao ficarem dependentes de diversos produtos manufaturados estrangeiros. É isto que presenciamos até hoje nas atitudes dos índios ao estarem sempre desejando algo que eles não possuem e ao qual seu acesso é bastante difícil. A postura paternalista assumida por muito tempo pelos órgãos federais que ‘protegem’ (ou protegiam) os índios reforça ainda mais esta auto-imagem. O espaço da morte transforma a vida. Faz crescer a autoconsciência, mas também a fragmentação e a valorização da autoridade (Taussig, 1987).

Exemplo da auto consciência pode ser notada nas atitudes atuais de organizações como a UNI. Esta entidade abriga em sua direção pessoas que formam a ‘elite’ indígena no Acre. Eles atualmente possuem um grande controle e influência em decisões que digam respeito a entrada de pessoas em Terras Indígenas. Alguns eventos fazem parte das atuais demonstração de força deste órgão. O cancelamento do projeto TSEMIM é um deles: ao não terem suas exigências (que incluía barcos e motores) acatadas, o resultado foi a atuação frente a Funai para cassação da autorização. Antes disso porém houve uma série de incidentes envolvendo o nome de pessoas como o antropólogo Terri Valle de Aquino que trabalhava na CPI, resultado de desentendimentos políticos, sendo acusado de estupro de índias⁶.

Sigo então os passos que Alcida Ramos (1995) desenvolve em seu artigo sobre os índios *hiper-reais*. Ali sua preocupação principal era com os rumos que as Ongs indigenistas estavam tomando nas suas atitudes “*de escritório*”, precisando cada vez mais de índios modelares para sobrevirem enquanto entidades com alguma função. Na medida em que tais Ongs adotam o que

⁶ Visando dar um pouco mais de importância ao nome de Terri Valle de Aquino, ele foi um dos fundadores da Comissão Pró-Índio do Acre e responsável em boa parte do “treinamento” dos índios que hoje se encontram nos cargos superiores da UNI. Ele tem um trabalho extenso com os Kaxinawá que mantêm até hoje, mesmo tendo se afastado do Acre, passando a trabalhar em Brasília, após esta série de incidentes.

Alcida Ramos cita como uma saída “*medieval pós-moderna*”, se burocratizando para gerirem os financiamentos que conseguem e criando simulacros (termo que a autora retira de Baudrillard) para conseguirem este financiamento, se afastam da realidade vivida por seus objetos / fontes de renda.

Isso vai levar à um problema vital para estas organizações: a elevação no nível de independência dos próprios índios na gestão de suas dificuldades de relacionamento com o mundo extra-aldeia. A herança ativista / indigenista do final da década de 80 criou agências como a UNI para que os índio no futuro atingissem esta independência. O que no início era uma ideal tornou-se um problema. Sem querer tira o mérito de entidades como a CPI (que creio vital para as regiões onde ela atua), o artigo da autora que estou acompanhando no momento aponta esta direção, que um aumento de profissionalismo pode levar a necessidade de modelos do real para se trabalhar.

Existe no Acre uma situação que serve como estudo de caso. Trata-se do relacionamento um tanto conturbado entre UNI e CPI. Num primeiro momento pode-se imaginar que tal atrito se deve exatamente pelas perspectivas apontadas acima, onde a CPI assumiria o papel de agente medieval pós-moderno e a UNI seria a voz dos índios reais, de carne e osso que, estes sim, precisariam de apoio real. O embate é inevitável pois disputa-se de forma e em níveis distintos o mesmo *locus* de atuação.

Mas creio que existe aqui uma situação inversa. A CPI atua entre os índios fornecendo subsídios e recursos (estes mais intelectuais que materiais) para que os índios sobrevivam no meio extra-aldeia, capacitando-os a lidar com problemas básicos como saúde, educação e melhores condições alimentares, sem contudo se envolver em grandes projetos.

A UNI por sua vez assume o polo medieval pós-moderno. Seus líderes pouco retornam à suas bases nas aldeias, lançam mão de um discurso que num primeiro momento tende a ser generalista, mas que termina seguindo, como disse linhas acima, padrões talvez muito mais próximo das antigas alianças de afinidade e parentesco. Precisam de seus modelos para tentarem financiamento de projetos na ordem de R\$ 370.000,00 para desenvolver sua cultura, a qual classificam como estando “em vias de extinção”⁷. Trezentos e setenta mil reais em três anos para que sejam recuperados cantos, mitos, festas sejam recriadas, tradições, agricultura, caça, xamanismo, etc., onde está incluída a compra de um batelão para que os ditos pesquisadores,

⁷ Tal projeto havia sido escrito por Sabá Manchineri e estava em posse do liderança do Lago Novo.

neste caso os próprios índios qualificados previamente, possam se locomover. Não que isso não seja justo, mas ao mesmo tempo em diversas ocasiões pude ouvir pessoas reclamarem que estes mesmos parentes que saíram da aldeia impulsionados pelos motivos ativistas/idealistas não retornavam mais para vê-los.

Retornando ao Taussig deixado momentaneamente de lado linhas acima, a fragmentação está óbvia no discurso de meus informantes, se manifestando principalmente através das rixas internas que criam cada vez mais aldeias na TI ao mesmo tempo que empurra para fora de lá (ou nem sequer deixa entrar) diversos núcleos familiares. A busca pelo dinheiro na cidade (como fez Charuto e Chico Natico) é uma boa estratégia de escape, uma vez que permite a ‘fuga’, por um tempo ou mesmo indefinidamente, sem que o motivo real seja divulgado, discutido ou até mesmo percebido.

Há uma mudança sutil no papel das ações, já que este caráter fragmentador está inserido nos hábitos indígenas desde muito tempo. O que Calavia (1995) coloca como uma estratégia de ‘controlar o controle’ do branco sobre eles na época da exploração da borracha e um modo de evitar epidemias, como no caso Yaminawa, onde um dado grupo que busca bens manufaturados entre brancos e mantém ao mesmo tempo contato com um outro grupo arredio, transforma-se hoje numa atitude de controle político (um tanto ditatorial – não se convive bem com oposições) sobre seu território.

Mas dentro de todos estes acontecimentos, os Manchineri, independente de onde estejam, continuam se vendo como Manchineri. Penso então no que os uniria dentro de um sistema mais geral. A questão da identidade passa a ocupar o centro das atenções então. Todos com quem falei se definem como Manchineri.

Identidade. O Elo que Une os Manchineri: a Memória

Neste jogo de atitudes, poder e discurso, a palavra identidade vem diversas vezes a minha mente, tanto enquanto escrevo quanto quando estive no campo. Pensei (e penso) diversas vezes “*quem estes índios pensam que são e como vêm o modo de agir deles?*” Não sei se posso responder esta pergunta, mas posso de diversas maneiras caminhar ao redor delas e produzir algumas conclusões interessantes.

Uma série de fatores estão envolvidos neste fator 'identidade'. Os Manchineri não usam a postura Piro, Karipuna de se identificar como misturados. Há uma preocupação constante de dizer que fulano é Manchineri puro, ou ciclano possui algum parente Catiana, Jaminawa, mas é Manchineri. E esta identidade está intimamente ligada à memória que eles possuem de seu passado. As diversas situações vividas em comum, a vida anterior nas malocas, isto permeia o 'ser Manchineri'.

Na TI esta identidade é bastante nítida, mesmo para quem esteve lá só de passagem e é reforçada nas relações do dia-a-dia. No seringal ela está muito mais embasada na memória, em pessoas mais velhas como dona Maria Paula e Celestina. Mesmo dona Celestina, que num primeiro momento se diz peruana, vive como índia, e todos seus filhos com quem falei *são* índios, se vêm como tais, principalmente em função da lembrança dos antepassados.

Gow (1991) faz uma junção de memória, parentesco e corpo: a dificuldade de se demarcar quem é e quem não é de determinada origem, quem é Piro, Campa, mestiço ou branco, no Baixo Urubamba, levou Gow a adotar um caminho tortuoso. Seguindo Seegers (1981:238), Gow coloca que as sociedades amazônicas não formariam grupos corporados, um estado com fronteiras, mas grupos corporais. Dessa forma cada indivíduo carrega em si sua 'raça' (no sentido de origem, grupo pertencente, não no sentido ocidental) via parentesco. A memória que é invocada através de seus pais, do conhecimento de que são seus pais, avós, etc. torna uma pessoa Piro, Campa, etc. isso é carregado no próprio corpo da pessoa, transmitido pelo cuidado que os pais tiveram na formação desta criança⁸ principalmente através da alimentação e que a une a outras pessoas com corpos similares, formando assim o grupo e as identidades dentro deste. As pessoas pertencem desta forma a uma categoria, ainda que convivam com outras categorias.

Um outro ponto interessante para se analisar esta questão é a relação 'índio civilizado X índio *brabo*', vista por diversos autores como uma diáde parte da manifestação mesma de como os nossos objetos de estudo se percebem.

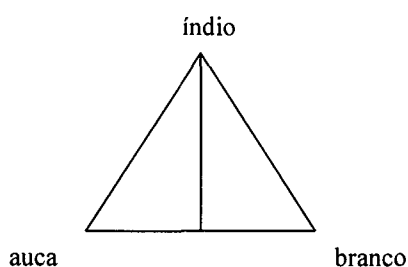
Taussig (1987) e Gow (1991, 1993) norteiam estas colocações. Mais uma vez vou dirigir minha atenção aos relatos do Genivaldo e Raimundo acima, onde abordam o 'herói' brasileiro e

⁸ Aqui me recordo do que ele coloca como cuidado *na formação* da criança, via fornecimento de alimento, se aproxima muito do que Lagrou (1998) fala em relação aos Kaxinawá e modelagem do corpo dos jovens, que neste sentido também é *formado* pelo toque dos pais. Em ambos os casos é uma ação direta do social sobre algo natural, neste caso o corpo, apreendendo-o e trazendo-o para dentro do grupo, tornado o jovem dotado de algo similar a outras pessoas dentro do grupo em questão, e que consequentemente o identificando-o com o mesmo. Esta idéia já está no próprio Seeger em relação aos Suya.

seu maior ato, que foi exatamente o de tirar os antigos Manchineri do estado primitivo e selvagem em que se encontrava, afinal este homem ensinou eles a *trabalhar*⁹ e *comer*!

Seguindo num primeiro momento a forma que Taussig trata este relacionamento, o 'Auca' é visto como o índio selvagem, que não come sal, não conhece Cristo ou palavras em espanhol, incestuoso, enfim algo próximo do animal, o mal contido na selvageria. Uma boa posição para encaixar os antigos Manchineri, com a exceção de que neste caso as palavras em questão são em português. Mas posso ver no texto dele o branco como um modelo a ser atingido? Um contínuo Auca ↔ branco com os índios no meio?

A imagem que me veio a mente durante a leitura do livro de Taussig foi a seguinte:



Tal triângulo, ao mesmo tempo que coloca o índio como algo intermediário entre auca e o branco, não permite a imagem de um contínuo entre estes, com o índio no meio, saindo de um lado, indo a outro, mas como um elemento se distanciando de ambos e em busca de uma identidade nova e própria.

Tratemos o universo Manchineri sob esta orientação. Há um relato envolvendo os *índios brabos*. Houve um incidente logo depois do realdeamento muito interessante para confirmar boa parte do que Gow (1991; 1993) vai falar sobre o papel no imaginário (e nas práticas diárias) dos Piro e que é facilmente estendido aos Manchineri. É uma história de um encontro entre o Meirelles, Lauro e os índios brabos¹⁰, contada pelo Lauro.

“Ia subindo o batelão da Funai com o Meirelles, um velho parente dele e eu, lá pelas cabeceiras do Iaco, atrás de ovos de trajaá. Já tínhamos bem doze sacos

⁹ Sobre a questão da palavra trabalho, Descola (1994) vai fazer uma interessante discussão sobre a influência ocidental no seu uso entre os Achuar.

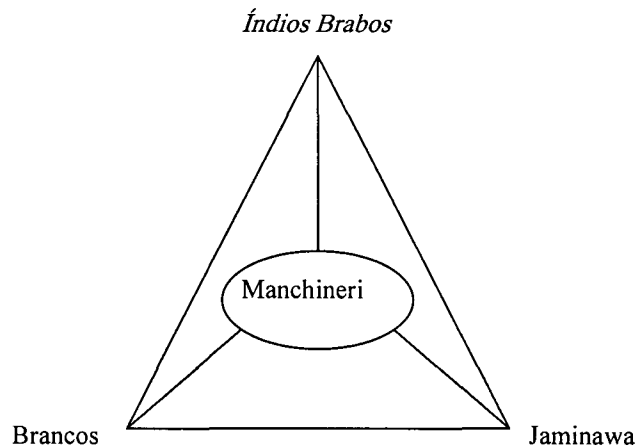
quando o Meireles me chamou para percorrer mais duas voltas do rio. Fomos subindo e de repente topamos com um bando de índios, todos nus. O Meirelles tentou se comunicar, sem sucesso, pedindo paz. Os índios não esperaram nada e caíram de flecha pra cima da gente, mais com vontade de espantar a gente do que de matar mesmo, pois se quisesse de verdade tinham conseguido. Nós demos de correr, fugindo das flechadas. De repente o velho caiu e gritou por ajuda, para que eles não o deixassem morrer nas mãos dos índios. Corríamos na areia do rio e o cansaço derrubou o velho. Daí o Meirelles virou e baleou o primeiro que vinha. O velho correu mais um pouco e caiu de novo. O Meirelles deu mais um tiro, acertando outro índio. Daí eles (os índios) se puseram a correr, fugindo. Nós aproveitamos, largamos o barco, largamos tudo, e disparamos na carreira, rio abaixo, durante o resto do dia. Dormimos num oco de samaúma, no meio do rio, comendo ovos crus de tracajás. No dia seguinte encontramos papai que ia subindo o rio atrás da gente e nos tirou de lá?.

Há no entanto uma diferença em relação à Gow (1993). Neste artigo centrado principalmente na desconstrução do termo aculturação, os Piro estariam localizados no meio de um contínuo, onde numa ponta estariam os Jaminawa, imagem dos índios brabos, e na outra os *gringos*. A identidade e organização social Piro estaria construída neste jogo de oposições e complementaridades de forças, das forças imaginárias (por estarem intimamente ligadas ao imaginário Piro) destes dois pontos extremos.

Para os Manchineri eu faço um pequeno desvio desta colocação. Enquanto que para os Piro peruanos fica fácil associar os Jaminawas e outros grupos Pano aos índios bravos, visto que eles possuem a imagem destes povos nus, sem consumirem sal, açúcar e demais *produto finos*, com os Manchineri isto não se dá. Os Jaminawa co-habitaram com os Manchineri, se vestem como eles, e comem coisas parecidas (ainda que piores, na opinião de todos os Manchineri que me falaram sobre o assunto...). Sendo assim, como associá-los aos índios bravos? Principalmente depois desta história. Ora, o Lauro disse que fala Jaminawa, que tentou se comunicar com eles em diversas línguas, sem sucesso em nenhuma!

¹⁰ O indigenista José Meirelles contou à Terri Vale de Aquino (s.d.) sua versão da história onde consta como participante da expedição Otávio Brasil e não o Lauro. Mas antes que julgar a veracidade ou não do relato do Lauro, o importante aqui é a imagem utilizada na narrativa, independente dos diretos autorais em jogo.

Creio que sua função continua a mesma, ou seja, fornecer parâmetros via imaginário para que os Manchineri possam se organizar social e identitariamente. Mas ao invés de uma linha de forças, retomo aqui um triângulo traçado acima, colocando contudo os Manchineri no meio e não numa das pontas.



Numa ponta os Jaminawa, o que os Manchineri de forma alguma desejam ser, uma representação de muito que eles consideram ruim e errado, mas um povo que historicamente os acompanha de longa data. Na outra os índios bravos, um passado distante que eles consideram superado. E no último vértice do triângulo os brancos. Estaria montado então o jogo de forças que formaria a identidade Manchineri. É óbvio que este modelo é uma suposição que precisaria de uma maior quantidade de dados para que fosse devidamente confirmado ou retificado.

