Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Contribuição à História e à Etnografia do Baixo Oiapoque: a composição das famílias Karipuna e a estruturação das redes de troca

Tese de Doutoramento apresentada ao Departamento de Antropologia Social

Antonella Maria Imperatriz Tassinari
orientadora: Profª Drª Lux Boelitz Vidal

São Paulo, 1998.

Índice

Resumo 9
Agradecimentos 11
Introdução 15
Apresentação 16
Discussão sobre a bibliografia anterior 16
Sobre a noção de "cultura em construção" 19
Bases teóricas 24
Desenvolvimento da Pesquisa 51
Resumo dos Capítulos 54
Notas 56
1. A Região do Uaçá 59
Configuração ecológica 62
População: aldeias indígenas e cidades vizinhas 65
Dados históricos sobre os povos da região 74
História recente - século XX 83
Notas 91
2. "Karipunas" e "Brasileiros" a trajetória de dois termos 95
Os Caripous de Mocquet e D'Avity 98
Os Kalinago/Kaliponam das Pequenas Antilhas 105
Os Caripuna no século XVIII 106
As fontes do século XIX: Leprieur, Crevaux, Coudreau 108
Os "Brasileiros do Curipi"e os Karipuna, por Nimuendaju 115
Os Caripuna nos textos de órgãos oficiais 120
Notas 124
3. Fortes e Santos: As famílias do Rio Curipi 125
A ocupação do Rio Curipi: o "tempo dos antigos" 130
Às margens do Rio Curipi 138
Organização Social: Mudança e Tradição 169
O mito da Cobra-Grande 180
Notas 193

4. Do trabalho diário à festa 195
Os trabalhos comunitários 199
Trabalhos em família 202
Mutirões familiares: "ajuda" 202
"Convidados de plantar" 205
Do cotidiano à festa 210
O caxiri: marcador temporal e mediador das trocas 211
Notas 216
5. O Turé e o Universo dos Pajés 217
Os Turés Karipuna 221
O Universo sobrenatural dos Pajés 234
Seres de outros mundos 236
Os pajés "de nascença" 238
O aprendizado dos pajés 240
As cantarolas: diagnóstico e tratamento das doenças 243
O tratamento dos "sopradores" 246
A história de Elza 249
Características do Xamanismo Karipuna 251
Notas 254
6. A Festa Grande e o Universo Católico 257
A Festa Grande dos Karipuna 261
Rezas, Promessas e Ladainhas 282
Festas de Santos e a política das aldeias 285
De inovações à elaboração de tradições 295
Características do catolicismo Karipuna 296
Notas 299
7. Dia da Pátria, Dia do Índio, Futebol e Assembléia Política 301
A chegada da escola no Curipi: "a professora é nossa parente" 306
Dia da Pátria e Dia do Índio 311
Jogos de Futebol 316
Assembléias dos Povos Indígenas do Uaçá 319
Notas 332
Conclusão 333
Bibliografia 341
Anexo 1 355
Anexo 2 357

Resumo

Esta tese tem como objetivo central analisar o conjunto de festas realizadas pelas famílias Karipuna do Rio Curipi e, através dessa análise, compreender aspectos importantes de sua cultura, bem como o próprio processo de construção dessa cultura.

As famílias Karipuna formam uma população de 1600 pessoas, concentradas na sua maioria ao longo do Rio Curipi, afluente do Rio Uaçá, no norte do Estado do Amapá. Vivendo em intenso contato com outros povos indígenas da região e com as famílias não-índias que habitam cidades e aldeias vizinhas, as famílias Karipuna estabelecem suas fronteiras étnicas e culturais e distinguem-se enquanto um povo diferenciado dos demais. Esse contato é entendido na tese como troca e intercâmbio, através do qual a população Karipuna se constituiu tal qual se apresenta atualmente.

O conjunto de festas realizado por essa população engloba a festa do Divino Espírito Santo, festas de santos católicos padroeiros das aldeias, a festa do Turé, comemorações do dia 7 de Setembro e do Dia do Índio, Assembléias Políticas e mesmo torneios de futebol. Considero que a análise desses momentos de encontro, entendidos como partes de um conjunto coerente, revela a estruturação de certas redes de troca, um processo no qual essas famílias, ao definirem-se enquanto povo distinto dos demais, também elaboraram sua própria tradição.

Com esse estudo pretendo contribuir para a compreensão da cultura Karipuna construída nesse processo, e para o entendimento do próprio processo de elaboração de tradições e demarcação de fronteiras étnicas, que aqui chamo de "construção cultural".

Agradecimentos

"Acredito que estes Caripous, de todas as índias é a nação mais doce e humana. Eles são muito zelosos da honra e de agradar aqueles que os visitam..." (Mocquet 1617:82)

Em meados de 1990 eu partia ao lado de Lux Vidal para nossa primeira pesquisa de campo junto às aldeias do Rio Curipi. É com grande contentamento que, passados oito anos, apresento os resultados desse trabalho na forma de uma tese de Doutorado. Nesse período da minha vida que abarcou a confecção da tese, tive a felicidade de poder contar com o apoio de familiares, amigos e colegas, a quem agradeço com sinceridade.

Imagino que esse trabalho não teria se desenvolvido se não fosse a "orientação participante" de Lux Vidal. Agradeço a confiança que depositou em mim, o entusiasmo, a companhia durante as pesquisas de campo, a forma aberta de compartilhar dados, idéias e hipóteses, a disposição constante para o diálogo e o rigor nas leituras minuciosas dos meus textos.

Agradeço aos professores do Departamento de Antropologia que em diversas ocasiões puderam contribuir para o desenvolvimento dessa pesquisa, especialmente a Dominique Gallois e José Guilherme Magnani, pelas sugestões e críticas apresentadas no Exame de Qualificação, a Maria Lúcia Montes, Silvia Cayubi Novaes e Paula Montero, pelas valiosas aulas nos cursos de pós-graduação e aos colegas que compartilharam comigo dos debates ali desenvolvidos. Assim também, agradeço a Roberto Cardoso de Oliveira, Tiago de Oliveira Pinto, Eduardo Viveiros de Castro e Márcio Silva que ministraram cursos junto ao PPGAS-USP. Nesse sentido, agradeço igualmente a Aracy Lopes da Silva, a quem devo grande parte de minha formação antropológica, pela amizade e pelos conselhos sempre oportunos. Também gostaria de agradecer a alguns professores que contribuíram para minha formação durante a graduação em Ciências Sociais na USP e que assim me iniciaram na tarefa da pesquisa: José de Souza Martins, Sedi Hirano e principalmente Maria Helena Oliva Augusto, minha orientadora de "outros tempos".

Agradeço também a professores e colegas de outras Universidades com quem tive oportunidade de discutir em Congressos e Encontros, realizando uma proveitosa tro-

ca de informações e bibliografia, especialmente a Robin Wright, a Maria Rosário Carvalho, José Augusto Sampaio, Ana Flávia Moreira Santos, Isabel Missagia, Henyo Barreto Filho e João Pacheco de Oliveira Filho.

Essa pesquisa contou com suporte financeiro do CNPq (três anos de Bolsa de Mestrado), da FAPESP (Auxílios à Pesquisa e dois anos de Bolsa de Doutorado) e da ANPOCS (Bolsa do tipo B-Fin). Além do financiamento à pesquisa, agradeço também as valiosas contribuições do parecerista da FAPESP.

Agradeço ao meu amigo Saulo Cwerner pela disposição em me enviar textos e livros do exterior, bem como a Álvaro Buoro e ao Prof.K.H.Röntgen. Aos colegas do PPGAS que discutiram esse trabalho durante os cursos e Encontros de Doutorandos. Aos membros do Grupos Temáticos do NHII e do MARI, que me colocaram questões comparativas e me possibilitaram explorar novos temas, lembrando especialmente de Denise Fajardo Grupioni, Clarice Cohn e Ângela Nunes, sempre prontas ao diálogo. À Marta Amoroso, pela leitura e crítica da pesquisa histórica. À Eliane Camargo pelas informações preciosas sobre línguas indígenas. Aos pesquisadores que trabalham na região do Uaçá: Artionka Capiberibe, Laércio Fidelis Dias, Edson Martins Jr. e Esther de Castro, pela abertura na troca de experiências e pela disposição mútua em compartilhar textos e informações. A Luis Carlos T.de Oliveira, Luciana Imperatriz Marino, Tereza Loparíc e Nelson Posse Lago agradeço o apoio nas questões de informática. A Inês de Castro, do Laboratório de Imagem e Som em Antropologia, pelas fotografias de livros raros. Ao meu irmão Renato Miguel Tassinari, à amiga Marília Cauduro Ponte e ao pessoal da Fonte Design agradeço pelos trabalhos gráficos e pelo belo tratamento visual dado ao texto. A todos: aquele abraço!