Mas importante deixar claro que a memória ocupa um papel importante dentro deste jogo de forças. Ela molda e é moldada pelos pólos de atração – repulsão do modelo. É dela que emergem os mitos e histórias contadas no dia a dia que vão, como coloquei no capítulo 3, nortear boa parte do comportamento nas relações ditas interétnicas. É na memória que se dá o encontro de parentes diversos, com vários graus de proximidade e afastamento, e de onde estes parentes ajudam a perceber os outros e encaixá-los dentro de categorias. E por fim, é através da lembrança de acontecimentos vividos pelo próprio indivíduo que ele veria, na prática, sua posição dentro do modelo, acontecimentos que envolvem seringueiras e contatos e que invariavelmente refletem na situação atual dos Manchineri e nos diversos conflitos vividos por eles ao longo do tempo.

Conclusões

Este trabalho comporta um material extremamente preliminar. Dadas as condições sob as quais a pesquisa foi desenvolvida e o fato de ser um grupo que ainda não foi explorado etnograficamente, há um campo de pesquisa bastante extenso a ser explorado entre os Manchineri. O que irão surgir então ao longo desta breve conclusão serão muito mais perguntas a serem exploradas, apontando para novas diretrizes de trabalho, do que realmente respostas. Mas afinal de contas, fazer ciência é um eterno perguntar...

Contudo, antes das perguntas creio que alguns pontos devem ser postos em evidência. O primeiro deles diz respeito à situação do contato e suas conseqüências. Como disse no capítulo 4, usando as colocações de Whitehead (1993), o jogo político em que os Manchineri se envolvem hoje em dia pode muito bem ser visto como uma tentativa de manutenção da própria independência frente a um universo envolvente em constantes alteração, onde diversas correntes ideológicas e jogos de poder se confrontam. O resultado disso é a percepção não de um colapso social por se ver os índios lançando mão de argumentos e atitudes tipicamente exóticas, mas da capacidade de permanência destes povos.

Aqui quero então retomar o tema da memória e da identidade conforme colocado no final do capítulo anterior. Situar os Manchineri entre os três diferentes pontos de um hipotético triângulo ajuda a formar uma imagem que se revelou na medida em que trabalhava com os dados de campo. Não há nada de novo ao relacionar memória e identidade, mas compreender como estas se relacionam é um campo vasto a ser explorado. É na e pela memória que os pontos cardiais do modelo constróem o que identifica cada Manchineri como tal.

A vida com o ambiente que envolve as aldeias / colocações revela diversas nuances deste tema. Os métodos e técnicas (assim como os seus diversos aspectos simbólicos) desenvolvidos para abrir roçados, caçar, coletar água e a diversidade de fatores ligados em diversos graus a estes atos, como comer, habitar, dormir e a saúde revelam a transmissão, captação, elaboração de conhecimentos diversos. Ao mesmo tempo tais conhecimentos são significados e ressignificados de acordo com parâmetros culturais próprios, são moldados e acabam por moldar estes parâmetros. Mas é preciso que estes conhecimentos sejam transmitidos, ensinados, e então vemos entrar em cena o memorizar e o contar para que seja memorizado.

Estas colocações podem servir como base para se pensar questões pontuais que surgiram no decorrer da dissertação. Uma delas seria sobre a situação da saúde Manchineri. As diferenças entre TI e Guanabara são significativas e a solução que aponto: o contato favorecendo uma qualidade um tanto acentuada no seringal e questões de parentesco e políticas favorecendo uma heterogeneidade dentro da TI, pode ser vista apenas como uma conclusão inicial e de certa forma parcial, visto que se trata de uma visão num nível micro, desconsiderando os Manchineri como um todo. Mas de toda forma é um estudo comparativo importante, que possui seus méritos, e que mais uma vez pode tornar claro um jogo de atitudes que remontam a um arcabouço cultural mais antigo.

Mas, continuando com esta microanálise, se tal disparidade de qualidade na saúde entre estes dois locais for realmente assim, por que caminhos chegou até o ponto onde está? E tal estudo envolveria uma outra série de questões, como por exemplo o real nível de separação na relação entre moradores do seringal e da TI. Da mesma forma se pode pensar no outro extremo, e questionar o quão estreita seria a relação entre Manchineri e brancos dentro do seringal, assim como quais seriam as práticas de saúde dentro do seringal, entre brancos e entre índios, assim como seus pontos em comum.

É na lembrança de fatos vividos individual e coletivamente que se constrói o palco sobre o qual diferentes atores desempenham seu papel para que Manchineris atuais possam enxergar seus antepassados e por diversas vezes a si mesmos formando o mundo que hoje eles habitam. É nesta lembrança que são evidenciados os encontros e desencontros: os contatos. Os parentes, as afinidades, os amigos e inimigos transitam livremente pelo arcabouço imaginativo e histórico deste povo. É aí que cada Manchineri se encaixa e encontra outros Manchineri e outras pessoas que não são Manchineri.

Novamente tratando de pontos específicos, críticas postas à parte, este jogo de forças e poderes pode revelar uma política que a muito é desenvolvida entre estes povos, num nível local, que agora alcança outras dimensões, mas que continua dentro dos mesmos parâmetro de significados, seguindo atitudes muito pouco modificadas no decorrer do tempo. Se pararmos para pensar nas constantes brigas por poder dentro das aldeias, na concepção mesmo de atuação do Tuxau, por exemplo, veremos que a muito que eles lidam com a idéia de que estar no topo da hierarquia pode ser benéfico, trazer status e bens materiais...

Podemos ver outro exemplo nas atuações do líderes externos, aqueles que não mais moram na aldeia. Eles podem ser de certa forma comparados ao Tuxau antigo. Quando eles consideram que não mais existe um Tuxau, não mais existem líderes com o poder que estes tinham no passado, isto é real dentro de determinados parâmetros. Mas por outro lado podemos ver os modernos Tuxaus trabalhando em gabinetes, movimentando projetos e da mesma forma que antigamente, não ‘pegando no pesado’, deixando o trabalho ‘braçal’ para seus súditos.

Quem lidera na aldeia detém apenas parte do poder e conseqüentemente não é visto como um verdadeiro Tuxau. Este pode ser encontrado em locais outros que não a TI Mamoadate ou os seringais, mas sim em Rio Branco ou Brasília. A partir deste ponto os Manchineri poderiam ser novamente vistos sob uma perspectiva mais ‘global’, e habitantes destes diferentes espaços estariam inseridos num único grupo.

A parte relativa à chefia Manchineri é no entanto permeada de lacunas. Como se dava efetivamente a transmissão do cargo de Tuxau? Quais seriam suas incumbências? Qual a relação entre o Tuxau ‘eleito’ pelo patrão, o que os Manchineri chamam de Tuxau e um hipotético estado anterior de chefia? Tais questionamentos poderiam ser um tanto esclarecidos na medida em que se levar em consideração as colocações feitas acima.

Um retorno no tempo poderia elucidar uma outra questão bastante interessante: a similaridade ou não em relação ao Piro peruanos. Uma melhor compreensão da palavra *Yine* entre os Manchineri poderia ser uma chave interessante para se perceber os movimento destes clãs / povos no tempo, seus relacionamentos, suas similaridades e diferenças culturais. O estudo de grupos Manchineri que estão hoje localizados no Peru poderia dar bons parâmetros para se averiguar esta situação. Associado à isso temos um bom número de aspectos culturais dos Manchineri comuns a grupos Pano como os Jaminawa, seja pela convivência que remonta de longa data, seja por questões outras que podem surgir de um estudo nesta direção.

Esta situação, de que o que temos no presente pode se tratar também de um situação um tanto similar a um passado, nos impele a um estudo deste passado de forma mais detalhada. Não apenas no que concerne à atuação de seringueiros, seringalistas, pecuaristas e sindicalistas, mas principalmente um estudo mais detalhado da memória Manchineri em relação a estes relacionamentos visando reconstituir uma visão particular destes eventos e assim penetrar ainda mais na cultura Manchineri.

O tempo contudo se manifesta também através dos mitos e demais histórias que seguem este gênero. Nas questões sobre mitos e história a necessidade de uma exploração etnográfica mais apurada em relação aos Manchineri fica evidente. Como disse no capítulo 3, é partindo de um estudo mais completo de e por dentro da sociedade Manchineri que poderemos perceber a articulação que eles fazem entre mitos e história, sua história, podendo então tornar mais evidente nuances de sua cultura que apareceram de forma fosca e encoberta.

O material sobre o Ananias poderia fornecer detalhes interessantes, na medida em que mais versões fossem coletadas com diferentes pessoas. Trata-se de dados de certa forma anômalos, que merecem uma atenção especial. Neste encontro entre etnologia, história e mitos podem emergir parâmetros de significação e interpretação importantes para se ter uma visão mais abrangente da cultura Manchineri.

E então o assunto recai novamente nas relações interétnicas e na questão da identidade, pois é neste arcabouço cultural evidente nos mitos que, como coloquei no capítulo 3, está codificada boa parte das normas de conduta para com outros povos, normas de conduta política e social.

O xamanismo Manchineri viria afinal completando o quadro. Tratado como um sistema que permeia diversos planos do ser Manchineri, seria outro local de relacionamento constante entre memória e identidade. É certamente um universo bastante complexo a ser estudado de forma mais completa. Identificar se há realmente xamãs ativos, qual o nível do xamanismo exercido, o que corresponderia ao sistema xamânico deste povo, como se dá a rotina do uso de plantas psicoativas, são algumas outras questões que ficam em aberto.

Na memória dos indivíduos e naquela que se manifesta entre estes indivíduos veríamos então dançar como que ao redor de uma fogueira seringueiras, Jaminawas, patrões e seringueiros, peixes, aves, queixadas e onças, personagens míticos diversos. Suas imagens e sombras se projetam ao passado e ao futuro através do presente, da situação atual em que eles se encontram, construindo, moldando e sendo moldada pelo ser Manchineri.

Referências

- ARHEM, K., 1990. Ecosofia Makuna. In: *La Selva Humanizada. Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano* (F. Correa, ed.), pp. 105-122. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- AQUINO, T. V., s.d. Índios brabos atacam na fronteira do Acre com Peru.
- BALÉE, W., 1998. Historical ecology: premisses and postulates. In: *Advances in Historical Ecology* (W. Balée, ed.), pp. 13-29. New York: Columbia University Press.
- BARTH, F., 1969. Introduction. In: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference* (F. Barth, ed.), pp. 9-38. Boston: Little, Brown & Company.
- BRUNELLI, G., 1996. Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente a sociedade envolvente. In: *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas* (E. J. M. Langdon, org.), pp. 233-266. Florianópolis: Editora da Ufsc.
- BROWN, M. F., 1993. Facing the state, facing the world: amazonia's native leader and the new politics of identity. *L'Homme*, 33(2-4):307-326.
- CALAVIA, O., 1995. *O Nome e o Tempo dos Yaminawa. Etnologia e História dos Yaminawa do Rio Acre*. Tese de Doutorado, São Paulo: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- CÁRDENAS-TIMÓTEO, C., 1989. *Los Unaya y su Mundo: Aproximación as Sistema Médico de los Shipibo-Conibo del Rio Ucayali*. Lima: Instituto Indigenista Peruano / CAAP:207
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R., 1964. *O Índio e o Mundo dos Brancos. Uma Interpretação Sociológica da Situação dos Tukúna*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

CARID, M., 1999. *Yawanawa: da Guerra à Festa*. Dissertação de Mestrado, Florianópolis: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

CUNHA, C. F., 1976. *Gramática d Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Material Escolar (FENAME), Ministério da Educação e Cultura.

DESCOLA, P., 1994. *In The Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: University Press.

FIRTH, R., 1973. *Symbols, Public and Pprivate*. Ithaca: Cornell University Press.

FUNAI (Fundação Nacional do Índio), 1977. *Jaminawa e Machineri do Alto Rio Iaco*. Brasília: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, Fundação Nacional do Índio, Ministério do Interior.

GALVÃO, E., 1955. Aculturação indígena no Rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 5(1):67-74.

GEERTZ, C., 1989. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara-Koogan.

GIL, L. P., 1999. *Pelos Caminhos da Yuve: Conhecimento, Cura e Poder no Xamanismo Yawanawa*. Dissertação de Mestrado, Florianópolis: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

GONÇALVES, M. A., 1991. *Acre: História e Etnologia*. Rio de Janeiro: Núcleo de Etnologia Indígena, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GOW, P., 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

GOW, P., 1993. Gringos and wild indians. Images of history in Western Amazonian Cultures. *L'Homme*, 33(2-4):327-347.

GRAY, A., 1986. *And After the Gold Rush...? Human Rights and Self-Development among the Amarakaeri of Southeastern Peru*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs ("IWGIA Document" 55).

HAVERROTH, M., 1999. *Relatório da Viagem à Terra Indígena Mamoadata*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio. Programa de Saúde Sujo, Limpo & Contaminado. Capacitação de Agentes de Saúde em Higiene e Saneamento Ambiental e Assistência Primária de Saúde

HILL, J. D., 1988. Introduction. In: *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past* (J. D. Hill, ed.), pp. 1-17. Urbana: University of Illinois Press

KENSIGER, K. M., 1995. *How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press.

KIDDER, T. R. & BALÉE, W., 1998. Epilogue. In: *Advances in Historical Ecology* (W. Balée, ed.), pp. 405-410. New York: Columbia University Press.

LAGROU, E. M., 1996. Xamanismo e representação entre os Kaxinawá. In: *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas* (E. J. M. Langdon, org.), pp. 197-231. Florianópolis: Editora da Ufsc.

LAGROU, E. M., 1998. *Caminhos, Duplos e Corpos: Uma Abordagem Perspectivista da Identidade e Alteridade entre os Kaxinawa*. Tese de Doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo

LANGDON, E. J. M., 1992. A cultura Siona e a experiência alucinógena. In: *Grafismo Indígena. Estudos de Antropologia Estética* (L. Vidal, org.), pp. 67-87. São Paulo: Edusp.

LANGDON, E. J. M., 1994. *A Negociação do Oculto: Xamanismo, Família e Medicina entre os Siona no Contexto Pluri-Etnico*. Florianópolis: Texto Apresentado para o Concurso de Professor Titular na Universidade Federal de Santa Catarina. (mimeo).

LANGDON, E. J. M., 1996. Introdução. In: *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas* (E. J. M. Langdon, org.), pp. 09-38. Florianópolis: Editora da Ufsc.

LANGDON, E. J. M., 1997 Shamanism, narratives and the structuring of illness. *Horizontes Antropológicos*, 6:187-215.

LANGDON, E. J. M., 1999. Representações do poder xamânico nas narrativas dos sonhos Siona. *Ilha*, 1(0):35-56.

LEVI-STRAUSS, C. & ERIBON, D., 1990. *De Perto e de Longe*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

MARCUS, G., 1991. Identidades passadas e presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*, 34:197:221.

MAUÉS, R. H., 1994. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na amazônia. In: *Saúde e Doença, um Olhar Antropológico* (P. C. Alves & M. C. S. Minayo, orgs.), pp. 73-81. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

MERCANTE, M. S., 2000. *Barquinha, Caridade e Cura*. XXII Reunião Brasileira de Antropologia. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia.

OLIVEIRA FILHO, J. P., 1988. *O Nosso Governo. Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero / CNPq.

OLIVEIRA FILHO, J. P., 1998. Uma etnografia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, 4(1):47-77.

OVERING, J., 1995. Who is the mightiest of them all? Jaguar and conquistador in Piara images of alterity and identity. In: *Monsters, Tricksters and Sacred Cows* (J. Arnold, ed.) Virginia: University Press, New World Studies.

OUBRÉ, A. Y., 1997. *Instinct and Revelation. Reflections on the Origins of Numinous Perceptions*. The World Futures General Evolution Studies Volume 10, The General Evolution Research Group of The Academy for Evolutionary Management and Advanced Studies, Fulda, Germany. Amsterdam: Gordon and Breach Publishers.

RAMOS, A. R., 1995. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 10(28):5-13.

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1968. *Desana. Simbolismo de los Índios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. (Esta é a versão original do *Amazonian Cosmos*, publicado depois em inglês).

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1978. Desana animal categories, food restrictions, and the concept of color energies. *Journal of Latin American Lore*, 4:243-291.

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1990. Algunos conceptos de los índios Desana del Vaupés sobre manejo ecológico. In: *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano* (F. Correa, ed.), pp. 34-41. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1990b. A view from the headwaters: a colombian anthropologist looks at the amazon and beyond. In: *Ethnobiology: Implications and Applications. Proceedings of the First International Congress of Ethnobiology (Belém, 1988)*, Volume I, (D. A. Posey & W. L. Overal, org.), pp. 9-18. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

RIBEIRO, D., 1970. *Os Índios e a Civilização: a Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. São Paulo: Vozes.