Durante as pesquisas de campo pude contar com a presença, a colaboração, a acolhida e o engajamento de várias pessoas. Nas primeiras viagens não poderia ter tido melhor companhia do que Dionísio Caripunas, quem tornou meu acesso às famílias mais fácil e alegre. Agradeço a Dionísio e a sua família pela amizade e acolhida, bem como a Domingos Santa Rosa e Edilena, e à família de Mario dos Santos, que em ocasiões diversas me receberam na aldeia Manga. Agradeço também a D.Delfina e seu neto Washington que me receberam na aldeia Santa Isabel, à família de Adriano Fortes e de Avelino dos Santos da aldeia Espírito Santo e aos queridos Sr.Sabá e D.Frozina que me acolheram na aldeia Açaizal. Com Jason Leal, Estácio Karipunas, Romualdo e Josefa, D.Xandoca, D.Dorica, tive um diálogo amigo e entusiasmado. Agradeço ao *ghamun* Tangahá e ao Sr.Sabá cuja memória privilegiada e a pronta disposição me deram acesso às lembranças do "tempo dos antigos".

Agradeço aos funcionários da FUNAI que colaboraram com meu trabalho, especialmente a Jairo Bezerra, a Afonso Rodrigues e a Mário dos Santos de Oiapoque, a Frederico de Oliveira de Belém e a Cezar Oda, antropólogo, ex-chefe de Posto do Manga, quem gentilmente me cedeu suas anotações de campo. Agradeço também ao Pe.Nello Ruffaldi e à Ir.Rebecca Spires pelo apoio e diálogo.

Quando estive na cidade de Belém, fui recebida com carinho pela família de D.Verônica Leal, com quem passei dias muito agradáveis. Também agradeço a acolhida e as valiosas contribuições que recebi de Márcio Meira e Lucia Van Velthem. Pelas entrevistas que me concederam nessa ocasião, pelo diálogo e sugestões, agradeço também a Expedito Arnaud, Eneida Assis e Heraldo Maués. Em Macapá, agradeço à família de Mônica e à de Claudionor, que me receberam em momentos distintos. Janete e João Alberto Capiberibe, que tive o prazer de conhecer durante a pesquisa, reacenderam em mim a vontade de transformar o mundo.

Faço um agradecimento especial e emocionado aos meus familiares por terem superado a si mesmos para poderem apoiar minha escolha profissional. Aos meus queridos pais, Sônia e Arnaldo Tassinari, agradeço tantas lições de vida, o suporte financeiro, o diálogo, a compreensão, enfim, aquele apoio emocional e afetivo que só vocês poderiam dar. Às minhas avós Noêmia e Zezé, à minha madrinha Olga e em memória da tia Carlota, agradeço as correntes de orações, e as inúmeras velas acesas, esse adorável apoio espiritual que me trouxe tanta paz. À memória do meu avô Paschoal Imperatriz devo o exemplo de vida e o estímulo para escrever. Aos tios Geraldo e Ester Salomon agradeço o incentivo para conhecer e trabalhar com povos indígenas.

E sei que não teria feito esse trabalho se não pudesse contar com o amor e a companhia de Caleb Faria Alves, a quem agradeço a paciência, a disposição, o incentivo, a abdicação, o trabalho de campo que realizamos juntos em 1992, o carinho de todas as horas. Para terminar, com grande amor, agradeço à pequena Clara, que nasceu, deu seus primeiros passos e começou a falar enquanto eu realizava a tese e assim, na sua singeleza de criança, ensinou-me lições profundas sobre o ser humano.

A vocês dois, a quem a tese privou de tantos momentos de minha companhia, com muito amor, dedico esse trabalho.

Introdução

"Sem dúvida a história humana é a história do desenvolvimento de formas emergentes, tanto de culturas como de sociedades. A questão em antropologia tem sido como essa história pode ser melhor descrita, e quais tipos de análises são adequadas para descobrir princípios gerais nos cursos da mudança". Fredrik Barth (1969:37)

Esta tese apresenta uma etnografia da população Karipuna da região do Uaçá-Oiapoque, tendo como foco a descrição e análise do conjunto de festas que realizam. Considero que os Turés, a Festa do Divino e outras festas de santos padroeiros de aldeias, as comemorações de 7 de Setembro e do Dia do Índio, as Assembléias Indígenas da Região do Uaçá e os jogos de futebol, apesar de constituírem ocasiões muito diversas e com origens heterogêneas, compartilham noções comuns que permitem analisá-las como partes de um mesmo conjunto coerentemente articulado. Além disso, pela especificidade deste conjunto, trata-se de um tema privilegiado para a compreensão da própria cultura do grupo ou, de forma mais abrangente, para o estudo do fenômeno mesmo da construção dessa cultura.

Sobre o processo que denomino "construção cultural", considero, globalmente: 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. A análise das festas constitui um tema privilegiado para a compreensão desse processo na medida em que apresenta, de forma sintetizada e paradigmática: os laços de sociabilidade estabelecidos pelas famílias Karipuna, os valores e princípios subjacentes a estes laços e a forma como sua reiteração contribui para a formação de grupos e das próprias fronteiras étnicas. Pela especificidade das festas realizadas pelos Karipuna, e pela possibilidade de analisá-las como partes de um conjunto coerente e com sentido, pela associação que as festas estabelecem entre grupos humanos de várias etnias e entre esses e os seres sobrenaturais, é possível considerar, através de seu estudo, o processo de elaboração desses laços, fronteiras, princípios e valores.

Apresentação

O povo Karipuna da região do Uaçá-Oiapoque constitui uma população de aproximadamente 1600 pessoas residentes em sua maioria às margens do Rio Curipi, um afluente do Rio Uaçá, nas proximidades do Cabo Orange e do Rio Oiapoque, o qual estabelece a fronteira do Brasil com a Guiana Francesa, região localizada no extremo Norte do Estado do Amapá. As famílias Karipuna convivem na região do Uaçá com outros grupos indígenas: os Galibi Marwono, os Palikur, e um pequeno grupo Galibi migrado da Costa da Guiana e residente no Rio Oiapoque. Juntamente com esses povos indígenas, os Karipuna compartilham os traços de uma tradição ampla e regional, no interior da qual diferenciam-se em suas especificidades enquanto povo distinto. Os povos indígenas do Baixo Oiapoque estão inseridos em redes mais amplas de intercâmbio que englobam famílias índias ou não-índias, estabelecidas em aldeias e cidades vizinhas, no Brasil e na Guiana Francesa. Os Karipuna falam português e *patois*, alguns somente este último, que é língua franca na região mas que apresenta variações do *patois* falado por outros grupos indígenas e, principalmente, do *patois* de Caiena.

O termo "Karipuna" é usado como auto-denominação desta população e acompanha uma identidade de "índios misturados", "civilizados" ou "avançados", que é tanto atribuída quanto assumida pelas famílias Karipuna. A noção de "mistura" expressa pelas famílias refere-se à sua origem heterogênea, bem como às constantes alianças que estabelecem com indivíduos ou famílias estrangeiras. Os critérios de pertencimento ao grupo relacionam-se à concordância com princípios de solidariedade e de cooperação mútua, englobando, com o tempo, pessoas e famílias que inicialmente foram consideradas "de fora". As noções de "civilizados" ou "avançados" dizem respeito à experiência escolar vivenciada pelas famílias desde a década de 30, utilizadas como forma de estabelecer contrastes e de afirmar suas especificidades e qualidades em relação aos outros grupos indígenas e à população regional. Para definirem um conjunto de práticas, conhecimentos e crenças que consideram próprias, as famílias Karipuna utilizam a expressão "nosso sistema" e que englobam conhecimentos xamanísticos e católicos.

Discussão sobre a bibliografia anterior

A literatura etnográfica produzida especificamente sobre a população Karipuna é inexistente até a década de 90[1]. A única exceção diz respeito a um levantamento realizado por Gallois e publicado em coletânea sobre os Povos Indígenas do Amapá e Norte do Pará (CEDI 1983), que serviu como importante fonte de informações no início

dessa pesquisa. Dados sobre essa população são encontrados em levantamentos e relatórios de órgãos oficiais (Inspecção de Fronteiras 1 e 2 1927, Reis 1936, Fernandes 1943, Malcher 1953). Além disso, os Karipuna são mencionados em alguns trabalhos etnográficos referentes a outros povos indígenas da região (Nimuendaju 1926:69, Hurault 1972:353, Dreyfus 1981:306, P.e F.Grenand 1987:11). Dreyfus afirma que pouco se sabe sobre a origem e língua dos Karipuna, Hurault os associa a um clã Palikur, Nimuendaju considera que as crenças e costumes das famílias do Curipi, incluindo suas festas e o xamanismo, foram assimiladas das outras culturas indígenas da região[2], enquanto P.e F. Grenand consideram, como o faço nesse trabalho, a origem heterogênea da população e a constituição de uma etnia entre os anos 1760 e 1900.

Existem alguns trabalhos etnográficos, na forma de artigos e monografias, que abordam em conjunto os povos indígenas do Uaçá: Arnaud (1989a, 1996), Assis (1981, 1993). Todos abordam a influência de instituições, religiões ou atividades externas às culturas indígenas e apresentam um teor pessimista e negativo quanto ao impacto dessas influências em relação às tradições indígenas. Arnaud (1989a) analisa a atuação do SPI entre esses povos até o final da década de 50, dividindo o período em etapas de acordo com mudanças administrativas do órgão de assistência. Em artigo recente (1996), o autor aborda o tema do xamanismo, procurando ressaltar diferenças nas práticas e crenças de cada grupo, bem como na influência da doutrina cristã, entre o petencostalismo dos Palikur e o catolicismo dos Galibi-Marwono e Karipuna.

Assis (1981) produz uma das primeiras teses sobre educação escolar entre povos indígenas, na qual discute a instituição da escola na região do Uaçá como "frente ideológica". A partir de uma bibliografia crítica sobre a escola enquanto legitimadora e dissimuladora de conflitos de classes, a autora analisa a influência dessa instituição em relação às "sociedades tribais", confrontando a educação escolar com aspectos da "educação tradicional". A conclusão é de que a escola funcionou como base de um projeto ideológico do Estado em relação às populações de fronteiras, e que sua influência foi extremamente prejudicial às tradições indígenas. O mesmo enfoque é desenvolvido em artigo posterior (Assis 1993), no qual a autora se propõe a discutir questões ambientais. Considerando a existência de um equilíbrio entre o ambiente ecológico e algumas crenças e práticas definidas como "tradicionais", a autora analisa algumas mudanças como prejudiciais à adaptação das famílias nesse ambiente.

Existem dois pontos fundamentais de divergência entre a presente tese e os trabalhos citados. Estes mantém uma diferenciação entre aspectos definidos como "tradicionais" e outros como "novos" ou "alheios" às culturas indígenas, sendo essa definição realizada previamente pelo antropólogo. Os aspectos "não-tradicionais" são considerados sem interesse antropológico e/ou nocivos às culturas indígenas e sua sobrevivência em determinado ambiente. Sobre a população Karipuna, isso cria um impasse analítico, pela dificuldade de associar o que as famílias chamam de "mistura" ou de "nosso sistema", ao que o antropólogo define como "tradicional". Um segundo ponto de divergência diz respeito a uma tendência dos estudos anteriores em descon-

siderar as especificidades entre os Karipuna e Galibi-Marwono, tomados como conjunto em contraste com os Palikur. Estes são mencionados toda vez que é preciso fazer um apelo a aspectos culturais "tradicionais" que aqueles perderam.

Essa pesquisa segue um enfoque diferenciado, conforme proposto por Lux Vidal, ao elaborar um projeto sobre os povos indígenas do Uaçá em 1990. A orientação geral é considerar a especificidade de cada grupo no interior de um contexto mais amplo de intercâmbios, contexto que produz as diferenças, bem como é produzido através delas. Trata-se, antes de mais nada, de considerar o contato e intercâmbio entre as populações de forma positiva, não como destruidor de tradições, mas enquanto processo no qual suas fronteiras étnicas e especificidades culturais são constantemente reelaboradas. Em segundo lugar, trata-se de atentar para as elaborações próprias feitas por cada grupo indígena, segundo suas próprias definições do que é ou não é "tradicional".

A abordagem proposta por Vidal tem como base vários trabalhos críticos à noção naturalizada sobre sociedades e culturas, que pressupõem uma unidade coincidente entre "uma sociedade = uma cultura = uma língua = um território = uma nação" (Lévi-Strauss 1980 [1952], Leach 1996 [1954], Barth 1969). Sendo assim, para a região do Baixo Oiapoque, Vidal propôs que, considerando as redes mais amplas de intercâmbios, fosse estudada a forma como cada população elaborava suas especificidades culturais.

Ao iniciar esse projeto a partir de um estudo centrado na população Karipuna, Vidal tinha como objetivo evitar o mesmo tipo de dificuldade encontrado por outros autores: entender os Karipuna segundo temas, questões e comparações elaboradas a partir de outros grupos indígenas, notadamente os Palikur. Certas categorias foram, logo de início, consideradas inadequadas para dar conta do dinamismo da cultura e dos intercâmbios estabelecidos pelas famílias, como a marcação temporal de períodos "ante/pós -contato", que pressupõe a existência de algum tipo de cultura ou sociedade "puras-anterior ao contato", ou as separações rígidas que estabeleciam supostas barreiras sociais: "interior/exterior", "sociedade tribal/sociedade envolvente". Isso implicou num enfoque positivo, na busca dos sentidos atribuídos pelas famílias do Curipi às suas práticas, crenças e instituições, ainda que consideradas "assimiladas" ou "imitadas" pelos outros povos indígenas. Daí a proposta de estudar as diferentes festas como partes de um conjunto articulado e coerente, fazendo uso de uma análise sincrônica. Proposta que desenvolvi a partir da formulação da noção de "construção cultural", conforme defino adiante.

Alguns artigos e relatórios foram produzidos com esse enfoque, apresentando versões diferenciadas sobre questões estudadas por autores anteriores. É o caso de dois artigos que elaborei sobre a atuação de órgãos de assistência e da instituição da escola entre os povos do Uaçá-Oiapoque (Tassinari 1996, 1997), procurando apontar as respostas diferenciadas dadas por cada povo indígena à atuação destes órgãos, a forma como estas respostas influenciaram as políticas administrativas formuladas posteriormente e procurando entender a maneira específica como a população Karipuna reagiu a essas políticas governamentais. Sem desconsiderar o aspecto impositivo e ideológico presente em tais políticas (especialmente a implantação do ensino escolar), tive oportunidade de

apresentar um lado pouco explorado: a forma como foram apreendidas, elaboradas e apropriadas pelas famílias do Curipi. (Essas idéias são retomadas nos capítulos 1, 2 e 7).

Vidal realizou pesquisas entre todos os povos do Uaçá e vem orientando trabalhos de vários pesquisadores na área (Edson Martins Jr., Laércio F.Dias, Ester de Castro, Artionka Capiberibe). A partir do desenvolvimento das pesquisas centradas em cada povo, tem sido possível realizar algumas análises comparativas mais embasadas. Vidal tem apresentado estudos comparativos bastante instigantes em seminários, relatórios e palestras, cujas contribuições são mencionadas ao longo da tese, como é o caso de seu trabalho sobre o mito da Cobra-Grande (Vidal 1997) e do relatório mais recente onde procura esboçar um modelo que dê conta dos Povos Indígenas do Uaçá (Vidal 1998).

Durante o período de desenvolvimento dessa pesquisa e do projeto mais amplo de Vidal sobre os povos do Uaçá, o tema do contato entre populações, da miscigenação, da invenção de tradições a partir de elementos diversos, tomou um grande impulso, promovido em parte pela própria situação de globalização, mas em parte também em virtude de uma abordagem atenta para os aspectos inventivos e criativos das populações "misturadas". Isso traz a nossa abordagem o ensejo de participar desse diálogo mais amplo que tem lugar na antropologia do fim do milênio, conforme o diagnóstico recente de Hannerz (1997:7-8):

> "Nos últimos tempos, em vez de buscarmos a confortável intimidade da vida provinciana, temos debatido a distância cultural que separa navio e terra firme, e as maneiras de atravessá-la. Fluxo, mobilidade, recombinação e emergência tornaram-se temas favoritos à medida que a globalização e a transnacionalidade passaram a fornecer os contextos para nossa reflexão sobre a cultura. Hoje procuramos locais para testar nossas teorias onde pelo menos alguns de seus habitantes são crioulos, cosmopolitas ou cyborgs, onde as comunidades são diásporas e as fronteiras na realidade não imobilizam mas, curiosamente, são atravessadas. Frequentemente é nas regiões fronteiriças que as coisas acontecem, e hibridez e colagem são algumas de nossas expressões preferidas por identificar qualidades nas pessoas e suas produções".

Sobre a noção de "cultura em construção"

O uso que faço do termo "construção cultural" procura dar conta do processo vivenciado pelas famílias Karipuna do Rio Curipi, que ao longo de mais de um século elaboraram redes de sociabilidade e formas de explicar e interagir no mundo, distinguindo-se dos demais povos da região e se afirmando enquanto povo com identidade própria. Esse movimento certamente não é específico das famílias Karipuna: as fissões, as

migrações, as fusões de grupos distintos para a formação de um grupo novo, sempre fizeram parte da história dos povos, ainda que a etnologia tenha contribuído para construir uma imagem imobilizada e atemporal dos povos indígenas[3].