SAHLINS, M., 1979. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

SAHLINS, M., 1988. *Cosmologias do Capitalismo. O Setor Trans-Pacífico do "Sistema Mundial"*. XVI Reunião Brasileira de Antropologia. Campinas: Associação Brasileira de Antropologia.

SEEGERS, A., 1981. *Nature and Society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press.

SMA (Secretaria de Meio Ambiente do Estado do Acre), 1991. *Áreas de Proteção Ambiental* (Mapa). Rio Branco: Governo do Estado do Acre.

SILVA, D. A. B., 1997. *Música e Pessoaalidade: Por uma Antropologia da Música entre os Kulina do Alto Purús*. Dissertação de Mestrado, Florianópolis: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

SISKIND, J., 1973. *To Hunting in the Morning*. London: Oxford University Press.

SPONSEL, L. E., 1998. The historical ecology of Thailand: increasing thresholds of human environmental impact from prehistory to the present. In: *Advances in Historical Ecology* (W. Balée, ed.), pp. 376-404. New York: Columbia University Press.

STOLLER, P., 1989. *The Taste of Ethnographic Things*. University of Pensilvania Press

TASSINARI, A. M. I., 1998. *Contribuição à História e à Etnografia do Baixo Oiapoque: a Composição das Famílias Karipuna e a Estruturação das Redes de Troca*. Tese de Doutorado, São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

TAUSSIG, M., 1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago, London: University of Chicago Press.

TORRES W., 2000. Liana del ver, cordón del universo: el yagé. *Boletín del Museo del Oro*, 46. <http://www.banrep.gov.co/museo/boletin>

TURNER, V., 1974b. *Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes.

VIDAL, L., 1997. *Os Povos Indígenas do Uaçá: Karipuna, Palikur e Galibi-Marwono - Uma Abordagem Cosmológica: O Mito da Cobra-Grande em Contexto*. São Paulo: Relatório de Pesquisa. (Mimeo).

VIVEIROS DE CASTRO, E., 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2:115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, E., 1999. Etnologia brasileira. In: *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970 – 1995)*. (Sérgio Miceli, org.), pp. 109-224. São Paulo: Editora Sumaré.

WAGLEY, C. & GALVÃO, E., 1949. *The Tenetehara Indians of Brazil*. New York: Columbia University Press.

WHITEHEAD, N. J., 1993. Ethnic transformation and historical discontinuity in native Amazonia and Guayana, 1500 – 1900. *L'Homme*, 33(2-4):285-305.

YOUNG, D. & GOULET, J. G., 1994. *Being Changed by Cross-Cultural Encounters. The Anthropology of Extraordinary Experiences*. Ontario: Broadview Press.

Anexo I

Informantes

Alicia Silva Manchineri – (± 60 anos). Residente no km 84 da estrada Brasiléia – Assis Brasil, numa reserva extrativista. Possui, junto com seu marido, Luis Manchineri, uma casa em Brasiléia. Saiu da Extrema em 1983. Filha do Ananias com Celestina

Baguel – Residente numa colocação na beira do Iaco de onde parti para a Extrema. Antigo seringueiro, hoje é agricultor e criador de gado. Pai de uma família extensa.

Celestina Manchineri (± 90 anos). Residente na beira do Iaco, próximo a Icuriã, sede do seringal Guanabara, mas fora dos limites da Chico Mendes. Mora com os netos. Sua filha e o genro estão montando uma colocação no igarapé Riozinho e só aparecem no fim de semana. Primeira mulher dos Ananias.

Charuto, Manoel Batista da Silva – (± 60 anos) residente no seringal São Francisco, no rio Acre, mas possuidor de uma casa em Assis Brasil, filho de seu Ananias com dona Maria. Meio irmão de Alicia.

Chico Natico – residente da Extrema. Pai do Genivaldo.

Genivaldo (Fábio Emídio Antenor Manchineri) – (27 anos [1971]), residente na Extrema.

José Avelino de Souza – (79 anos [1920]), residente no Lago Novo.

Lauro – (± 70 anos), residente no rio Acre, a um dia de caminhada de Assis Brasil.

Maria Paula Emídia – (82 anos—data do documento). Residente na colocação Natal, no seringal Guanabara.

Raimundo Emílio da Silva – (60 anos [1939]), residente no seringal Guanabara, na beira do rio Iaco.

Valquíria Sebastiana Antenor Manchineri – (53 anos [1946]), residente da Extrema, esposa de Chico Natico.

Zé Barrão (José Sebastião Manchineri) – (55 anos [1944]), residente da Extrema.

Anexo II

Censo Manchineri (segundo Haverroth, 1999)

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DO ACRE - SETOR DE SAÚDE

LISTA DE POPULAÇÃO

Responsável: ...MOACIR HAVERROTH..... Profissão: ...BIÓLOGO/ANTROPÓLOGO.....
 Etnia: ...MANCHINERI..... Terra Indígena: ...MAMOADATE.....Aldeia:PERI.....
 Município: .SENA MADUREIRA.....UF:..AC....

n°casa/ n°ordem	Nome (em português)	Nome (indígena)	Sexo	Parentes (relacionado a 1)	Nascimento		Fonte (doc.)	baixas	observações
					mês	Ano			
01 / 1	Damião Brasil Manchineri	Tsolya	M		05	1975	Cartão de vacina		Filho de Luiz Brasil
2	Meri Terezinha Matias M.	Neka	F	Esposa	03	1968	"		Irmã de Francisco A. Matias (Jatobá)
3	Carlinho Brasil Manchineri	Xinre	M	Filho	12	1990	"		
4	Carlinha Brasil Manchineri	Nona	F	Filha	10	1992	"		
5	Marinha Brasil Manchineri	Pisorinha	F	Filha	03	1995	"		
6	Darlinho Brasil Manchineri	Titote	M	Filho	11	1997	"		
7	Rosa Matias Manchineri	Nojnu	F	sogra	05	1938	"		Mãe de Francisco, Meri Terezinha... Artrite.
02 / 1	Peregrino Brasil Manchineri	Piripi	M		05	1969	Cartão de vacina		Filho de Luiz Brasil
2	Antônia Matias Manchineri	Dima	F	Esposa	10	1973	"		Filha de Moacir Matias (Santa Cruz)
3	Lili Brasil Manchineri	Pimpo	F	Filha	01	1988	"		
4	Tofique Brasil Manchineri	Kina	M	Filho	07	1991	"		
5	Carlildo Brasil Manchineri	Nista	M	Filho	12	1994	"		
6	Carlene Brasil Manchineri	Hitiji	F	Filha	04	1997	"		

05 / 1	Luiz Brasil Manchineri	Tskipo	M		10	1914	Cartão de vacina		Viúvo. Artrite.
06 / 1	Benício Brasil Manchineri	Kajixi	M		09	1974	Cartão de vacina		Filho de Luiz Brasil
2	Valdenira Salomão	Yonxa	F	Esposa	05	1978	"		Filha de Valdemar Salomão e Francisca (Senegal)
3	(Tito) nome dado por mim	?	M	filho	26/06	1999	Inf. da mãe		Sem cartão de vacina
07 / 1	Nonato Brasil Manchineri	Tata	M		12	1962	Lev. Ag. saúde		Filho de Luiz Brasil
2	Maria Salomão Manchineri	Maria	F	Esposa	09	1969	"		Filha de José Salomão e Juliana (Senegal)
3	Paulinho Brasil Manchineri	Jemati	M	filho	09	1983	"		
4	Artur Brasil Manchineri	Galo	M	Filho	09	1987	"		
5	Aparecida Brasil Manchineri	Himili	F	Filha	06	1989	"		
6	Maria das Graças Brasil M.	Bola	F	Filha	06	1991	"		
7	Paulinha Brasil Manchineri	Tskotu	F	Filha	04	1994	"		
08 / 1	Evandro Brasil Manchineri	Nasi	M		04	1973	Cartão de vacina		Filho de Pedro Brasil (1 curso de agente de saúde na CPI-AC)
2	Angelina Monteza Manchineri	Meme	F	Esposa	09	1976	"		Filha de Aguielo Monteza (Jatobá)
3	Fladini Brasil Manchineri	Kipso	F	Filha	04	1998	"		

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DO ACRE - SETOR DE SAÚDE

LISTA DE POPULAÇÃO

Responsável: ...MOACIR HAVERROTH..... Profissão: ...BIÓLOGO/ANTROPÓLOGO.....
 Etnia: ...MANCHINERI..... Terra Indígena:..MAMOADATE.....Aldeia:JATOBÁ.....
 Município: .SENA MADUREIRA.....UF:..AC....

nºcasa/ nºordem	Nome (em português)	Nome (indígena)	Sexo	Parentes (relacionad o a 1)	Nascimento		Fonte (doc.)	baix as	observações
					mês	Ano			
01 / 1	Francisco Napoleão M.	Chikotampa	M		11	1961	Cert. nascimento (Assis Brasil)		
2	Rosa Samarrã (da Silva M., na certidão de nascimento)	Yaha	F	Esposa	08	1970	"		Irmã de José Samarrã, o Bode (Extrema)
3	Benia Silva Napoleão M.	Musta	F	Filha	09	1985	"		
* 4	Suzana Silva Napoleão M.	Cbaka	F	Filha	11	1987	"		Casada com Adaauto Augusto
5	Joseima Silva Napoleão M.	Taka	F	Filha	02	1990	"		
6	Geucimar Silva Napoleão M.	Kumbe	M	Filho	12	1992	"		
7	Leonardo Silva Napoleão M.	Chotayi	M	Filho	06	1994	"		
8	Ebrain Silva Napoleão M.	Ckataxi	M	filho	10	1996	"		
02 / 1	Chagas Augusto Manchineri	Xamaxa	M		04	1956	Reg. Ag. saúde		Leishmaniose no nariz
2	Maria Brasil Manchineri	Mixo	F	Esposa	01	1949	"		Filha de Luiz Brasil (Peri). Tratou leishmiose em RB
3	Nezinha Augusto Manchineri	Chokono	F	Filha	09	1976	"		"agente de saúde"

4	Ermina Augusto Manchineri	Koya	F	Filha	07	1979	"	Cicatriz de leishmaniose, tratamento com remédio do mato.
5	Raquel Augusto Manchineri	Mara	F	Filha	06	1987	"	Cicatriz de leishmaniose, tratamento com remédio do mato.
6	Delsimar Augusto Manchineri	Kachi	M	Filho	07	1981	"	
7	Edilson Augusto Manchineri	Yaji	M	Filho	08	1984	"	
8	Daniel Augusto Manchineri	Miro	M	Filho	12	1989	"	
9	Timóteo Augusto Manchineri	Jpiro	M	Filho	05	1992	"	Cicatriz de leishmaniose, tratamento com remédio do mato.
10	Zezinho Augusto Manchineri	Krutororu	M	Filho	04	1994	"	
11	Graça Augusto Manchineri	Piji	F	Filha	09	1998	"	
12	Débora Brasil Manchineri	Yowo	F	neta	05	1992	"	Filha de Nezinha (pai é Ivanildo)
03 / 1	Gondim Augusto Manchineri	Mkoli	M		05	1946	Lev. Ag. saúde	Filho de Augusto Brasil e Ilária Brasil
2	Francisca Monteza M.	Xona	F	Esposa	?	1948	Cartão de vacina	
3	Adaauto Augusto Manchineri	Kchiwna	M	Filho	04	1979	Lev. Ag. saúde	
4	Fifi Augusto Manchineri	Wlwi	F	Filha	01	1981	"	
5	Adenira Augusto Manchineri	Pakrara	F	Filha	06	1985	"	
6	Louçanira Augusto Manchineri	Tsuwu	F	Filha	07	1985	"	Filha de outra mãe (falecida)
7	Fernandes Matias Manchineri	Hiyena	M		02	1963	"	Irmão de Francisco A. Matias
* 8	Suzana Silva Napoleão M.	Tochkole	F	nora	06	1988	Cartão de vacina	Mulher de Adaauto, filha de Francisco Napoleão (casa 1, onde já consta seu nome)

04 / 1	Benício Augusto Manchineri	Mayolu	M			03	1974	Lev. Ag. saúde	Filho de Gondim e Francisca. Leishmaniose teste + (nariz).
2	Eliana Bezerra Manchineri	Waylama	F	Esposa		03	1979	"	Filha de José Bezerra e Neuza Augusto
3	Cássia Augusto Manchineri	Mana	F	Filha		03	1996	"	
4	Marcelo Augusto Manchineri	Hawaji	M	Filho		08	1998	"	
05 / 1	Genésio Augusto Manchineri	Walekxo	M			05	1971	Lev. Ag. saúde	Filho de Gondim e Francisca
2	Clemilda Augusto Manchineri	Matshitshi	F	esposa		08	1974	"	Filha de José Augusto
06 / 1	Jaime Sebastião Manchineri	Perowano	M			08	1971	Lev. Ag. saúde	Filho de Eudócio (Rio Pardo ou Nvo Acordo)
2	Rosinete da Silva Samarrá	Lora	F	Esposa		08	1971	"	Filha de Samarrá, irmã de Bode (Extrema)
3	Aldo Sebastião Manchineri	Kapiloto	M	Filho		10	1986	"	
4	Glauce Sebastião Manchineri	Tampi	F	Filha		06	1988	"	
5	Karine Sebastião Manchineri	Haski	F	Filha		11	1990	"	
6	Josy Sebastião Manchineri	Tachi	F	Filha		07	1995	"	
7	James Sebastião Manchineri	Pojte	M	Filho		05	1996	"	
8	Kem Sebastião Manchineri	Majto	M	Filho		03	1997	"	
07 / 1	Raimundinho Augusto M.	Mrixí	M			02	1976	Lev. Ag. saúde	Filho de Gondim e Francisca

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DO ACRE - SETOR DE SAÚDE

LISTA DE POPULAÇÃO

Responsável: ...MOACIR HAVERROTH..... Profissão: ...BIÓLOGO/ANTROPÓLOGO.....
 Etnia:MANCHINERI..... Terra Indígena:..MAMOADATE.....Aldeia: SANTA TEREZA ou ALTO ALEGRE
 Município: .SENA MADUREIRA.....UF:....AC.....

nº casa/ nº ordem	Nome (em português)	Nome (indígena)	Sexo	Parentes (relacionado a 1)	Nascimento		Fonte (doc.)	baixas	observações
					mês	Ano			
01 / 1	Francisco Salomão	Preto	M		04	1972	Cartão de vacina		Irmão de Leila, filho de Valdemar (Senegal)
2	Adelaide Fernandes	Matshaji	F	Esposa	05	1974	"		Filha de Maurício e Laura
3	Dênis Salomão	Hina	M	Filho	03	1992	"		Cicatriz na testa de leishmaniose
4	Edson Salomão	Liko	M	Filho	05	1994	"		
5	Mário Salomão	Tshakli	M	Filho	07	1996	"		
6	Henrique Salomão	Hawuro	M	Filho	01	1999	"		
7	Ilda Maiomará	Wawa	F		10	1939	"		Vó de Adelaide. Mãe do Maurício. Artrite.
02 / 1	Valdemar Alfredo Matias	Hachko	M		01	1970	Cartão de vacina		Irmão de Francisco Matias (ag. de saúde)
2	Leila Maria Salomão	Neka	F	Esposa	?	1978	"		Filha de Valdemar Salomão (Senegal). Cicatriz na perna de leishmaniose.
3	Antônio Matias	Mimi	M	Filho	06	1995	"		
4	Leima Matias	Timi	F	Filho	06	1996	Inf. pessoal		

5	Dirce Matias	Chope	F	filho	01	1998	Cartão de vacina	
03 / 1	Mauricio Fernandes	Mawriso	M		10	1944	Cartão de vacina	
2	Laura Maiomará	Nana	F	Esposa	04	1953	"	
3	Marlene Ferandes	Paho	F	Filha	05	1986	"	
4	Maria Fernandes	Roro	F	Filha	12	1992	"	
5	Ricardo Fernandes	Tshomi	M	Filho	06	1982	"	
6	Carlos Fernandes		M	filho	06	1995	"	
	total							
	18 pessoas							