Acredito, porém, que o caso específico da população Karipuna do Rio Curipi, apresenta uma situação privilegiada para visualizar esse movimento de elaboração de uma tradição própria a partir do estabelecimento de laços de reciprocidade entre famílias de origens distintas. Considero os seguintes pontos:

1. As genealogias das famílias Karipuna nos remetem a indivíduos ancestrais de procedências diversas: Salgado Paraense, colônias inglesas, Guiana Francesa, aldeias Palikur ou Galibi Marwono da região do Uaçá, embora a maioria da população reconheça sua descendência de dois grandes grupos de antepassados: Fortes e Santos, composto por indivíduos ou famílias migrados da região de Vigia no Salgado Paraense.

2. Apesar dessas proveniências diversas, as famílias do Curipi atualmente consideram-se constituintes de um grupo social definido, singular, ao qual tratam por "nós" e consideram que "somos todos parentes".

3. Como integrantes de um mesmo grupo, auto-denominam-se "Karipuna", têm identidade indígena e assim se diferenciam de outros grupos indígenas com quem mantém contato, e da população regional.

4. A presença dessas famílias no Curipi remonta há mais de cento e vinte anos, segundo análise das genealogias, sendo também bastante marcante a ocupação simbólica dessas famílias nos diversos espaços da região.

5. Trata-se de uma sociedade com fronteiras pouco precisas, fluídas e indefinidas, dados os constantes intercâmbios, intercasamentos e realocações das famílias com as outras aldeias e cidades vizinhas. Porém, é visível que estas famílias estabeleceram redes de relações que as articulam em grupos mais ou menos inclusivos, no âmbito do Rio Curipi, e que constituem grupos de trocas e de ajuda mútua, tanto para organizar os trabalhos diários, quanto para os preparativos das festas.

6. Trata-se, portanto, de uma unidade que se estabelece em termos substantivos, enquanto famílias unidas por redes de troca e de ajuda mútua. Unidade que também se manifesta por uma comum devoção ao Divino Espírito Santo (cujas festividades de maio são consideradas a "festa grande dos Karipuna"), e pelo reconhecimento de um conjunto específico de práticas xamânicas ("nosso sistema").

7. Por fim, esta unidade que encontramos no nível das práticas das famílias, não se expressa (ainda) em termos de um discurso coerente, integrado e globalizante sobre o mundo e a vida. A versão Karipuna do mito regional da Cobra-Grande revela a elaboração simbólica de um passado único e comum ao grupo.

Com esses dados, procuro salientar que, se por um lado, através das etnografias das festas, chega-se à verificação de que há uma rede de relações sociais identificável, bem como uma coerência e singularidade cultural, e se por outro lado, a partir dos dados de genealogias e histórias orais conhecemos um passado heterogêneo das famílias (descen-

dentes de indivíduos com bagagens culturais distintas), então, por certo, estamos diante de uma cultura que vem sendo elaborada, ou "construída", como prefiro dizer, nestes anos de convivência das famílias às margens do Rio Curipi.

A idéia de "construção cultural" parece mais adequada para caracterizar esta situação do que outros termos mais comumente usados: "mudança", "inovação", "invenção". Como vimos, as famílias que atualmente compõem a população Karipuna têm procedências diversas, de maneira que não podemos chegar a conhecer a origem dos elementos que hoje, como um conjunto, fazem parte desta cultura. Em última instância, pode-se dizer que são as mesmas influências africanas, européias e indígenas que encontramos no Brasil inteiro, herança que foi, inclusive, ressaltada pelos Karipuna durante as comemorações do dia 7 de setembro, nos "teatros das três raças" (descrito no capítulo 7). Descartar a preocupação em encontrar uma "cultura original" ou uma "tradição" mais antiga que sirva de contraponto para a comparação com a "tradição" atual, significa ressaltar os aspectos de "invenção" ou de "criação" desta tradição atual, mais do que trabalhar com as idéias de "mudança" ou de "inovação". A inovação pressupõe a existência de algo mais antigo, o qual se torna novo, assim como a mudança só pode ocorrer a partir de uma situação que se modifica para outra.

Mas, por outro lado, os termos "invenção", "elaboração" ou "criação" podem sugerir a idéia de uma cultura elaborada conceitualmente, de forma imaginária ou a nível do discurso, ou ainda segundo propósitos de determinados grupos sociais. É o caso das abordagens sobre "invenção de tradições" (Hobsbawn & Ranger 1984) e "comunidades imaginadas" (Anderson 1991). Tratando do fenômeno do nacionalismo, esses trabalhos procuram ressaltar o caráter "inventado" das tradições que embasam os Estados Nacionais, sendo essas vistas, em certa medida, como arbitrárias e criadas com propósitos imediatos. Isso ocorre sobretudo na idéia de "invenção das tradições", conforme o enfoque da coletânea de Hobsbawn & Ranger. Esta não é analisada como fruto das experiências e vivências das populações, mas como obra dos Estados. A análise de Anderson propõe-se a seguir uma abordagem antropológica e, portanto, considerar as raízes culturais do nacionalismo. Dissocia sua noção de "comunidade imaginada" da idéia de "comunidade falsa" em oposição a supostas "comunidades genuínas". Segundo o autor, todas as comunidades são "imaginadas", variando o estilo como isso ocorre. Assim, as nações são imaginadas como limitadas, soberanas e como uma "comunidade". O caráter "imaginado" do nacionalismo refere-se justamente à impossibilidade de uma vivência concreta em termos de uma "comunidade" tão ampla como a nacional.

Os trabalhos de Hobsbawn & Ranger e de Anderson foram igualmente utilizados para o estudo de comunidades indígenas e de grupos étnicos como "comunidades imaginadas" cujas tradições foram "inventadas" em determinado momento e face a certos atores políticos e instituições[4]. No Brasil, principalmente a partir da última década, esse enfoque vem sendo utilizado para a compreensão do fenômeno de reafirmação étnica dos povos indígenas do Nordeste[5]. Referentes a grupos indíge-

nas que, na falta de melhor definição, vêm sendo caracterizados como "misturados" ou "com pouca distintividade", esses trabalhos têm analisado casos de "identidades emergentes" levando em conta a relação com o Estado e com o órgão tutor e a luta pela terra (e a atuação de instituições missionárias) para entender o processo de afirmação de uma indianidade por parte de certas famílias que antes se confundiam com segmentos rurais (Oliveira Filho 1993, 1997). Com esse enfoque, casos de "identidades emergentes" ou "etnogênesis" vêm sendo estudados em outras regiões além do Nordeste, como em Minas Gerais e na Amazônia.

A respeito do fenômeno da "etnogênese" gostaria de mencionar o artigo de Goldstein (1975) sobre uma comunidade refugiada do Tibet e assentada na Índia. Ao analisar o desenvolvimento de um sentimento de nacionalismo tibetano da parte de uma comunidade refugiada, o autor considera: as políticas explícitas do governo do Dalai Lama para criar esse nacionalismo; as políticas pluralistas do governo indiano; aspectos referentes às experiências da população desterritorializada: atividades desenvolvidas num espaço novo, a tradição comum tibetana, as relações estabelecidas com os vizinhos indianos. Portanto, segundo esse exemplo, o desenvolvimento de fronteiras étnicas que passa a se expressar nos termos de um nacionalismo, não se dá apenas em virtude das políticas do Estado, mas também a partir das experiências de uma população com uma tradição cultural comum, das significações dadas ao território ocupado e das relações estabelecidas com grupos diferenciados. Essa noção de "etnogênese" se aproxima mais ao que procuro desenvolver na tese, com a diferença que, no que diz respeito a uma tradição compartilhada, refiro-me à própria elaboração dessa tradição num processo paralelo ao estabelecimento de fronteiras étnicas e ao desenvolvimento de um sentimento de participação numa "comunidade nacional".

Sobre os casos de etnogênesis no Brasil, cito os trabalhos de Barreto Filho (1992, 1997) sobre os Tapebas do Ceará, que analisam o processo de etnogênese ("*o estabelecimento da fronteira e da organização social da diferença cultural entre Tapebas e brancos*") considerando a atuação da equipe da Arquidiocese de Fortaleza e seu próprio trabalho como antropólogo nesse processo. Souza (1996) e Brasileiro (1996) analisam o processo de adscrição étnica em relação aos Kaimbé e Kiriri da Bahia, respectivamente. O último trabalho, bem como o de Grünewald (1993) sobre os Atikum de Pernambuco, atentam para o faccionalismo interno decorrente de disputas pelo controle dos recursos administrativos (centrado nas posições de "cacique" e "pajé"). Sobre outras regiões, Santos (1997a) analisa a construção social de fronteiras entre os Xakriabá de Minas Gerais, antes "caboclos do Sr. São João", levando em conta a atuação da FUNAI e a relação com o território. Faulhaber (1997) considera o processo mais antigo de adscrição da etnia Miranha na região fronteiriça entre Brasil e Colômbia, a partir da atuação do SPI. Baines (1997) analisa um caso diferente na Amazônia, considerando o movimento recente de "invenção de tradições" Waimiri-Atroari realizada não pelos próprios índios, mas pelos agentes de uma "política indigenista empresarial" que determina à

população nativa modos padronizados de "indianidade".

Os trabalhos citados, longe de esgotarem a extensa bibliografia que vem sendo atualmente produzida no Brasil sobre o fenômeno da etnogênese, da construção social de fronteiras e da invenção de tradições, demonstra a variedade de casos analisados sobre esse enfoque, em diversas regiões do país. Acredito que essa tese, apresentando as particularidades do que chamo de "construção cultural" entre os Karipuna, acrescenta um novo caso a ser inserido nesse quadro comparativo mais amplo. Em um trabalho recente, Vidal (1998:4) aponta algumas possibilidades de comparação entre os casos do Nordeste e da região do Baixo Oiapoque (grifos meus):

> "Os povos indígenas do Nordeste foram, ao longo de séculos, por razões geográficas, históricas e políticas, **assimilados oficialmente**. Nos últimos 20 anos, devido às lutas indígenas, ao processo de democratização, à Constituição de 88, aos trabalhos do CIMI e da FUNAI e ao reconhecimento da pluralidade das culturas tradi cionais, etc..., esses povos vêm adquirindo uma nova visibilidade, lutando pelo reconhecimento de suas terras e construindo ainda uma identidade própria.
>
> Os povos do Uaçá, apesar da escravização, catequização e invasões de várias procedências, viviam em região de refúgio e difícil acesso (...). A partir dos anos 30/40, por se encontrarem em área de fronteira (uma região até 1900 contestada) (...) foram administrativamente cercados, colocados sob o controle do SPI e **declarados índios brasileiros**. A meta era transformá-los em brasileiros, nacionais, trabalhadores. Mas a forma para conseguir o controle sobre estas populações foi declará-los índios, isto é, uma população diferenciada sob a tutela legal do Estado".[6]

Assim sendo, a região do Uaçá apresenta processos de elaboração de fronteiras étnicas mais antigos que aqueles considerados pelos autores acima citados, e de certa forma independentes do reconhecimento oficial da "indianidade" ou da posse do território[7]. Considero que o caso da população Karipuna apresenta uma situação na qual a demarcação de fronteiras étnicas pode ser analisada em correlação com a elaboração de padrões próprios de organização social e de uma tradição específica. Com isso também ressalto um aspecto particular desse trabalho em relação àqueles sobre "identidades emergentes". Considero que, no caso das famílias Karipuna do Curipi, além da possibilidade de analisar a formação de fronteiras étnicas e de uma identidade grupal, é também possível analisar o processo de elaboração de uma cultura, a partir da compreensão de valores, princípios e conhecimentos próprios dessa população, o que procuro fazer a partir da análise das festas. Não se trata de retomar a noção ingênua de que a "uma sociedade" corresponde "uma cultura", "uma etnia", "uma tradição", etc..., mas de verificar como essa noção de unidade vem sendo construída por uma população de origens heterogêneas.

Voltando ao processo que denomino "construção cultural", portanto, refiro-me a uma construção substantiva de uma cultura diferenciada, realizada a partir das experiências comuns vivenciadas por famílias de origens heterogêneas que se estabeleceram

no rio Curipi há mais de um século. Os laços estabelecidos pelas famílias na cooperação nos trabalhos conjuntos, reiterados nos vários momentos de festas, revelam a existência de princípios e valores que definem sua cultura e as fronteiras étnicas do grupo.

Bases teóricas

Nessa parte procuro explicitar as bases teóricas que me permitiram realizar um outro tipo de "construção cultural", ou seja, o exercício de compreender e apresentar o que os Karipuna chamam de "mistura" e, em outro contexto, de "nosso sistema", nos termos do que chamamos de "cultura" e seguindo os critérios de nossa disciplina (Wagner 1981, Barth 1995). Para tanto, pretendo apresentar os autores, correntes e conceitos que nortearam a elaboração dessa etnografia. (Alguns conceitos relacionados ao estudo dos mitos e da organização social serão discutidos no capítulo concernente).

Considero que as escolhas teóricas desse trabalho foram determinadas por um desafio: a necessidade de lidar com conceitos e teorias que apreendam o movimento das famílias para a construção de uma cultura e, assim, que considerem as experiências dessas famílias, que sejam abertos para a historicidade e para a subjetividade e, ao mesmo tempo, que não abdiquem da busca de sistematização, que não deixem de lado a possibilidade de encontrar e analisar princípios estruturantes dessa cultura em formação. Ou seja, se por um lado eu buscava coerência através de um método que desse conta de relacionar as partes de um todo heterogêneo, por outro lado eu necessitava de flexibilidade, da crítica de conceitos de forma a torná-los mais operacionais, maleáveis, abertos à subjetividade, às mudanças históricas, às vontades individuais e mais relativo a contextos.

Sendo assim, esse trabalho se beneficiou, por um lado, de todo um movimento que tem lugar na antropologia das últimas duas décadas, de repensar conceitos como "cultura", "sociedade" e "tradição", privilegiando aspectos de inovações, mobilidade, fluidez, dinâmica, inventividade. Autores como Sahlins (1990), Geertz (1978), Obeyesekere (1981), Rosaldo (1989), Wagner (1981) e especialmente Barth (1969, 1984, 1987, 1995), pela forma como discutem e redefinem a noção de "cultura", foram extremamente inspiradores para a realização das pesquisas de campo e para a construção dessa etnografia. Assim também foram as reflexões de Cardoso de Oliveira (1988), especialmente no que diz respeito à contribuição da hermenêutica para nossa disciplina e por me apresentar o trabalho de Gadamer (1977, 1979, 1982), cuja noção de "tradição" é seguida na tese.

Por outro lado, foram igualmente importantes e inspiradoras algumas abordagens mais clássicas, com especial dívida (ou dádiva) à escola francesa. A noção de "fato social total" atribuída aos laços de reciprocidade por Mauss (1974 [1950]) a partir das contribuições de Malinowski (1984 [1921]) foi fundamental para a análise das festas Karipuna. A monografia mais recente de Traube (1986) sobre o povo Mambai do Timor Leste foi especialmente inspiradora nesse sentido. Colocando-se como seguidora da "tradição sociológica francesa", esta autora busca apreender a "totalidade", a "integridade" do conjunto de trocas ritualizadas que ligam pessoas, grupos sociais e o cosmos. Além disso, a hipótese de que festas de origens heterogêneas adquirem sentidos novos como parte de um conjunto articulado e coerente, certamente tem como base princípios do estruturalismo de Lévi-Strauss (1989 [1962], 1991 [1971]).

Diversos trabalhos sobre povos indígenas em situação de contato apresentaram alternativas importantes para a construção dessa etnografia, em especial aqueles baseados em descrições etnográficas minuciosas e que não lançaram mão de reconhecer aspectos ordenados e sistematizados nas culturas dos povos estudados. Refiro-me às monografias de Warren (1978), Taussig (1993), Gow (1991), Oliveira Filho(1986). As duas últimas, em especial, apresentam extensas críticas sobre as teorias da aculturação e do contato, muito úteis para o desenvolvimento desse trabalho. Essas críticas baseiam-se sobretudo nos pressupostos destas teorias que diferenciam de modo dicotômico: sociedade tribal/sociedade envolvente, aspectos tradicionais de uma cultura/traços externos e alheios às mesmas, culturas "puras"/aculturação decorrente do con tato. Recentemente, Santos (1997b) questiona também a dicotomização e consequente reificação de categorias de identidade como distintivas e mutuamente excludentes, tais quais índios/posseiros.

Ainda assim, duas monografias que seguem a abordagem da aculturação foram extremamente importantes para essa tese: Galvão (1976) e Wagley (1976), sobre a população do baixo amazonas definida como "cabocla". Talvez por não tratar de povos indígenas, os autores não apresentam o mesmo tom pessimista encontrado em Galvão & Wagley (1955) onde analisam o processo de aculturação dos Tenetehara, e têm liberdade de entender a esfera local em íntima relação com processos políticos e econômicos que a extrapolam. Tratam-se de análises dos resultados do que foi considerado um longo processo aculturativo sofrido por duas matrizes: as culturas indígenas e a ibérica, processo responsável pela formação de uma nova cultura, definida como "cabocla", adaptada ao ambiente amazônico e estudada nos moldes funcionalistas. As etnografias minuciosas apresentadas por esses autores sobre a população do baixo amazonas, associando a vida econômica das roças e dos seringais com as crenças em santos, visagens e a pajelança, apresentam aspectos fundamentais de uma "tradição amazônica" utilizada como base comparativa para a análise da cultura Karipuna. Nesse sentido, como monografia clássica sobre culturas formadas a partir do contato entre povos com tradições distintas, foi inspirador o trabalho sobre o "caipira paulista" desenvolvido por

Antônio Cândido (1971).