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DO ACRE - SETOR DE SAÚDE

LISTA DE POPULAÇÃO

Responsável: ...MOACIR HAVERROTH..... Profissão: ...BIÓLOGO/ANTROPÓLOGO.....
 Etnia:MANCHINERI..... Terra Indígena: MAMOADATE.....Aldeia:.....SANTA CRUZ.....
 Município: .SENA MADUREIRA.....UF: ...AC.....

nº casa/ nº ordem	Nome (em português)	Nome (indígena)	Sexo	Parentes (relacionado a 1)	Nascimento		Fonte (doc.)	baixas	observações
					mês	Ano			
01 / 1	Moacir Matias	Hyonma	M		01	1950	Cartão de vacina		Viúvo
2	Fancisco Matias	Tshawjixi	M	Filho	05	1968	"		
3	Lourdes Matias	Xapa	F	Nora	?	?			Esposa de Francisco
4	Paulino Matias	Maxo	M	Neto	05	1986	Cartão de vacina		Filho de Francisco e Lourdes
5	Marta Matias	Mosayo	F	Neto	09	1988	"		" : Há 2 cartões, um com o nome Marcilene (09/88) e outro como Marta (09/90)
6	Gilson Matias	Tsuyhaleru	M	Neto	06	1990	"		Filho de Francisco e Lourdes
7	Wilson Matias	Kyepolo	M	Neto	08	1993	"		"
8	Neide Matias	Kixa	F	Neto	11	1995	"		"
9	Cleidia Matias	Xokolohko	F	Neto	10	1998	Inf. família		" : Sem cartão de vacina
02 / 1	Miguel Matias	Kokopi	M		02	1935	Cartã de vacina		Irmão de Moacir. Despigmentação da pele (esbranquiçado)

2	Maria Emília Matias	Kora	F	Filha	12	1970	"	Despigmentação da pele, vários pontos.
3	Arlete Matias	Ntsawa	F	Neta	12	1994	"	Deficiente do olho direito, acidente com ferçado. Cicatriz de leishmaniose na testa/ tratado com remédio do mato.
4	Neide Matias	Hokanolo	F	Neta	03	1998	"	
5	Arlene Matias	Likaha	F	neta	10	1987	"	Cicatriz de leishmaniose no glúteo direito/ tratamento Dom remédio do mato.
03 / 1	José Pedrinho Matias	Tuya	M		06	1979	Cartão de vacina	Filho de Carmélia e Pedro (falecido)
2	Nadir Artur	Tala	F	esposa	02	1978	"	Filha de Creuza. Gestante.
3	Alexandre José Matias	Xokoyo	M	filho	12	1997	"	
04 / 1	João Salomão		M		12	1963	Cartão de vacina	Filho de José Salomão e Juliana Fernandes (Senegal)
2	Maria Carmélia Matias		F	Esposa	01	1968	"	Filha de Miguel Matias
3	Ronaldo Salomão		M	Filho	01	1984	"	
4	Nonato Salomão		M	Filho	01	1988	"	
5	Alberto Salomão		M	Filho	12	1991	"	Caso suspeito de leishmaniose. Cicatriz membro inferior esquerdo.
6	Alcilene Salomão		F	Filho	12	1992	"	Cicatriz membro superior direito. Conjuntivite.
7	Denis Salomão		M	Filho	09	1994	"	Cicatriz na barriga de leishmaniose

8	David Salomão		M	Filho	05	1997	"		Cicatriz no rosto de leishmaniose.
9	Arquilene Salomão		F	Filho	03	1999	"		
total 26 pessoas									

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DO ACRE - SETOR DE SAÚDE

LISTA DE POPULAÇÃO

Responsável: ...MOACIR HAVERROTH..... Profissão: ...BIÓLOGO/ANTROPÓLOGO.....
 Etnia:MANCHINERI..... Terra Indígena:..MAMOADATE.....Aldeia:.....LARANJINHA.....
 Município: .SENA MADUREIRA.....UF:....AC.....

nº casa/ nº ordem	Nome (em português)	Nome (indígena)	Sexo	Parentes (relacionado a 1)	Nascimento		Fonte (doc.)	baixas	observações
					mês	Ano			
01 / 1	Antônio Salomão		M			1935	Inf. pessoal		Irmão de José Salomão (filhos de Salomão None e Maria Manchineri)
2	Francisca Salomão		F	Esposa		1940	"		Irmã de José Sebastião (Extrema). Filha de Sebastião M. e Joana M.
3	Jair Salomão		M	Filho		1980	"		
4	Cleucinária Salomão		F	Filha		03 1981	Cartão de vacina		
5	José Neri Salomão		M	Neto		02 1982	"		Filho de Lindolfo (falecido) e Maria Rosa (mora em Peri).
6	Cleudo Salomão		M	Neto		08 1984	"		Idem
7	Aurélio Salomão		M	Neto		1987	"		Idem
8	Cleuciane Salomão		F	Filha		10 1991	"		
9	Irene Salomão		F	Filha		05 1973	"		
10	Laércio (ou Laeson) Salomão		M	Neto		1994	"		
11	Lael Salomão		M	Neto		04 1998	"		
12	Leandro Salomão		M	Filho		02 1979	Título eleitoral		

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DO ACRE - SETOR DE SAÚDE

LISTA DE POPULAÇÃO

Responsável: ...MOACIR HAVERROTH..... Profissão: ...BIÓLOGO/ANTROPÓLOGO.....
 Etnia:MANCHINERI..... Terra Indígena:..MAMOADATE.....Aldeia:.....SENEGAL.....
 Município: .SENA MADUREIRA.....UF:..AC.....

nºcasa/ nºordem	Nome (em português)	Nome (indígena)	Sexo	Parentes (relacionado a 1)	Nascimento		Fonte (doc.)	baixas	observações
					mês	Ano			
01 / 1	Valdemar Salomão		M		06	1952	Cartão de vacina		
2	Francisca Batista		F	Esposa	12	1952	"		Filha de Lauro Batista e Maria Batista. Irmã de Neginho e Jacira (Extrema)
3	Ricardo Salomão		M	filho	04	1985	"		
4	Rodrigo Salomão		M	Filho	08	1985	"		Cicatriz de leishmaniose na perna
5	Pedro Salomão		M	Filho	07	1987	"		
6	Domingos Salomão		M	Filho	07	1989	"		
7	Marco Salomão		M	filho	11	1991	"		
8	Zezinho Salomão		M	Filho	04	1993	"		
9	Eldo Salomão		M	Filho	02	1995	"		
10	Lorena Salomão		F	Filho	12	1997	"		Gripe
11	Naiara Salomão		F	filho	11	1981	"		
12	Flávia Salomão		F	Neta	04	1986	"		Filha de Naiara
13	Filipi Salomão		M	Neto	04	1999	"		Filho de Naiara. Eu coloquei o nome.
14	José (Zé) Salomão		M	Pai		1920	"		Artrite
15	Juliana Salomão		F	Mãe		1930	"		Artrite

16	Cristiano Salomão		M	Sobrinho		1992	"	Filho de Lucirene
17	Maricélio Salomão		M	Sobrinho		1993	"	Filho de Lucirene. Cicatriz de leishmaniose no rosto.
18	Mateus Salomão		M	Sobrinho		1995	"	Filho de Lucirene
*19	Maria Salomão		F	Sobrinha		1997	"	Filha de Lucirene
*20	Isaac Salomão		M	Sobrinho	04	1999	"	Filho de Lucirene
*21	Isaias Salomão		M	Irmão		1973	"	Marido de Lucirene, irmão de Valdemar.
*22	Lucirene Salomão		F	cunhada	08	1975	"	Mulher de Isaias.
total	22 pessoas	* outra casa						

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DO ACRE - SETOR DE SAÚDE

LISTA DE POPULAÇÃO

Responsável: ...MOACIR HAVERROTH..... Profissão: ...BIÓLOGO/ANTROPÓLOGO.....
 Etnia:MANCHINER..... Terra Indígena:..MAMOADATE.....Aldeia:..CUMARU ou DOIS CANOS.
 Município: .SENA MADUREIRA.....UF:..AC.....

nº casa/ nº ordem	Nome (em português)	Nome (indígena)	Sexo	Parentes (relacionado a 1)	Nascimento		Fonte (doc.)	baixas	observações
					mês	Ano			
01 / 1	Raimundo Alfredo Matias	Xipo	M		?	55	Inf. pessoal. Sem documento		irmão do ag. saúde Francisco (Jatobá) e de Maria (casa 5 do Lago Novo).
2	Marina Augusto	Makoji	F	esposa	?	55	idem		
3	Marinete Alfredo Matias	Tsotuya	F	filha	01	1982	Inf. pai		
2 / 1	Naide Alfredo Matias	Hayo	F		06	1928	Cartão de vacina		Irmã de Raimundo e Francisco (separada, ex-marido é Epitácio monteza, irmão de Francisco Monteza da Extrema)
2	Manuel Monteza	Sosé	M	Filho	?	1980	Sem doc.		
3	Deda Monteza	Tirowo	F	filha	?	1985	Sem doc.		TB e Leishmaniose
total		6 pessoas							

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DO ACRE - SETOR DE SAÚDE

LISTA DE POPULAÇÃO

Responsável: ...MOACIR HAVERROTH..... Profissão: ...BIÓLOGO/ANTROPÓLOGO.....
 Etnia: ...MANCHINERI.....Terra Indígena...MAMOADATE.....Aldeia:...LAGO NOVO.....
 Município: .SENA MADUREIRA.....UF:...AC....

nºcasa/ nºordem	Nome (em português)	Nome (indígena)	Sexo	Parentes (relacionado a 1)	Nascimento		Fonte (doc.)	baixas	observações
					mês	Ano			
01 / 1	Antônio Cabral da Silva	Kapinawa	M		05	1941	Cart. trabalho		Artrite
2	Mariquinha Napoleão	Kixo	F	esposa	04	1948	Cartão de vacina		Dores articulares (reumatismo?). Mãe da Gorete (casa 19 Extrema).
3	Francisco Moreno	Yetshi	M	enteado	02	1960	"		Pai do Zezinho, casa 10.
02 / 1	José Avelino Filho	Kliri	M		02	1967	Lev. do agente de saúde		
2	Filormina Riso	Wilihmina	F	Esposa	11	1964	"		
3	Renato Avelino	Kelo	M	filho	09	1981	"		
4	Lenira Avelino	Pawolojiwu	F	Filho	10	1986	"		Casada com Euclides
5	Nilsa Avelino	Kotshi-yhi	F	Filho	09	1989	"		
6	Lenisa Avelino	Pisoro	F	Filho	09	1987	"		
7	Rosineide Avelino	Neka	F	Esposa	05	1975	"		
8	Adelson Avelino	Wexipi	M	Filho	03	1993	"		

05 / 1	Manoel Avelino		Ksakjeru	M		08	1960	Lev. Ag. saúde		Filho de José Avelino
2	Maria Matias		Hapo	F	esposa	10	1964	"		
3	Marinês Avelino		Teya	F	filha	04	1977	"		
4	Maria José Avelino		Wihki	F	Filha	03	1980	"		
5	Arnaldo Avelino		Kchijojru	M	Filho	02	1984	"		
6	Evaldo Avelino		Yotaka	M	Filho	01	1985	"		
7	Adelmo Avelino		Soya	M	Filho	10	1991	"		
8	Jair Avelino		Taknata	M	Filho	10	1994	"		
9	Aldair Avelino		Potswaksuru	M	filho	09	1997	"		
06 / 1	José Avelino de Souza		Sokio	M		08	1920	"		Artrite
2	Luiza Matias		Chihí	F	Esposa	02	1930	"		Artrite
3	Valdo Alfredo		Mono	M	neto	04	1988	"		Filho de Maria Aparecida e Valdemar Alfredo (ex-marido)
4	Artemira Alfredo		Skisinya	F	Neto	12	1987	"		"
5	Marcos Alfredo		Maikochpino	M	Neto	05	1986	"		Adotado (negro)
6	Cleidiane Alfredo		Chiyana	F	neto	09	1989	"		Filha de Francisco Avelino e sua 1ª esposa (falecida)
07 / 1	Francisco Avelino		Chiko	M		07	1971	"		Chefe de Lago Novo
2	Raimunda Matias		Hepe	F	Esposa	04	1974	"		
3	Agenilda Avelino		Hako	F	Filha	01	1989	"		
4	Francildo Avelino		Soklu	M	Filho	06	1964	"		
5	Francimildo Avelino		Haktshini	M	Filho	04	1996	"		
6	Francinete Avelino		Knajri	F	Filha	12	1998	Cartão de vacina		

2	Eunícia Monteiro	Motota	F	Esposa	01	1983	"	Filha de Aginaldo e Conceição
3	Antônio Moreno	Seklo	M	Filho	08	1995	"	
4	Marcelinho Moreno	Xixko	M	filho	01	1998	Cartão de vacina	
total		60 pessoas						

3	/	1	Francisco Monteza	Makluji	M		03	1953	"		
		2	Cacilda Gerônimo Manchineri	Potsna	F	esposa	?	?	S/doc.		Filha de Gerônimo C.
		3	Guilherme Monteza M.	Hichka	M	filho	?	1985	Inf. Pessoal		
		4	Felipe Monteza M.	Tshokeke	M	filho	?	1988	"		
		5	Gracileudo Monteza M.	Tary	M	filho	?	?			
		6	Rosana Monteza M.	Papu	F	filha	?	1990	Cartão SUS		27/10/91 (cert. batismo)
		7	Janete Monteza M.	Fiya	F	filha	05	1993	Cartão vacina		
		8	Raimunda Monteza M.	Chimbika	F	filha	11	1994	"		
		9	Alaídes (ou Leani) Monteza M.	Kchiwnataji	F	filha	06	1998	"		
03	/1		Júlio Frances Monteza M.	Joirahalu	M		07	1980	"		Filho de Francisco
		2	Rosimar Monteiro M.	Hatiti	F	esposa	02	1984	"		Filha de Aguinaldo, casa 9 do Lago Novo
04	/1		Otávio Brasil Manchineri	Nkotshi	M		01	1954	Inf. pessoal		Já teve dores nas articulações há cerca de 1 ano. Leishmaniose (nariz), tratamento parcial.
		2	Maria Artur Manchineri	Yoyo	F	esposa	09	1966	Reg. Funai		Filha de Creuza Napoleão
		3	Lázaro Artur Brasil M.	Mana	M	filho	09	1980	Inf. do pai		Mora em Assis Brasil, onde estuda
		4	Ley Artur Brasil M.	Dikte	M	filho	02	1985	"		Suspeita de TB
		5	Lígia Artur Brasil M.	Kapro	F	filha	05	1987	Cartão vacina		
		6	José Carlos Artur Brasil M.	Sawa	M	filho	07	1989	"		

7	Milas Artur Brasil M.	Hrahtshi	M	filho	08	1981	"	
8	Leudo Artur Brasil M.	Chtata	M	filho	04	1993	Inf. do pai	
9	Gabriel Artur Brasil M.	Natshimtaji	M	filho	07	1996	Reg. Funai	
10	Ronaldinho Artur Brasil M.	Slawa	M	filho	03	1998	Cartão de vacina	
04 / 11	Lucas Artur Brasil M.	Heptshi	M		04	1983	"	Filho de Otávio
12	Mariana Samahã	Munu	F	esposa	06	1984	Inf. pessoal	
05 / 1	Dionísio Artur Manchineri	Hori	M		12	1962	Cartão de vacina	Filho de Creuza Napoleão
2	Jacira Batista Manchineri		F	esposa	06	1967	"	Irmã de Ademir (Neguinho)
3	Elizete Artur M.	Butela	F	filha	11	1984	"	
4	Célio Artur M.	Bitula	M	filho	11	1986	"	
5	Mariceldo Artur M.	Docla	M	filho	12	1988	"	
6	Maricélio Artur M.	Bujo	M	filho	01	1991	"	
7	Raquel Artur M.	Chilinha	F	filha	01	1993	"	
8	Marcelo Artur M.	Kotshi	M	filho	05	1995	"	
9	Anselmo Artur M.	Chato	M.	filho	03	1998	"	
05 / 1	Creuza Napoleão Manchineri	Pkawa	F		08	1937	R.G.	Mãe de Maria, Dionísio, Edmilson, ...
2	Katia Artur Manchineri	Locha	F	neta	05	1993	Inf. de Otávio	Filha de Edmilson (a mãe morreu)
06 / 1	Francisco Alves de Souza M.	Hijpa	M		11	1939	Inf. pessoal	Sente a articulação do joelho direito