Com isso, certamente apresento como fontes teóricas para a etnografia que se segue, obras escritas com propósitos, abordagens e perspectivas muito distintas. No intuito de precisar as contribuições que trouxeram para esse trabalho e de melhor definir a escolha de conceitos aqui utilizados, opto pela discussão dessas obras e autores a partir de alguns temas. Considero que se trata de um esforço fértil de sistematização das bases teóricas que nortearam essa pesquisa e a construção da etnografia. Destaco cinco temas que aparecem em vários trabalhos, mesmo que sob enfoques diferentes ou a partir de etnografias específicas, considerando a importância destes temas para o desenvolvimento da análise que desenvolvo em relação à população Karipuna.

1. Reflexão sobre o processo de conhecimento ou de compreensão

Tema recorrente em vários trabalhos citados, a questão concernente ao processo de conhecimento tem aparecido junto das propostas de análise da mudança cultural. Trata-se de uma reflexão epistemológica que abarca uma generalidade: considera-se a capacidade humana de compreensão, igualando, assim, os esforços dos antropólogos em sua tentativa de conhecimento de outros povos, com os esforços cotidianos realizados por indivíduos de qualquer cultura para a compreensão das novas situações impostas pelo devir histórico.

A reflexão sobre o processo de aquisição de conhecimento, concebido como um processo humano universal, está presente em trabalhos que abordam este processo em relação a tradições específicas (Barth 1987, Traube 1986), ou em relação à forma como estas tradições compreendem situações novas, em especial a situação de contato com os "brancos" (Hill 1988, Sahlins 1990). Há, ainda, trabalhos que refletem sobre o conhecimento específico do antropólogo (Wagner 1981), discutindo a própria tradição que produz a Antropologia, e sobre as possibilidades desta tradição compreender outras culturas (Geertz 1978, Rosaldo 1989). De fato, encontra-se em muitos autores essa aproximação entre o exercício nativo de compreender e explicar fatos novos ou emoções com base em sua tradição e o exercício antropológico de compreensão de outras culturas, a partir de um determinado paradigma científico ou dos próprios preconceitos de sua época (Rosaldo 1989, Obeyesekere 1981), tema que será mais desenvolvido no ítem 5.

A este respeito, é bastante explicativa a análise de R.Cardoso de Oliveira (1988) que considera a presença constante desse tema nos trabalhos recentes de nossa disciplina como decorrente do "enxerto do paradigma hermenêutico na matriz disciplinar da Antropologia". Esse paradigma contribui para a reflexão antropológica não apenas com a questão do conhecimento e da compreensão, mas principalmente com a introdução de "categorias de desordem": subjetividade, individualidade e historicidade, no interior desta matriz disciplinar que até então tinha seus paradigmas centrados na pos-

sibilidade da "ordem". Nestes paradigmas (escolas Francesa, Britânica e Histórico-Culturalista), enfatiza-se o aspecto ordenado das culturas, enquanto sistemas totalizadores e fechados em si mesmo. Privilegia-se a fixidez de normas e padrões culturais, em detrimento da dinâmica.

> "O quarto paradigma de nossa matriz disciplinar, que chamei de hermenêutico,abre seu espaço na antropologia (...) por uma reformulação daqueles três elementos que haviam sido domesticados pelos paradigmas da ordem: a **subjetividade** que, liberada da coerção da objetividade, toma sua forma socializada, assumindo-se como inter-subjetividade; o **indivíduo**, igualmente liberado das tentações do psicologismo, toma sua forma personalizada (portando o indivíduo socializado) e não teme assumir sua individualidade; e a **história**, desvencilhada das peias naturalistas que a tornavam totalmente exterior ao sujeito cognoscente, pois dela se esperava fosse objetiva, toma sua forma interiorizada e se assume como historicidade." (Cardoso de Oliveira 1988:97)

De fato, embora muitos dos autores não mencionem esta herança hermenêutica (a não ser os pós-modernos que desenvolvem análises textuais), vale a pena retomar algumas idéias da hermenêutica de Gadamer (1977,1979,1982), que parecem estar na base de algumas abordagens, e que são muito úteis para a análise da situação dos Karipuna. Considero especialmente a noção de "tradição". Gadamer afirma que não existe pensador solitário, pois sempre se pensa no interior de uma tradição. Trata-se do "caldo de cultura", das noções impensadas que fornecem a base para qualquer reflexão. Estas noções, ou "pré-juízos", não se deslocam da história, estando sempre em confronto com as experiências dos sujeitos. Sendo assim, às noções negativas de "tradição" atribuídas pelo pensamento cartesiano, Gadamer confronta outras noções: a tradição não constitui dogmas que fornecem barreiras para o exercício da razão, ao contrário, a tradição se constrói sobre o excesso de sentidos de um passado polissêmico, e fornece as pré-noções impensadas que podem ser o arsenal compreensivo para o exercício da razão (no caso de uma tradição racionalista). Os limites de nossa compreensão, assim como as suas possibilidades, são dados pela nossa tradição. Isso diz respeito a outra concepção de Gadamer, segundo a qual o processo de compreensão e o de comunicação constituem um mesmo processo: a linguagem oferece tanto os limites para a compreensão, assim como permite que esta se alargue ilimitadamente.

A noção de "tradição", entendida desta forma, demonstra o caráter ontológico e histórico da hermenêutica de Gadamer: ontológico porque os pré-juízos da tradição são constitutivos do ser do homem: "*não são nossos juízos, mas nossos pré-juízos que constituem nosso ser*". E histórico porque tais pré-juízos são inculcados historicamente no sujeito pensante de maneira a constituir um "caldo de cultura" o qual, diferentemente dos juízos refletidos, constituem pré-juízos impensados que são a base de nossa reflexão. Tais pré-juízos constituem nossos horizontes e é por isso que Gadamer considera que todo conhecimento, toda transmissão de sentidos se dá por uma "fusão de horizontes". É esta noção de tradição, que ao mesmo tempo em que assume nossos pré-juízos, os

coloca em confronto com nossos interlocutores e com o processo histórico; que ao mesmo tempo em que impõe limites à compreensão, possibilita o reconhecimento de outros horizontes; é que a faz tão importante para a antropologia, onde aparece travestida pelo conceito de "cultura".

No caso da pesquisa que realizo, esta noção de "tradição" é explicativa em várias medidas: **a)** por ser histórica, constituída historicamente e reformulada no confronto com interlocutores; **b)** pela atenção à experiência dos sujeitos; **c)** por ser relacional, pela atenção à comunicação e à transmissão de sentidos, que nos permite compreender o "movimento de elaboração de tradição" ocorrido no Curipi, a partir do encontro, da convivência, das alianças entre famílias de origens diversas, ou com diferentes "horizontes" (como no conceito de "fusão de horizontes"); **d)** por constituir-se de "noções impensadas", que são a base da reflexão e da ação, diferentemente da noção reificada que atribui o peso da "tradição" a regras explícitas de conduta ou a elaborados discursos sobre o universo.

Geertz (1978) apropria-se explicitamente desta concepção gadameriana de tradição, utilizando inclusive o termo "fusão de horizontes" para explicar a relação de diálogo intersubjetivo entre pesquisador e pesquisado. Assim, Geertz faz uso de um termo abrangente, que define o processo genérico de conhecimento ou de transmissão de sentidos, para refletir sobre a situação específica da compreensão antropológica. R.Wagner (1981) faz o caminho inverso, utilizando a situação do pesquisador de campo como modelo para caracterizar o esforço de compreensão humana em geral. Afirma que na dificuldade de entender a situação vivida, diante de um "choque cultural", o antropólogo lança mão do conceito de "cultura" como um suporte que o ajuda a se situar frente a estas novas experiências. Os dois autores, ainda que o último não cite explicitamente a herança da hermenêutica, ao refletirem nestes termos sobre o processo de conhecimento, estão justamente trazendo à tona a categoria "desordenadora" de "subjetividade". Enquanto Geertz questiona a objetividade do antropólogo, recolocando o diálogo inter-cultural nos termos de "intersubjetividade", Wagner critica a pretensa objetividade do conceito de cultura", mostrando que o termo é usado numa relação de mediação em que o antropólogo imagina o outro com os meios que usa para imaginar a si mesmo.

Podemos perceber ecos da noção de "tradição" gadameriana também em Sahlins (1990) e Barth (1987, 1995). Sahlins focaliza o fenômeno da compreensão a partir da categoria de "evento", definida em sua diferenciação do "acontecimento". Enquanto este refere-se à sequências cronológicas de fatos, o "evento" leva em conta os esquemas culturais que apreendem os acontecimentos, atribuindo-lhes significado. O evento está, assim, sujeito à interpretação de uma determinada ordem cultural, assim como esta ordem cultural é posta em confronto frente ao "mundo indomável" dos eventos. Cada evento traz novidades aos esquemas conceituais, que por sua vez são reelaborados no esforço da compreensão. Como se pode ver, essa relação dinâmica entre a ordem cultural e os eventos é muito próxima daquela estabelecida por Gadamer entre o "caldo

de cultura" da tradição e o devir histórico. Mais ainda se considerarmos a definição dada por Sahlins a estes "esquemas conceituais", ou "estruturas". Aqui o autor retoma a categoria de "habitus" de Bourdieu: "*esquemas de pensamento e expressão que são a base da invenção não intencional e da improvisação regulada*". Para Sahlins, "*a estrutura é reproduzida enquanto travestida nos aforismas do habitus*" (1990:76), mas o mesmo também não pode ser dito nos termos dos "pré-juízos da tradição?". Parece tratar-se da mesma idéia de que categorias impensadas, mas historicamente produzidas e transformadas, fornecem a base da reflexão e informam as ações. Não podemos deixar de considerar também a atenção dada por Sahlins à comunicação e à linguagem, retomando a noção de Saussure da arbitrariedade do sistema linguístico. Novamente, através de outro autor, já que o diálogo aqui é com o estruturalismo de Lévi-Strauss que também parte das colocações de Saussure, Sahlins acaba se aproximando de Gadamer, a partir da idéia de que a linguagem oferece os limites para o nosso conhecimento, mas também permite que este se extenda ilimitadamente. Sendo arbitrária a relação de referência entre o signo e o objeto, Sahlins dá atenção ao processo de metaforizações, através do qual velhas palavras adquirem novos sentidos, a partir do esforço de explicar novos eventos.

Barth (1987) focaliza exatamente os processos de mudança das tradições, a partir de uma análise sobre o fenômeno do conhecimento, situando-se, assim, no campo de uma "antropologia comparativa do conhecimento". O objetivo do autor é desenvolver uma base teórica que aborde satisfatoriamente os processos de expressão, distribuição e reprodução do conhecimento. Sua proposta teórica, antes de mais nada, é a de evitar o modo de representação que trata as manifestações culturais como abstrações: "culturas" internamente homogêneas e com claros limites externos. Também propõe o tratamento de "cosmologias" enquanto tradições de conhecimento vividas, opondo-se à noção de conjuntos de idéias abstratas. Com isso, como vimos também em Sahlins, Barth volta a atenção para os meios de expressão e para a comunicação, para os contextos concretos onde têm lugar as fontes da metáfora e da simbolização, para o conteúdo mutante da tradição, portanto. Em outro trabalho, o mesmo autor propõe justamente uma imagem da "cultura" como "conhecimento" (*knowledge*) - "*Using knowledge (referring to what people employ to interpret and act on the world: feelings as well as thoughts, embodied skills as well as taxonomies and other verbal models) as our prototype for culture allows us to construct rather different models of culture...*" (1995:66). Segundo o autor, a imagem de cultura como "conhecimento" permite: tornar este conceito menos abstrato e aberto para o envolvimento das pessoas com o mundo através da ação; considerar a variação global, o intercâmbio e o fluxo de conhecimentos, diferentemente da imagem de culturas separadas, internamente homogêneas e mutuamente estranhas; permite uma abertura e um diálogo maior entre o conhecimento antropológico e outros conhecimentos culturais. Pondero que o conceito de "tradição" de Barth, por referir-se a conhecimentos explicitados e conscientes, difere daquele das noções "impensadas" de Gadamer. Mas sua abordagem sobre os processos de conhecimento nos remete a mui-

tas idéias da hermenêutica gadameriana, principalmente por atentar para o processo histórico e para a comunicação, que traz variações às tradições.

Estas considerações sobre o processo de conhecimento são extremamente importantes para a pesquisa com os Karipuna porque focalizam o movimento dos sujeitos, através de suas ações, de seu envolvimento no mundo, da comunicação com outros sujeitos, revelando os mecanismos de produção, reprodução e mudança das tradições. Pela atenção dada ao processo de conhecimento e comunicação, um processo dinâmico, criativo, relacional, e ao mesmo tempo dependente de certas noções prévias, essas abordagens conseguem lidar com tais noções de forma a não enxergá-las fixas ou rígidas demais a ponto de não se poder escapar delas (ou manipulá-las), nem de tratá-las de modo tão frouxo que seria impossível encontrar nelas qualquer ordem ou coerência - seja como constituintes da "tradição" gadameriana, da "estrutura" ou da "ordem cultural" de Sahlins, ou das noções de "cultura" reformuladas por Geertz e Barth.

É neste sentido que tais abordagens são úteis para a compreensão do processo de "construção cultural", conforme definido a partir do caso da população Karipuna. Focalizam o processo de formulação ou reformulação das tradições a partir da ação e da interação dos sujeitos, como no caso das diversas famílias do Rio Curipi, através de mais de cem anos de convivência. O fato de não haver regras explícitas de relacionamento não implica na ausência de uma ordenação subjacente, a qual se manifesta a partir das práticas dos sujeitos. Isso também justifica a própria forma de apresentação da etnografia, baseada na minuciosa descrição destas práticas, único meio encontrado para expor as noções subjacentes a uma "tradição".

Essas abordagens também colocam em questão os aspectos inventivos e criativos dos indivíduos, mais do que sua conformidade às noções da tradição, características que os permitem reformular ou manipular estas mesmas noções. São estes aspectos que permitem analisar a forma criativa dos Karipuna ordenarem os elementos de sua tradição, mesmo quando não temos acesso à compreensão desses elementos como partes de outras tradições, supostamente anteriores e originárias da atual. Há outros trabalhos que atentam para a manipulação, para a reformulação ou para a mudança cultural, geralmente se contrapondo às idéias de estrutura fixa e imutável e de perda cultural ou "aculturação", mas focalizando, como contraponto, as transformações ocorridas em um corpo mítico, em uma cosmologia ou em elementos considerados mais "tradicionais" (Hill 1988, Gallois 1988,). A constante referência a um modelo cosmológico anterior, tradicional, que informa as mudanças mantendo a especificidade destas culturas, apesar de produzir análises bastante ricas, dificulta a utilização destas análises para o caso dos Karipuna.

2. Definição do conceito de "cultura" e questionamento da antropologia a partir deste conceito

Conforme Barth: "... *a focus on knowledge articulates culture in a form that makes it transitive in the interaction between people, because of its potential use to both parties. Thereby, other modes of representation and other and more dynamic questions come to the fore when we model culture in such modalities: variation, positioning, practice, exchange, reproduction, change, creativity*" (1995: 66). Como nesse caso, a revisão do conceito de "cultura" aparece como uma constante nos trabalhos citados. Tanto abordagens êmicas atentas para cosmologias específicas (Traube 1986, Geertz 1978), quanto análises que englobam relações de contato (Sahlins 1990, Hill 1988), apontam para a importância de redefinir este conceito em termos mais dinâmicos, num movimento que complementa aquele apontado acima, de reflexão sobre os processos de conhecimento que colocam os indivíduos em contato uns com os outros e com o devir histórico. Trata-se de uma tentativa de considerar as "categorias de desordem" definidas por Cardoso de Oliveira: historicidade, individualidade e subjetividade, que acabam nos apresentando as questões apontadas por Barth: variação, fluxo de conhecimentos, posicionamento, prática, mudança, criatividade, entre outras.

Este movimento de reformulação do conceito de "cultura" parece explodir de forma centrífuga as noções fixas e ordenadas conforme definidas pelos "paradigmas da ordem" (para usar novamente os termos de Cardoso de Oliveira). Como vimos, à noção estática de cultura, contrapõe-se a noção de mobilidade e dinâmica cultural, baseada principalmente na atenção à criatividade dos sujeitos e à manipulação individual dos padrões culturais. Da mesma forma, critica-se a idéia reificada de cultura, apresentando-a enquanto um fenômeno relacional, interativo, transitivo, onde o peso recai mais no esquema conceitual que pensa as coisas do que nas próprias coisas. Questiona-se o caráter sistêmico, ordenado, integrado da cultura, entendendo-a de forma mais fluída. À idéia de cultura como unidade, como código comum ou padrões de relacionamento compartilhados por todos os membros de determinada comunidade, contrapõe-se as abordagens que vêem a cultura a partir da pluralidade de interpretações ou de posições dos vários sujeitos, os quais também não fazem mais parte de uma comunidade com limites fechados e claramente definidos. A cultura não aparece mais como definidora do pertencimento dos indivíduos a grupos étnicos. Finalmente, também entram em cena emoções e vontades dos sujeitos, como elementos importantes para a construção deste novo conceito de "cultura".