09 / 1	Humberto Sebastião M.	Kapchi	M			07	1956	Cartão de vacina	Irmão de José e Lúcia Sebastião
2	Maria das Dores Sebastião M.		F	esposa		08	1966	"	
3	Amauri Humberto S. M.	Marekixi	M	filho		11	1984	"	Casado
4	Sílvia Humberto S. M.	Juwe	F	filha		12	1987	"	Relata ter tido caso de hepatite há cerca de 5 anos. Tratou-se com remédio da mata. Atualmente está sem sintomas
5	Fábia Humberto S. M.	Spiya	F	filha		06	1989	"	
6	Luciana Humberto S. M.	Waya	F	filha		06	1991	"	
7	Alailton Humberto S. M.	Torapel	M	filho		02	1994	"	
8	Mariane Flores S. M.	Jeyo	F	filha		02	1995	"	
9	Soely Sebastião Manchinieri	Tayetaye	F	filha		09	1997	"	
10	Sônia Emídio Manchinieri	Stapi	F	nora		12	1987	"	Esposa do Amauri
11	Alberico José Sebastião M.	Chiji	M	sobrinho		09	1979	Inf. pessoal	Filho de José Sebastião. Sem cartão de vacina.
10 / 1	José Samarrá Manchinieri	Potshi	M			09	1961	Reg. Funai	Professor
2	Raimunda Manchinieri	Makara	F	Esposa		04	1964	Cartão de vacina	
3	João Samarrá Manchinieri	Klipra	M	filho		03	1982	Reg. Funai	
4	Edipaulo Samarrá Manchinieri	Tokwe	M	filho		02	1986	"	
5	Cristina Samarrá Manchinieri	Kika	F	filha		02	1989	"	
6	Lécio Samarrá Manchinieri	Nojko	M	filho		03	1991	Certidão de batismo	
7	Miriam Samarrá Manchinieri	Memo	F	filho		06	1993	"	

8	Avanda Samarrá Manchineri	Lilila	F	filha	09	1995	Certidão de batismo	
9	Genilson Samarrá Manchineri	Nene	M	filha	02	1998	"	
11 / 1	Getúlio Felipe Pereira	Whetulo	M			?		
2	Maria Eliza da Silva	Butsora	F	esposa	04	1951	Reg. Funai	
3	Reginaldo Silva Pereira	Kichola	M	filho	09	1986	"	
4	Divano Silva Pereira	?	M	filho	10	1989	"	
5	Josiel Silva Pereira	Beca	M	filho	02	1990	"	
6	Cleumar Silva Pereira	Kupi	M	filho	11	1985	"	
7	Necita Silva Pereira	Hatshiji	F	filha	12	1995	Certidão de batismo	Leishmaniose nasal
8	Joelma Samarrá	?	F	neta	03	1998	Cartão de vacina	Mora na casa nº 14
12 / 1	José Sebastião Manchineri	Tsopro	M		08	1944	Cartão de vacina	
2	Floriana Napoleão Manchineri	Moxo	F	esposa	07	1947	"	
3	Edivaldo Sebastião M.	Yotska	M	filho		?		Não estava em casa
4	Ivaneide Sebastião M.	Tire	F	filha	05	1970	Cartão de vacina	
5	Anoberto Sebastião M.	Hcho	M	filho	06	1973	R.G.	Agente de saúde
6	Neurídia Sebastião M.	Finana	F	filha	09	1981	R.G.	
7	Mauro Sebastião M.	Chaporoji	M	neto	11	1984	R.G.	
8	Josimar Sebastião M.	Hichki	M	neto	07	1985	Inf. pessoal	
9	Lacir Sebastião Manchineri	Jpiro	M	neto	08	1987	Cartão de vacina	

10	Ângela Sebastião Manchineri	Hokawa	F	neta	07	1985	Cartão de vacina		
11	Maria Ângela Sebastião M.	Xripi	F	neta	12	1988	"		Síndrome de Down
12	Magno Sebastião Manchineri	Rexuha	M	neto	08	1996	"		
13	Sérgio Sebastião Macnhineri	Saquete	M	neto	05	1998	"		
13 / 1	Mateus Sebastião Manchineri	Tsopi	M		10	1979	Reg. Funai		Filho de José Sebastião
2	Márcia Alves Cabral	Nana	F	esposa	02	1984	Cartão de vacina		Filha de Francisco Alves. Já teve leishmaniose, mas já faz tempo e está boa. Dores nas articulações.
3	Márcio Sebastião Manchineri	Yutlo	M	filho	10	1998	"		
14 / 1	Antônio Samarrá	Tinenha	M		?	?	S/doc.		
2	Lúcia Sebastião Manchineri	Ntitu	F	esposa	04	1963	Reg. Funai		Irmã de José Sebastião
3	Kátia Samarrá	Chicha	F	filha	07	1995	Cartão de vacina		
4	William Samarrá	Penhanko	M	filho	11	1993	"		
5	Joana Manchineri	Holata	F	sogra	?	?			mãe de José e Lúcia Sebastião
6	José Samarrá	Tuna	M	filho	01	1981	Inf. Lúcia		Está viajando
7	Elizabeth Pereira	Tituja	F	nora	?	?			Filha do Getúlio. Está viajando
8	Ver casa 11 (Joelma)								
									Houve um óbito em 12/02/98 após cirurgia de lábio leporino em SP. Morreu na aldeia após diarreias.

Anexo III

Árvores Genealógicas dos Moradores do Seringal Guanabara

Símbolos utilizados nas árvores genealógicas das famílias do seringal Guanabara:

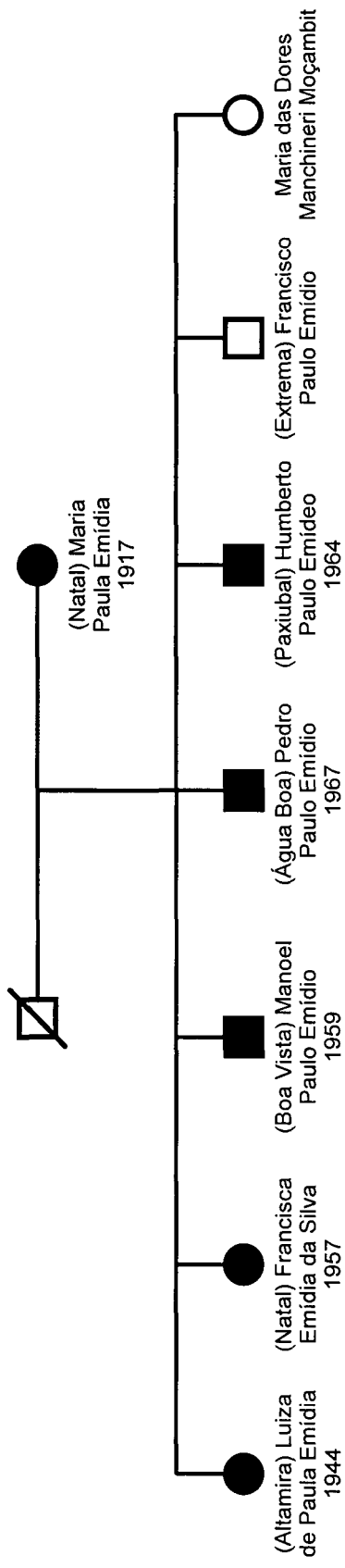
-- indivíduo do sexo masculino residente no seringal

-- indivíduo do sexo masculino não residente no seringal

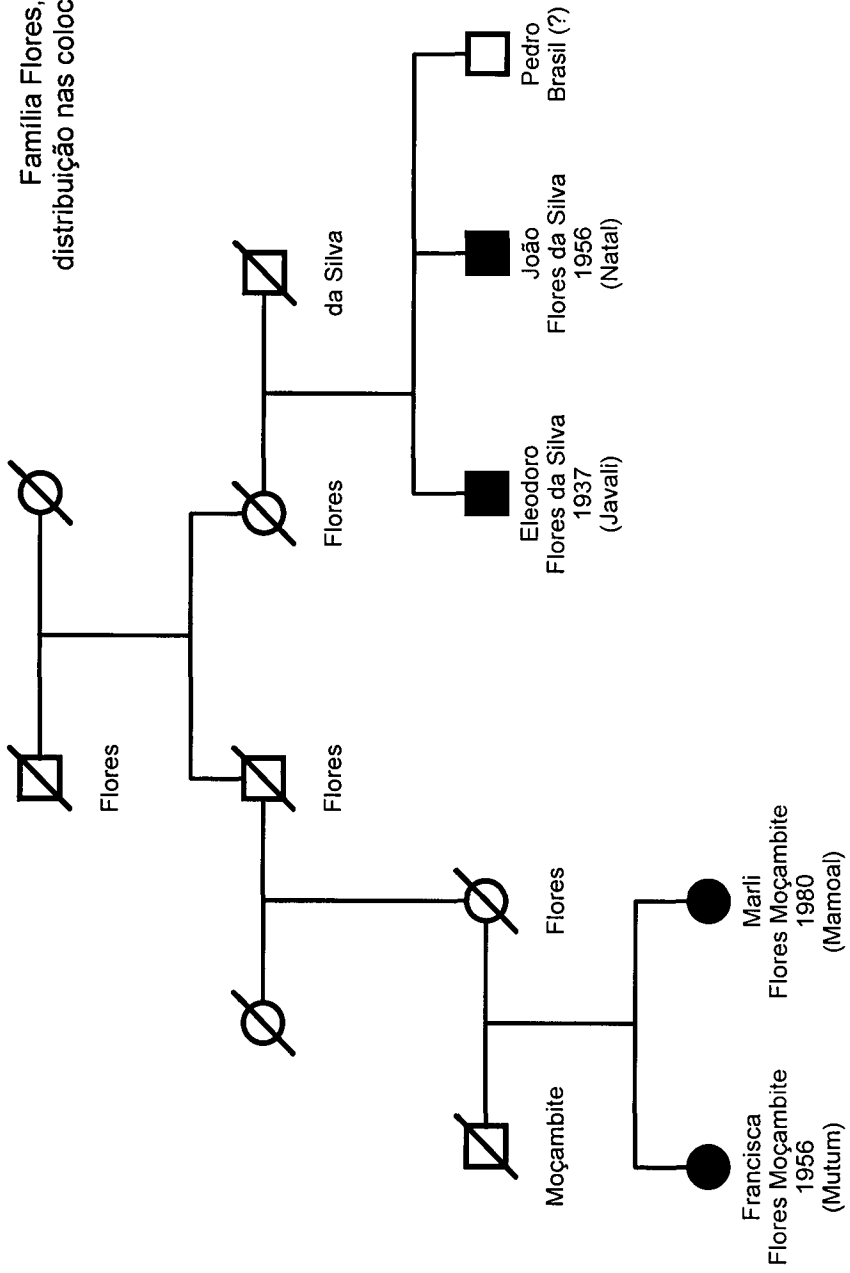
-- indivíduo do sexo feminino residente no seringal

-- indivíduo do sexo feminino não residente no seringal

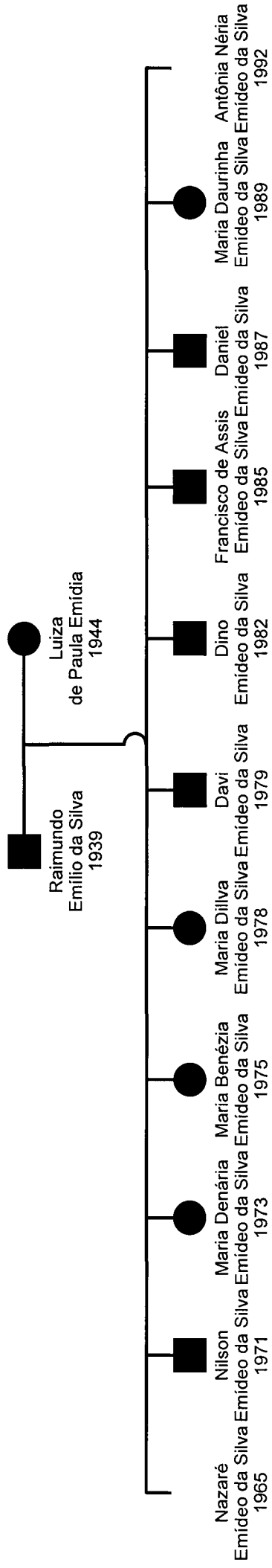
Descendentes de Maria Paula Emídia,
distribuídos por diversas colocações.



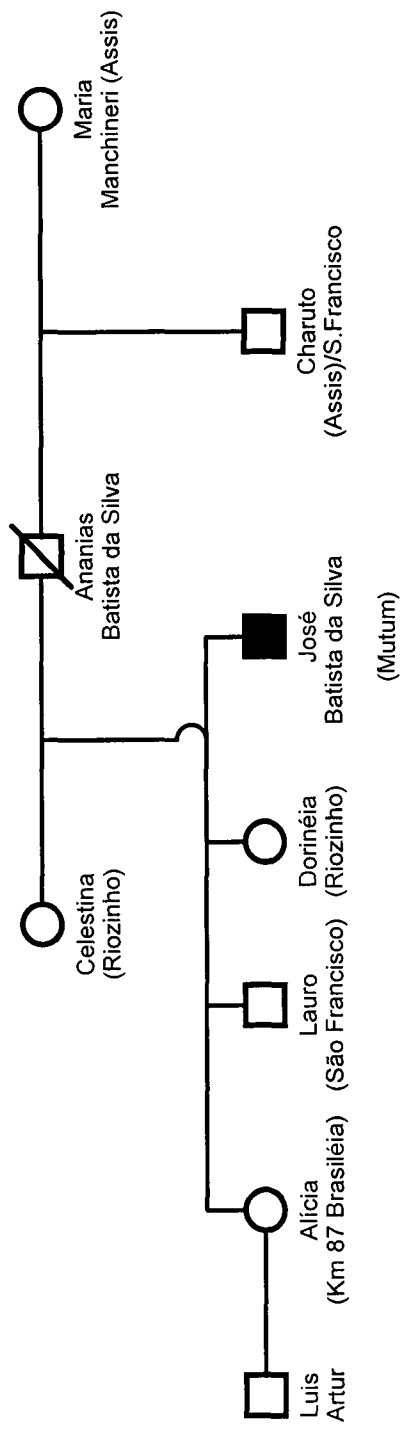
Família Flores,
distribuição nas colocações.



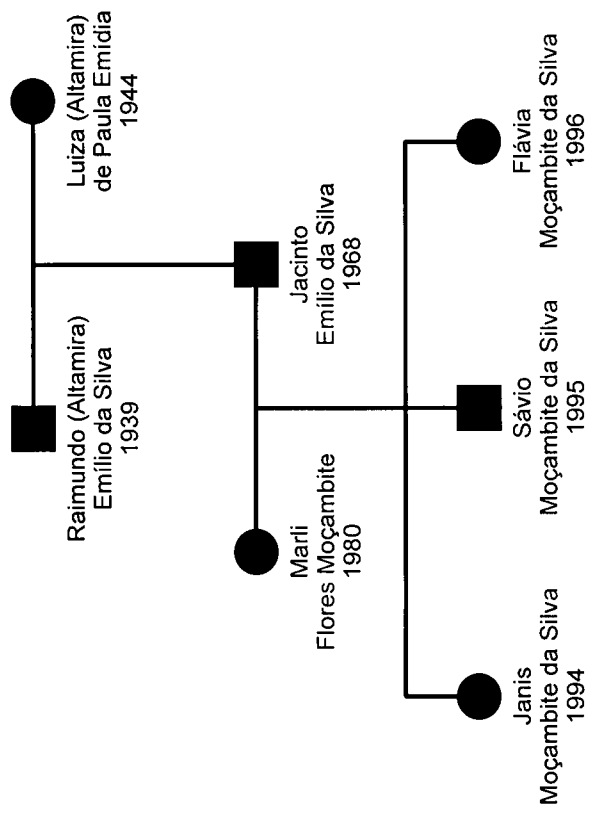
Coloção: Alfamira



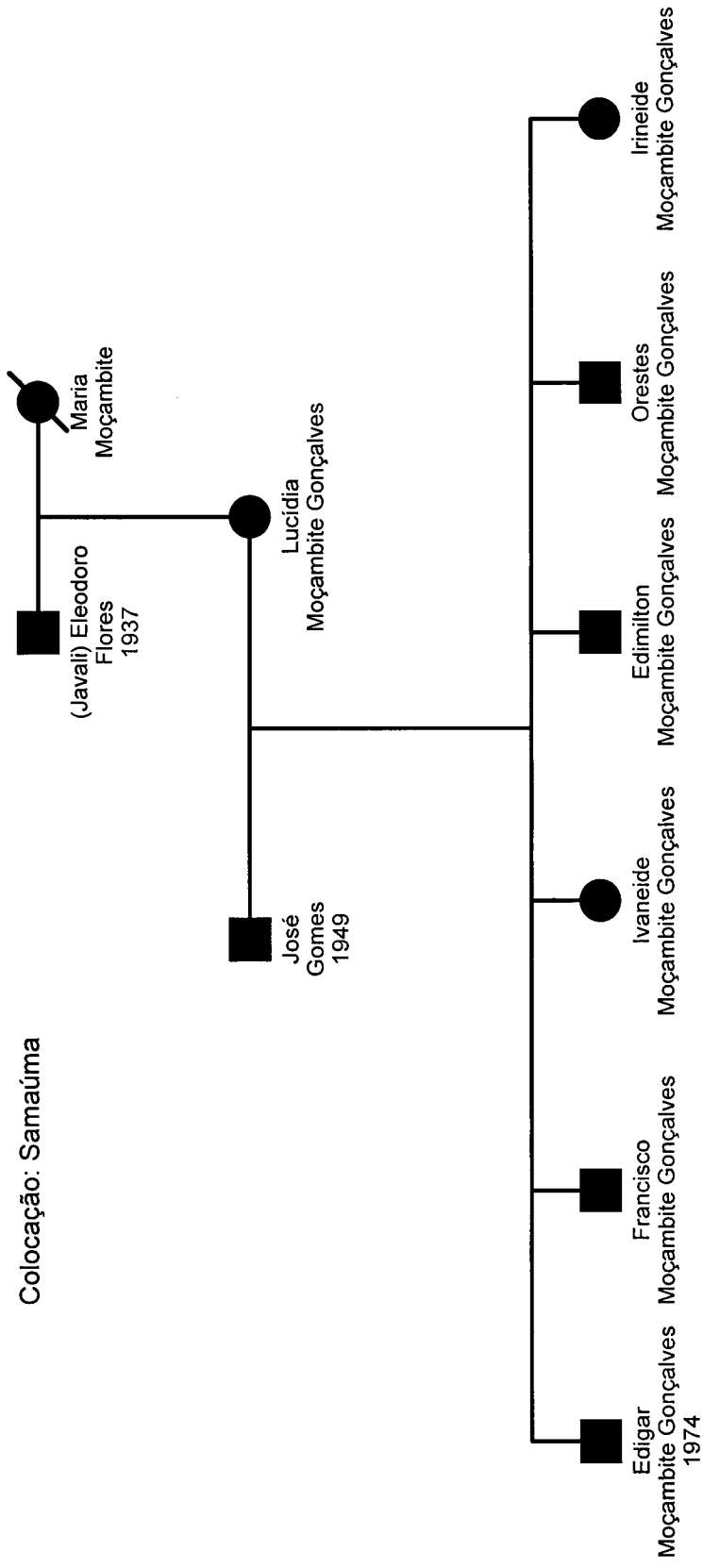
Descendentes do Ananias



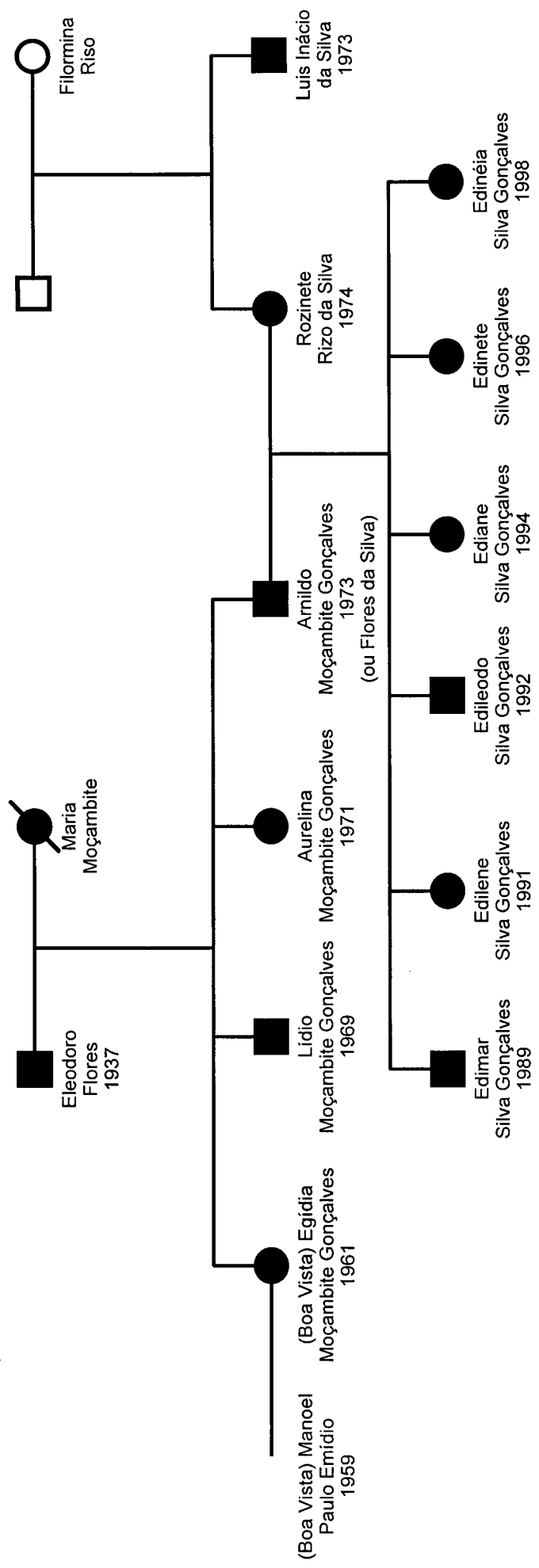
Colocação: Mamoal



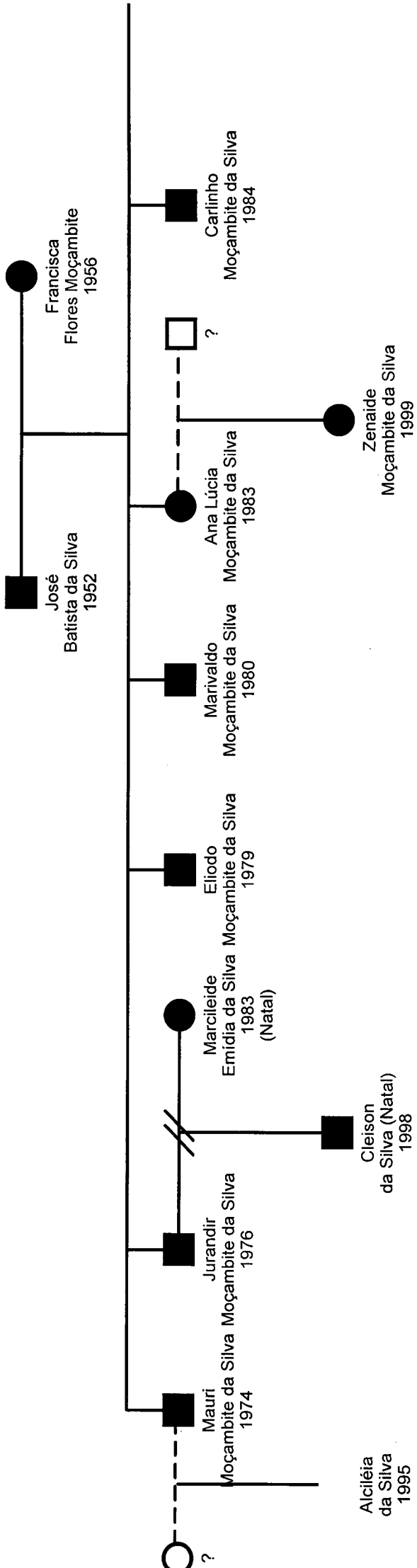
Colocação: Samaúma



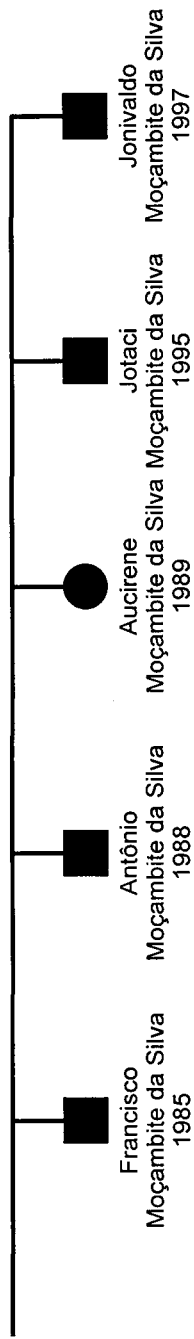
Colocação: Javali



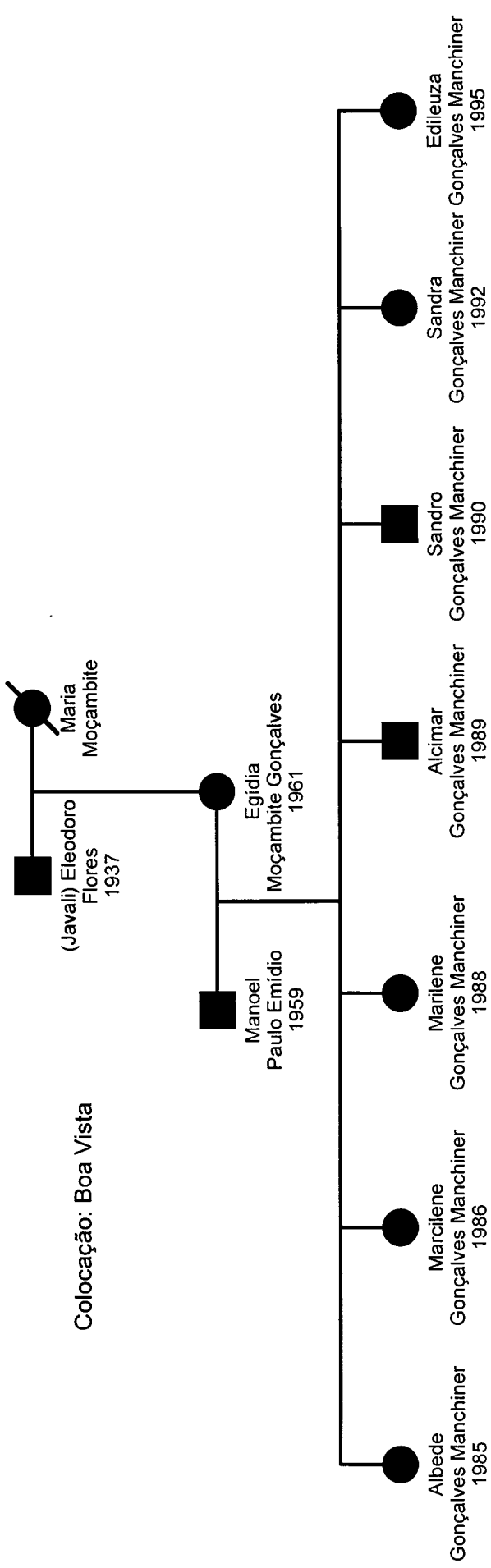
Coloção: Mutum



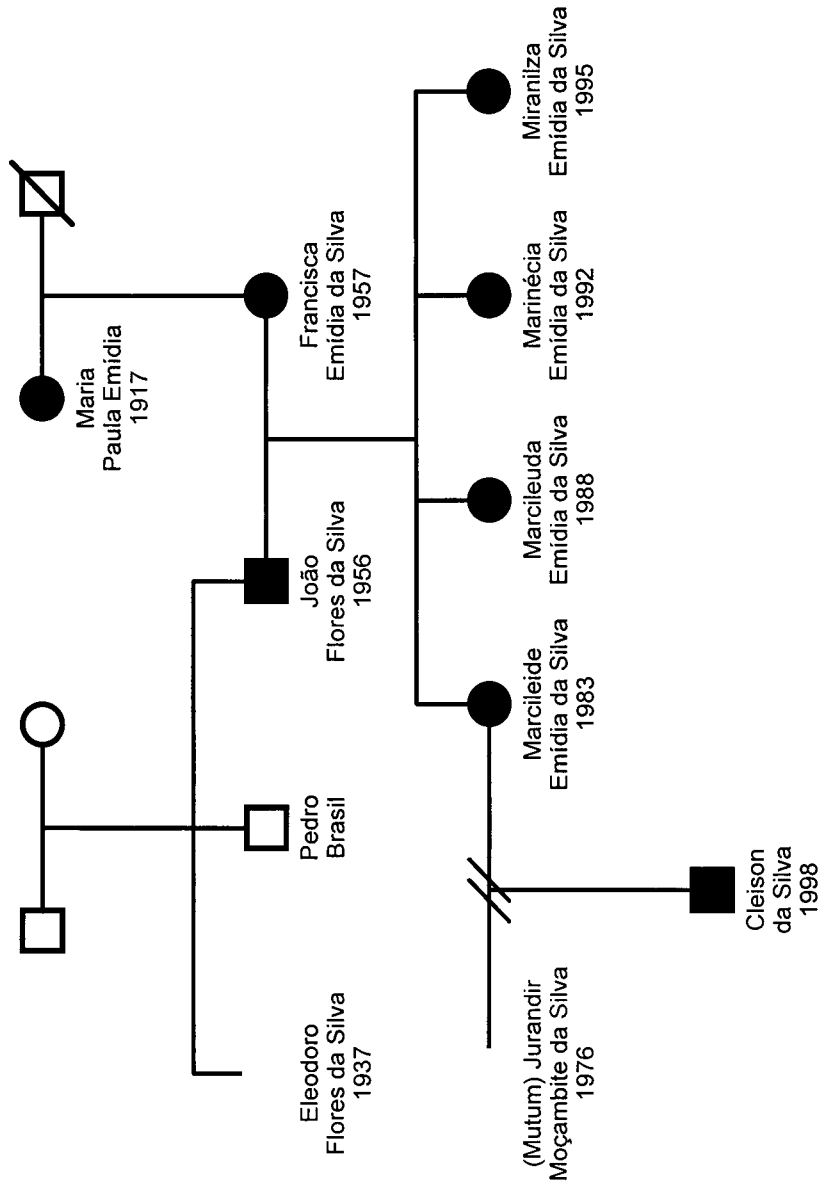
Mutum (continuação)



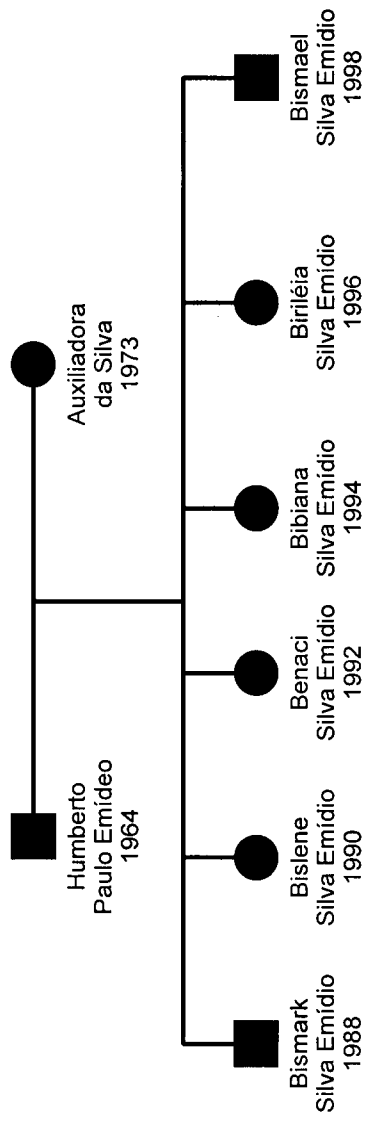
Colocação: Boa Vista



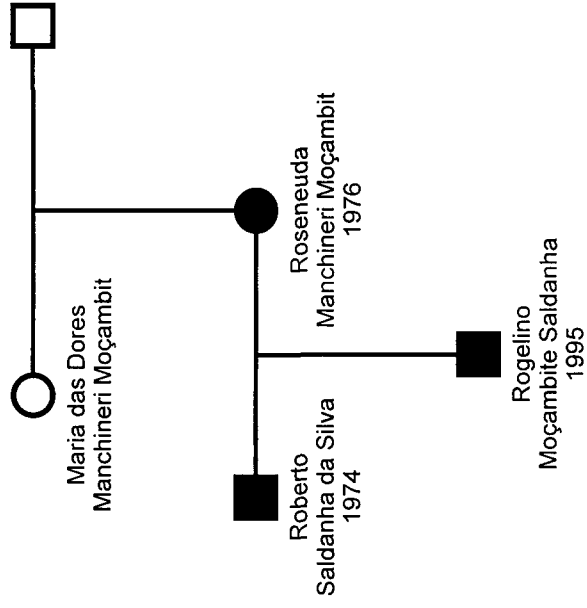
Colocação: Natal



Colocação: Paxiubal

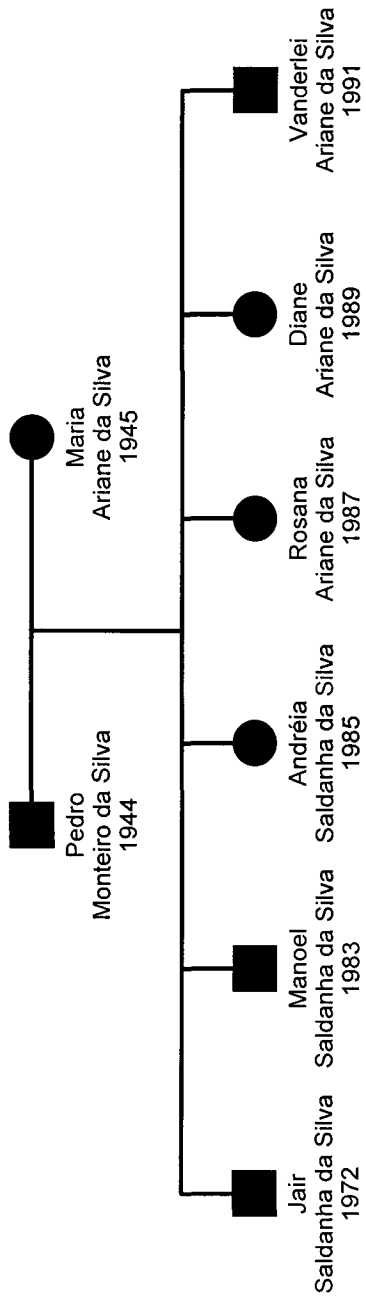


Colocação: Divisão da Guanabara

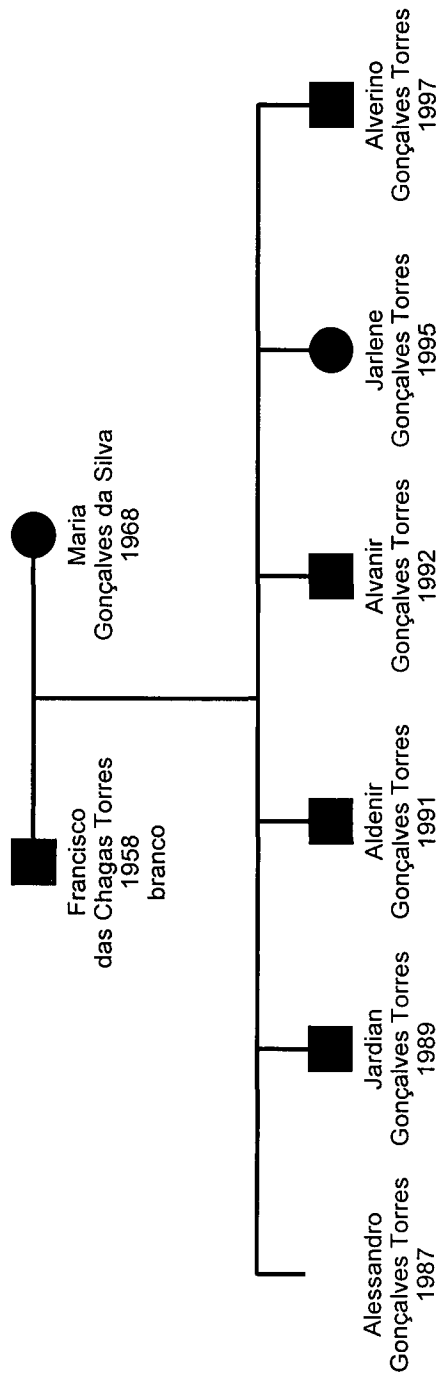


.

Colocação: Mantiqueira



Coloção: Livramento



Anexo IV

Entrevistas

Moacir Haverroth e Roberto Santana

Importante frisar, antes de entrar na entrevista propriamente dita, que o que por vezes pode parecer um posicionamento contraditório entre ambos os entrevistados, é acima de tudo reflexo de suas formações profissionais: Roberto, enfermeiro e Moacir, biólogo e mestre em antropologia.

Marcelo – M

Roberto – R

Moacyr -- H

“M – O que eu quero saber a princípio é como está a saúde Manchineri na TI, qual a impressão que você teve do estado geral de saúde deles?

R – A impressão que se tem em relação a saúde dos Manchineri é que aquelas comunidades maiores, no caso o Jatobá e a Extrema, as pessoas já possuem um nível de organização bem maior e este nível de organização se traduz através das questões de saneamento, ou seja, o cuidada com a água e com os dejetos. Nestas comunidades a gente observou uma baixa incidência, ou seja, não houve número novos de casos de diarreias. A gente observou que nestas comunidades maiores o caso de parasitoses é bem menor. Nas comunidades intermediárias como o Lago Novo, Senegal, Santa Cruz, Laranjinha, os casos de parasitoses aumenta. Aí para justificar este aumento temos: o baixo padrão das questões relacionadas ao saneamento, como por exemplo, na comunidade Laranjinha as pessoas continuam fazendo suas eliminações no mato, os animais continuam soltos, ou seja, a incidência, o número de caso novos e antigos de diarreias estão sempre crescentes. Em relação a outros povos acho que as condições de saúde dos

Manchineri está razoável, principalmente pela presença dos missionários, que montou uma estrutura fazendo treinamento e atendimento, no caso do Jatobá, no caso da Extrema ali já funcionou um posto da Funai com funcionário, então tudo isso fez com que de uma certa maneira as pessoas ligadas a saúde tivessem uma capacitação para atuar em situações específicas. Além disso há a questão da comunicação com as autoridades de saúde fora da comunidade, principalmente o município e Rio Branco, ou seja, os agentes de saúde, especificamente destas duas comunidades quando se deslocam para Sena Madureira e Rio Branco vem sempre pedir apoio ao secretário de saúde em relação ao abastecimento de medicamentos, encaminhamento de alguns pacientes, além da Funai.

H – Dá pra gente falar de forma comparativa com outros grupos aqui do Acre, principalmente do Purús, que é a região que eu conheço mais, se a gente compara com Culina, a situação deles é melhor, falando da parte de saneamento, doenças de veiculação hídrica e alimentar, diarreias e verminoses. Agora se comparar com Kaxinawá, principalmente do Jordão, de algumas aldeias do Purús, eu diria que eles estão um pouco piores. Mas é difícil falar se eles tão bem ou tão mal, porque é sempre de forma comparativa. Agora, olhando só pra eles, eu acredito que ainda tem muita coisa pra melhorar. A parte de saneamento tá muito precária. Embora tenham algumas coisas que já foram feitas pelos agentes de saúde, a gente percebe que a questão dos animais ainda tá ruim. Cria mas não tem nenhum manejo dos animais. É um bicho que tá lá solto, vai se criar por ele mesmo, mas não tem nenhum cuidado com gado, com porco que é um dos maiores problemas, com ovelha. A questão dos cachorros também. Cachorro de índio sofre e o índio sofre junto sem saber. Agora a questão dos dejetos, o fim dos dejetos, a construção de privadas, fossas assépticas, já existe alguns sinais que estão sendo construídas, de que o pessoal tá usando, mas ainda falta muito. Esse trabalho de saneamento na Área Indígena do Mamoate pela CPI começou tem mais ou menos sete, ou oito anos, foi depois dos Kaxinawá do Jordão, do Purús, e a gente vê que pra ter algum sinal de melhora nesta parte precisa de uns dez anos pra começar a ter algum sinal de melhora. Se compara a situação com quando começou já tá bem melhor, caso de diarreia hoje é bem melhor. Se a gente vê as fotografias das casas alguns anos atrás e ver hoje já tem diferença. Não tá ideal, mas tem diferença. Porque todas essas doenças que dependem de veiculação hídrica e alimentar, e algumas outras que dependem de saneamento, higiene e saneamento ambiental, elas dependem mudança de comportamento e aí que entra a parte do

desafio da Antropologia, que é a questão de trabalhar essa mudança de comportamento, e aí mexe na questão cultural, na questão que os ribeirinhos em geral tem a mesma dificuldade, mas algumas questões culturais são mais fáceis de trabalhar do que com índio por causa da distância cultural, mas é uma coisa que demora, é só acontece se a pessoa mudar sua cabeça, se não mudar a cabeça não muda a atitude prática em relação a essas coisas.

M – Então eles estão razoavelmente bem?

R – Um padrão de saúde razoável.

M — Agora, as comunidades intermediárias, o que nós vimos no Laranjinha me chocou, não só por estar todo mundo com diarreia, como pelas condições do lugar, uma sujeira muito grande!

R – A gente vê isso pelo seguinte, a comunidade não possui uma estrutura de organização em si aí as coisas ficam difíceis, uma comunidade que não possui escola, que não tem um pequeno posto e agente de saúde, uma organização e uma liderança, aí a coisa fica complicada. Quando falo destas coisas estamos vendo saúde como um todo. A partir do momento que uma comunidade ou que um grupo procura se estabelecer com escola, com seu posto, com seu professor e seu agente de saúde a tendência é que as condições melhorem.

M – O que tínhamos ali era o Senegal, com aquela mulher com tuberculose...

R – Teve esse caso que foi encaminhada, pois aquela comunidade é atendida pelo agente de saúde do Jatobá, o Francisco. A maioria dos casos foi de diarreias, especificamente o Laranjinha. No Santa Cruz me pareceu, apesar das pessoas ainda estarem querendo se organizar, foi o lugar com melhores condições de saúde. A gente observou que apesar que eles não tenham um tipo de treinamento, de orientação, a gente viu por exemplo que a cacimba foi a melhor que a gente viu. O que a gente observa é a questão de alimentação, o que se a gente compara além da falta de higiene e organização, o pessoal do Laranjinha também não come. Parece que comida ali tá faltando pro pessoal. Todos estes fatores isso forma um grande conjunto, saúde como um conjunto de fatores ligados direto a qualidade de vida das pessoas.

M – Penso então num paralelo com as condições que vi na Guanabara. Pegar o Laranjinha, o Senegal, que são colocações quase que isoladas, são lugares bem separados dos outros, e pegar a Guanabara. Por exemplo: lá são colocações pequenas, sem cacimba ou com cacimbas comuns, que vimos em todo lugar, não tem banheiro e não tinha nenhum caso de diarreia. Penso então na questão de organização. O pessoal do Laranjinha vai pro colégio? Vai nada. Então, de uma forma holística como você tá falando, o pessoal no Guanabara tá melhor do que toda a área que a gente viu. Quando estávamos em uma área maior o problema era a maior concentração de pessoas, a qualidade da água decaía, e quando você está numa menor falta um auxílio para organizar o povo ali.

R – Mas também a gente vê o seguinte, numa comunidade grande como o Jatobá, ou como a Extrema, existe concentrações, mas há também o pessoal espalhado. Ali na Extrema agente observou aquele pessoal que vive as margens da pista do avião e aquele pessoal, do Francisco Montesa, que já é a quase meia hora, já existe o pessoal do Normando, que já é três ou quatro casas, que fica a mais ou menos uma hora. Dentro do grupo temos sub-grupos, ele mesmo se afastam. Isso faz com que se possa beber uma água de qualidade, se possa construir privadas, porque o que vai acontecer, se todo mundo tirar água só daquela cacimba aquela cacimba já vai secar um pouco mais e já começa a faltar um controle em relação a higiene, porque tem criança, tem animais.

H – (fiz antes as seguintes colocações para ele: uma vez que os Jaminawa, como tu colocaste, estão mais abertos para ‘o mundo’, e o fato dos Manchineri da Guanabara estarem em contato com os brancos de forma mais intensa hoje, como isso repercute na melhor situação de saúde neste lugar do que na Área?) – Se a gente compara a população geral rural do Acre ela é muito semelhante. As condições sócio-ambientais e econômicas são muito semelhantes, se você comparar o seringueiro ribeirinho e o outro que tá lá no meio da reserva ele são muito parecidos, no Púrus, a questão de ambiente, de colocação, de água são muito semelhantes. O que muda são os aspectos culturais. Aí entra a questão de como se formou as terras indígenas como elas são hoje, a concentração das casas, tem uma diferença marcada da população que tá dentro das terras indígenas com a população ribeirinha, uma diferença que marca é essa. A concentração das casas,

a população indígena é mais concentrada. A Extrema é uma exceção, mas no geral é assim: aumenta a concentração de pessoas, aumenta a concentração de dejetos, aumenta a contaminação. Talvez isso seja um fator que influencia a diferença entre os Manchineri da terra indígena e da reserva extrativista. Mas se for comparar o Laranjinha tá mais separado, mas se a gente for ver o trânsito deles entre Santa Cruz e Jatobá o trânsito deles é quase diário, eles tão sempre se movimentando. As casas são um pouco mais separadas mas é só uma separação geográfica, mas não é tão longe assim. Se você for ver o sujeito sai do Laranjinha e vai até a colocação do Moacir, que tá a meia-hora, ou Santa Cruz, que eles vão estudar lá, se você for comparar com a reserva extrativista que as casas estão a horas uma das outras, assim, comparativamente eles têm uma concentração maior.

M – De uma forma geral as condições de criação que eu vi nos índios eram mais ou menos a mesma coisa. Eu só vi diferença mesmo em relação aos brancos, casa de seringueiro que eu parei a criação não entre debaixo da casa, tem sempre uma distância, os porcos ficam afastados, mesmo estando soltos...

R – Agora teria que ver o seguinte, que a formação pelo que eu observei do pessoal da reserva Chico Mendes, teve colono que veio da região Sul, pessoal que veio do Nordeste, essa seria a composição da reserva, o pessoal já chegou com uma outra bagagem.

M – Pois é, um pouco desta bagagem pode ter passado pro pessoal que ficou na reserva.

R – Com certeza houve esse processo assim de assimilação, o contato fez isso.

M – E quem voltou pra área meio que perdeu essa referência.

R – Mas digamos, se alguém mora naquele grupinho, mas as pessoas pegam água e fazem cocô mais longe, aí diminui os problemas. Mas não acontece isso, a contaminação ali é muito mais rápida.

M – E os agentes de saúde não cobrem fora da aldeia que eles estão. Ou eles vão dar auxílio fora de onde eles estão?

R – O que a gente observou na área Manchineri é o seguinte: algumas queixas de que os agentes de saúde não passam, ou quando passam é de forma muito rápida, e o que a gente observa é que eles cobrem suas comunidades base, o agente do Jatobá cobre mais o Jatobá, o pessoal de Santa Cruz, Senegal já fica um pouco mais distante, o agente de saúde só vai lá quando tem alguma coisa pra fazer ou quando alguém daquela procura por algum problema. A orientação para os agentes que são treinados aqui pela CPI é que é necessário que os agentes de saúde faça sempre que possível visitas às demais comunidades, se reuna com o pessoal, faça as orientações necessárias. Nessa supervisão nós deixamos isso bem claro para os agentes de saúde. É difícil falar dessa coisa do agente de saúde ir, porque sempre atrás disso vem o discurso que o cara não tem salário, o cara não tem condições de fazer isso, aquilo, aquilo outro, é longe. Não sei se impressão minha ou se é fruto de algum tempo de vivência eu sinto que na questão indígena o índio em si não desenvolveu a visão coletiva da coisa, ele ainda tá muito no individual. É o cidadão que representa o Jatobá e ele cuida só de lá, do Santa Cruz se der, do Senegal se der também, é mais longe, de preferência ele cuida mais da família dele, ainda tá muito cuidando do MEU grupo.

M – É uma coisa de política. O Santa Cruz apesar de estar mais perto, por eles se darem melhor com o pessoal do Jatobá eles são melhor atendidos. O Laranjinha tá esquecido do mundo.

R – Além dessas questões tem as questões políticas, que com certeza não deveriam se sobrepor as questões de saúde, educação, mas a gente sabe que na prática isso não acontece, ou seja, o cidadão para ele trabalhar ou desenvolver um trabalho na comunidade ele tem que estar interagindo nas questões políticas. Se não for de um acordo comum ele ser agente de saúde o cara sai. Não conseguem ver que o agente de saúde é um profissional que vai desenvolver um trabalho, independente de suas convicções religiosas, principalmente na área Manchineri gente vê que essa questão convicção religiosa é bastante clara. Não sei se você observou lá o Barrão falando que um se dava bem porque era crente, outro não se dava bem porque era católico, então vai ser difícil se algum dia tivesse que dar uma estrutura com barco, por exemplo pro Francisco

(agente do Jatobá) atender aquele povo ali da Extrema, acho que seria difícil por ia ter essa barreira. Isso dentro dos grandes grupos, ele não iam aceitar alguém de fora para atender eles, mas nos grupos menores isso fica diluído. Isso aí já tem sido pensado em como trabalhar com os agentes de saúde a nível de contratação, essa coisa toda, aí se vê o seguinte: o agente de saúde deveria tomar conta de pelo menos 200 pessoas, e com os índios não se consegue esse padrão, por que nós temos esse grupo, esse outro grupo. Então acontece que eu só atendo esse aqui, o outro tem divergências religiosas, o outro divergências políticas, que terminam complicando o trabalho. Isso você não vê em seringueiros. Com índios é diferente. Isso agente observou com o professor lá do Santa Cruz, teve uma divergência ele tá indo embora lá pro Senegal. Se o cara tiver remédio ele atende primeiro a comunidade dele e se sobra atende os outros, isso a experiência mostra mesmo. Eu tive um exemplo lá no Jatobá, no final da pista tem uma casa lá do pessoal, o pessoal lá não tem privada, eu cheguei encontrei três ou quatro com diarreia. Se vê que quase todo mundo tem privada, quase uma por casa, passou dez, quinze minutos, passou um pouquinho o cidadão não tem privada. Só porque o cidadão fez a opção de morar um pouco mais distante, não tem privada, a cacimba não é protegida, ali no centro não, o Francisco organiza, aquela coisa, mas fugiu um pouco mais a coisa começa a relaxar, a decair mesmo o padrão. Você começa a notar diferença.

M – Entre a Extrema e o Jatobá existem diferenças marcantes?

R – Eu achei que o pessoal do Jatobá tá um pouco melhor. Eles são mais concentrados e eles tiveram o seguinte, eles já devem ter tido um padrão alto em relação as questões assistenciais, ou seja alguém adoecer e ter medicamento, mandar alguém pra Rio Branco, etc. Tá fazendo três ou quatro anos que tinha lá a presença do missionário. O missionário deu uma nivelada nas questões assistenciais. Eu observei que ainda tem muita medicação vencida do tempo deles lá, antibióticos, antiparasitários, antitérmicos. Tem instrumental para pequenos procedimentos cirúrgicos, como uma drenagem, uma sutura. Fios de sutura de precisão muito grande, pra fazer sutura no olho, coisa e tal, e as pessoas ainda tão naquela de que os missionários faziam, e o Francisco ficou nessa de querer substituir isso, mas a realidade é outra. Ele fala tanto que falta medicamento, mas a realidade é outra, o que acontece, não adianta o Estado mandar uma cota X se a demanda dele é Y. E foi isso que a gente encontrou, pela quantidade de medicação vencida,

não adianta a gente bota remédio, se eles não vão usar esse remédio. Já o pessoal da Extrema já tem uma coisa pouca, mas o que eles tem eles já tão trabalhando. Mas a questão do Francisco e do Anorberto, dos agentes de saúde, o Francisco parecer ser melhor aceito pela comunidade. Em relação ao Anorberto, há uma insatisfação do agente de saúde com a comunidade, isso foi colocado bem claro na reunião final que tivemos, onde ele falou que ele tá tentando trabalhar com a comunidade, e há também uma insatisfação da comunidade em relação a ele, reclamando de não ter medicamento, a questão do agente de saúde não estar realizando as visitas, não estar realizando algum trabalho, não está havendo uma sintonia. A gente orientou que o agente de saúde é alguém que vá orientar, mas não dá pra ele construir uma privada pra cada família. A gente tá esperando que o Anorberto deslanche no trabalho dele. Ele ainda tá meio devagar, que os animais ainda estão se alimentando dos dejetos, um bicho morto perto de uma cacimba e não teve ninguém para tomar uma providência. A gente observo isso, ou a comunidade espera pelo agente de saúde ou este espera pela comunidade.

H – Assim, olhando as condições da aldeia, parece que o Jatobá está um pouco melhor. Mas não existe uma diferença tão grande como se espera, porque a influência dos missionários foi muito mais na identidade cultural, na alfabetização na língua Manchineri, todos sabem ler e escrever na língua deles, quase todos. Na questão de saúde tem alguma diferenças, o Jatobá me parece um pouco mais organizado para algumas coisas, parece estar um pouco melhor, mas não me parece ser uma diferença tão significativa. A questão por exemplo de casos de diarreia e verminoses é muito parecido. O que acontece também é que no Jatobá tem muito lixo. Se você olhar a casa do cacique, em baixo da casa parece um curral, cheio de ovelha e bosta em volta da casa, e isso com certeza aumenta a contaminação.

M – O que você acha que poderia ser feito na Área para melhorar as condições de saúde?

R – O que se vê é o seguinte: questões de saúde tem que trabalhar as questões de saneamento, ou seja, água, solo. Dentro disso deve-se verificar as questões ligadas à parasitoses. As demais coisas o agente de saúde pode até ver, mas não é prioridade, o que se deve ver são as questões de saneamento. Isso é um trabalho demorado, a CPI tá com pelo menos vinte anos, mais ou menos uns dez no Iaco, e o que vemos é que as pessoas ainda estão cagando no mato. Tem talvez por um

processo de assimilação, porque o missionário tava lá, porque tinha posto da Funai, mas o cidadão que já mora a quinze minutos ainda faz cocô no mato. Ainda não se criou essa coisa de porque é importante se fazer cocô no buraco. Ou seja, acho que ainda não entrou na cabeça das pessoas, as pessoas não assimilaram ainda. Acho que a solução é essa mesmo, se trabalhar com saneamento, se trabalhar com um agente de saúde que possa trabalhar com as comunidades, um trabalho mesmo a longo prazo, talvez vinte, trinta anos. As demais coisas são paliativos. Tudo bem fazer tratamento em massa, mas isso volta. Você quebra a longo prazo toda cadeia de transmissão, mas como é hoje só se quebra metade, o cidadão vai continuar se contaminando. Essa fase curativa é mais rápida, mas cortar a porta de entrada é mais difícil. A gente observa isso mesmo entre os brancos, o cara ainda faz cocô no mato. A diferença deve ser isso, o cara procura cagar um pouco mais distante, mas o índio faz isso bem perto da sua casa. A gente observa que uma cacimba, ele só gosta de fazer a cacimba ali perto. São coisas do seringueiro que foi fruto de toda uma herança de pais de avós, isso tudo.

H – Acho que a única solução que a gente pode ver, e é uma solução a médio – longo prazo, é a educação, mudança de comportamento que envolve informação, que tem que ter mudança de pensamento ou incorporação de algumas práticas de higiene e saneamento ambiental que se encaixe na realidade sócio-ambiental deles e que possa produzir alguma melhora, que é e infraestrutura do saneamento e alguns hábitos de higiene, que em qualquer lugar do mundo são necessários para tu mudar uma realidade que é biológica. O desafio é esse, incorporar essas práticas dentro da estrutura de pensamento deles. Primeiro a gente tem que entender como é que eles pensam, qual é idéia que eles tem de transmissão de certos parasitas, agentes patológicos, qual a idéia que eles tem de causalidade das doenças. Isso que a gente faz nos cursos como os agentes de saúde. Como eles já tem uma influência forte de fora, já fizeram cursos ou por que tem uma situação maior fora da aldeia, essa visão deles sobre as questões da doença as vezes já vem modificada, e é diferente da visão geral de fora da aldeia. Por isso que as viagens que a gente faz é pra perceber como que as pessoas de forma geral da aldeia pensa sobre as doenças. O que a gente percebe é que pouca gente faz a relação entre as questões de higiene, as questões de saneamento, com as doenças que são comuns, como diarreias, verminoses, doenças de pele, pouca gente faz essa relação. Às vezes faz mas é muito superficial. Me parece que eles não tem muita explicação para a origem dessas doenças. Então para eles passarem a ter uma prática

diferenciada na busca de uma prevenção dessas doenças eles vão ter que mudar a cabeça deles. Pra incorporar as práticas primeiro vai ter incorporar algumas idéias, idéias de transmissão de doenças e aí que a gente tem que encaixar essas idéias dentro da lógica do pensamento deles. A gente vê que é possível, mas leva muito tempo. Eu vejo que é o único caminho. Como a influência é só por uma, duas pessoas, os agentes de saúde tem que passar as idéias. Mas isso também é difícil, eles tem que ser aceitos pela comunidade, tem pessoas que não aceitam as idéias, que não concordam, ou não fazem esforço para entender. E tem as dificuldades dele também. Se ele não consegue incorporar essas coisas, imagina como ele vai fazer isso com as outras pessoas. O ideal seria fazer cursos, viagens na casa de cada um, primeiro entender como é que eles pensam, qual a visão que eles tem.

M – O grande problema lá é a verminose.

R – Estamos com um levantamento, mas é interessante, qualquer pessoa entrevistada independente de idade, sexo, já expeliu vermes, pelo menos uma vez na vida. Isso significa que a partir do momento que se alguém conseguiu expelir via fezes, via oral, isso significa um alto grau de infestação. Outra questão que me chamou muito a atenção foi o caso da leishmaniose, os casos de leishmaniose. Principalmente o pessoal da Extrema. Tem bastante casos lá. Infelizmente não podemos afirmar, a gente trabalha com casos suspeitos. Tivemos uma dificuldade grande porque os casos que são mais explícitos, uma ferida no braço, no antebraço, na panturrilha principalmente, no canto da boca, você já tem um certo padrão, mas as feridas que as pessoas localizavam, por exemplo dentro do nariz são de difícil visualização, precisa de uma apoio laboratorial para confirmar isso aí. Achei uma quantidade muito grande de casos. Casos de tuberculose colhemos duas lâminas de paciente das Extrema, além do caso do Senegal.

M – Os Jaminawa estão ali ao mesmo tempo que os Manchineri, tem diferença marcada entre os dois?

H – A diferença que a gente vê é mais de forma geral, por incrível que pareça, os Jaminawa tem uma saúde melhor. A questão da higiene da casa por exemplo os Jaminawa parece melhor. A questão do fim das fezes não tem muita diferença. A cacimba doa Jaminawa parece melhor, a

pesar de que eles usam muito o rio ainda, mas é mais pra tomar banho, pra lavar roupa. Mas isso pode ter influência do missionário que tá ali. Ele tá ali a uns seis anos no Betel. A proteção das fontes de água dá pra ver claramente a influência dele. Ele tem caixa d'água na casa dele, tem bomba pra puxar, tem placa solar. Os agentes de saúde Jaminawa me parecem mais abertos. O Jaminawa de forma geral é mais aberto pras coisas que vem de fora. Os Manchineri são mais fechados. No Jatobá também tem influência de missionários, eles ficaram praticamente vinte anos com eles e proporcionaram algumas mudanças na parte econômica, tem muito gado, a aldeia de uma forma geral tem uma boa estrutura. Agora, na questão cultural eles ficaram mais isolados, as crianças a gente quase não consegue se comunicar com eles. Isso é bom de um lado porque reforça a identidade cultural, mas por outro eles saíram da aldeia eles não conseguem ter autonomia e a gente percebe que eles são muito mais dependentes de dar e receber as coisas, enquanto que os Jaminawa vão atrás, eles tem muito mais panelas, tem mais lixo industrial, tem mais lata, mais plástico, mais papel jogado no terreiro. Nos Manchineri não tem isso, não tem lixo industrial jogado no terreiro, outros grupos são assim também. O Jaminawa é mais aberto para as pessoas que vem de fora, consomem mais coisas urbanas, as mulheres bem vestidas, mais cuidadas. Comparativamente, aparentemente, deu a entender que esta parte de doenças, de diarreias, de verminoses, de doenças de pele, parece que Jaminawa é melhor. Parece que eles se cuidam mais. A gente viu alguns casos de curuba, de doenças de pele, mas tão melhores”.

Charuto (CH) e Chico Natico (CN)

Charuto – Saí da área por causa da morte de um sobrinho nosso, o cara tinha chegado com álcool, tudo de Sena (Madureira). Nem eu sabia. Quando eu soube ninguém escutou.

CN – O senhor viu Otávio Brasil lá? Pois é, o irmão dele, Velho Brasil que tinha chegado com álcool, deu uma confusão lá.

CH – Eu morava então no Senegal. O Zé Correia Filho, o pai dele é brasileiro, mas a mãe é Jaminawa. Aí eles foram buscar o gado dele ai ele disse assim ‘compadre, comadre, olha no dia que eu morrer a senhora e o compadre, aqui num tem recursos pra vocês, e lá em Assis Brasil tem mais recursos. Vocês vão se embora pra lá, deixa que eu não vou morar muito tempo com vocês não. Mais qualquer coisa eu fico dando uma ajuda pra vocês, se deus quiser eu vou morar em Rio Branco, qualquer canto, eu não vou morar com vocês na aldeia mesmo não’. E foi dito e feito. Eu

por mim mesmo ia morar em Sena Madureira, mas minha sogra já tinha vindo pra cá e o meu filho. Deixei colchão, tudo para meu primo, com o Gondim (liderança do Jatobá). Ele agora é liderança. Lá ficou arroz, milho, roça, ficou tudo. Uma casa de sessenta palmos por seis, uma casa novinha. Ele me deu um parecer 'lá fica melhor, eu vou colocar vocês, pra vocês se manterem melhor'. Claro que hoje em dia eu num vivo bem. A gente andou, trabalhou pra poder dar assistência à família, tá tudo bom. Eu passei onze anos na Bolívia, não deu certo. Passava dois, três dias, uma reunião! Passava cinco dias até um mês eu passava na Cobija. Eu disse 'não! No Brasil tem reunião de ano em ano'. Aí um amigo meu disse 'você num é boliviano pra viver pra lá!' Aí eu vim pra cá. Aí minha sogra como já recebia, pegava um dinherosinho melhor, fui comprar aquela casa lá atrás já. Num foi essa aqui não. Mil e trezentos e cinqüenta reais, ela comprou. Aqui tá melhor, claro que tá melhor.

CN – Por uma parte eu acho que na área tá melhor porque se o cara tiver uma condição, tiver com saúde, lá o que ele fizer não é comprado. E aqui tudo que ele fizer é comprado. Agora entramos num serviço no Peru, já gastei cento e setenta reais aqui pra nosso mantimento (em tempo: seu Chico estava lá na vila desde que fui para a Área. Conheci ele na ida e na ocasião me disse que estaria indo embora na semana seguinte. Já haviam se passado dois meses desde então...). Começou nas custas da minha filha, se não dava condição de nós passarmos. O homem adiantou um dinheiro, e foi tudo em mantimento, meu e dos sobrinhos que vieram comigo. Mas aqui tem mais recurso. Só tem um detalhe. Quando eu tiver recebendo eu tenho que comprar uma casinha pra quando eu vim.

CH – Eu vivi na Bolívia onze anos. Nós conseguimos nossa colônia lá, eu vim aqui, eu tava esperando minha sogra e nós esperamos e amanhã se deus quiser nós vamos embora, nós viemos passar o 28 (uma festa no Peru) e vamos embora. Pronto pra mim é mês, porque lá nós matamos um macaco, mata qualquer coisa, pra nós é mais facilidade e aqui é tudo comprado também.