Outros exemplos ilustram o que foi dito acima. Segundo Geertz: "*A imagem apropriada da organização cultural, se é que se deve ter imagens, não é nem a de uma teia de aranha nem a de um montículo de areia. É mais a de um polvo, cujos tentáculos são integrados separadamente em sua maior parte, são muito fracamente ligados do ponto de vista neural e com o que passa por cérebro no polvo, e que, não obstante, consegue ao mesmo tempo movimentar-se e se preservar, pelo menos durante algum tempo, como uma entidade viável, embora um tanto*

desajeitada" (1978:274). Com isso o autor questiona a imagem da cultura como conjunto completamente integrado, onde tudo se encaixaria num mesmo esquema, optando por uma imagem mais "desajeitada", mas ao mesmo tempo mais dinâmica, capaz igualmente de se movimentar e de se preservar.

Sahlins nos fornece uma imagem de cultura mais relacional, simbólica e histórica, decorrente de uma noção histórica de "estrutura", e prioriza o aspecto da comunicação entre os indivíduos: "*...aquilo que os antropólogos chamam de "estrutura" - as relações simbólicas de ordem cultural - é um objeto histórico*" (1990:8), e mais adiante: "*A cultura é uma aposta feita com a natureza, durante a qual voluntária ou involuntariamente (...) os nomes antigos, que estão na boca de todos, adquirem novas conotações, muito distantes de seus sentidos originais*"(1990:9). Sahlins, a partir de sua análise da sociedade havaiana, pluraliza a cultura, considerando que a posição diferente de chefes, sacerdotes e do povo, gerou interpretações diversas sobre o mesmo fenômeno do contato com os brancos.

Noção semelhante é desenvolvida também por Rosaldo (1989): a de "sujeitos posicionados", usada para definir a própria situação do antropólogo em seu esforço de compreender outra cultura, mas igualmente para entender essa diversidade de interpretações por indivíduos que compartilham uma mesma cultura, o que Sahlins chama de "assinaturas culturais distintas": "*All interpretations are provisional; they are made by positioned subjects who are prepared to know certain things and not others*"(Rosaldo 1989:8). A noção de sujeito posicionado incide na crítica à idéia de cultura como "totalidade": "*In contrast with the classic view, which posits culture as a self-contained whole made up of coherent patterns, culture can argueably be conceived as a more porous array of intersections where distinct processes crisscross from within and beyond its borders. Such heterogeneous processes often derive from differences of age, gender, class, race, and sexual orientation.*" (1989:20)

R.Wagner (1981) tem uma contribuição interessante para a redefinição do conceito de "cultura" conforme usado pelos antropólogos. O autor usa a imagem do antropólogo como "missionário cultural", quem acredita fielmente que a estranha situação que está vivendo em meio a outro povo é uma "cultura", ou seja, pode ser entendida enquanto uma unidade ordenada. Segundo ele, o uso da noção monolítica de cultura, que serve de apoio ao pesquisador de campo, acarreta a construção de "modelos desajeitados" na medida em que nascem do paradoxo de se imaginar uma "cultura" de pessoas que não se imaginam assim. Para o autor, que faz um interessante apanhado do desenvolvimento da palavra "cultura", este conceito traz embutidas as noções de aprimoramento da humanidade, de civilização, de ênfase no aperfeiçoamento da produção técnica, dos elementos possíveis de serem armazenadas em museus. A intenção de Wagner, aqui, não é suprimir o conceito de cultura, mas apontar para seu aspecto in ventivo e criativo e questionar a sua pretensa "objetividade". A noção de cultura como ordem, regra, necessidade, paradigma, forma rígida, é vista pelo autor como próxima da noção freudiana de "compulsão coletiva". Roy Wagner chama a atenção para os aspectos de mudança e de invenção, que são a possibilidade de toda compreensão humana e

propõe uma antropologia aberta para estes aspectos.

Wolf (1988), num artigo inspirador, faz uma análise semelhante sobre o conceito de "sociedade". A partir de um rápido apanhado sobre as bases filosóficas da noção de "sociedade" no pensamento ocidental, o autor apresenta as origens da idéia de que "sociedades" conformam entidades separadas, limitadas e estruturadas. Utilizando exemplos etnográficos sobre diversas partes do globo (Africa, China, Amazônia, Nova Guiné), Wolf mostra a dificuldade da antropologia em adequar essa idéia ao modo de vida das populações estudadas. Fala de "invenção da sociedade" enquanto um "apelo": "*a claim advanced and enacted in order to construct a state of affairs that previously was not*"(id.ib:757). A proposta do autor é tratar o fenômeno da sociedade em termos mais flexíveis, relacionais e abertos: "... *in terms of relations engendered, constructed, expanded, abrogated; in terms of intersects and overlaps, rather than in terms of solid, bounded, homogeneous entities that perdure without change*" (id.ib:759). Um dos exemplos citados por Wolf é o interessante (e talvez pioneiro) artigo de Watson (1970) que propõe o estudo da sociedade Tairora da Nova Guiné, até então caracterizada por "fluída" ou "anômala", enquanto "fluxo organizado". Conforme mostra Wolf, essas situações que a antropologia tendeu a considerar "exceções" são justamente o mais comum. Trata-se da mesma idéia defendida por Leach (1996[1954]): "*A situação cultural nas colinas de Kachin, como a descrevi, é confusa e desconcertante, mas não é excepcional. Ao contrário, eu diria que é largamente uma ficção acadêmica supor que numa situação etnográfica "normal" se encontrem comumente "tribos" diferentes, distribuídas no mapa de maneira ordenada, com nítidas fronteiras entre elas*" (id.ib:331).

Por certo, esse movimento crítico às noções monolíticas de "cultura" e "sociedade" coloca a etnologia em sérias dificuldades. Se a cultura agora se apresenta aos pesquisadores como um fenômeno "poroso", "fluído", "desajeitado", mutante, internamente heterogêneo, sem fronteiras definidas, subjetivo; como, então, pesquisá-la satisfatoriamente? Se não buscamos mais encontrar padrões de conduta, instituições sociais, técnicas de exploração da natureza, estrutura simbólica composta por pares de opostos, o que, então, deve ser pesquisado? E mais: onde pesquisar, já que os grupos humanos não são mais vistos como unidades limitadas, mas se espalham, se misturam, se fundem através de fronteiras imprecisas, sendo que todos nós interagimos num mundo globalizado?

Os trabalhos citados, além de fazerem a crítica à noção de "cultura", apontam para algumas formas de trabalhar com este conceito reformulado, apostando ainda na tarefa etnográfica. É o caso de Sahlins(1990), como vimos, com o conceito de "estruturas performativas": a partir da análise da escolha individual das havaianas em busca de seus parceiros, uma situação aparentemente tão aleatória que o autor exprime como "as areias movediças do amor", a estrutura se manifesta a partir das categorias do habitus: apesar de cada um agir livremente de acordo com sua vontade, o resultado não é aleatório, mas expressa o esquema cósmico no qual as coisas são pensadas.

Barth(1987) também traz uma grande contribuição neste sentido, já que o obje-

tivo central do seu trabalho é encontrar um método que dê conta de uma situação específica: as variações que ocorrem em pequena escala, entre comunidades que dividem uma tradição comum, mas que apesar disso possuem certas crenças e práticas religiosas que variam enormemente (comunidades das Montanhas Ok, na Nova Guiné). O autor pergunta-se por que métodos pode-se investigar o "grau de desordem" de uma tradição e documentar sua extensão, sem expor o pesquisador à acusação de incompletude do material e falha da análise. A principal crítica volta-se agora à idéia de que uma intensificação na abstração de uma análise científica corresponde a um aumento de validade teórica. Como vimos acima, Barth se opõe à idéia de cultura como abstração, principalmente decorrente do estruturalismo de Lévi-Strauss, e busca os mecanismos concretos de mudança. Um dos três mecanismos de mudança das tradições apontados por Barth diz respeito justamente à "elaboração ou redução gradual no campo de esquemas lógicos específicos na cosmologia", ou seja, ao esforço mais intelectual ou abstrato dos *experts* em dar força e coerência aos esquemas cosmológicos. Trata-se de processos em que idéias difusas na coletividade vão gradualmente sendo elaboradas até tomarem uma forma mais abstrata e definida[8]. Assim, temos uma abordagem que considera estes esquemas cosmológicos abstratos não como "a própria cultura" a ser descrita pelo antropólogo, mas como o resultado do esforço de certos indivíduos frente a certas situações específicas.

Nesse sentido, a crítica de Barth à intensificação na abstração na análise científica soma-se à de Rosaldo (1989) que, nesse caso, vem se contrapor à noção de "descrição densa" de Geertz. Com o conceito de "força", o autor procura se contrapor à abordagem interpretativa, segundo a qual a validade da compreensão antropológica é tanto maior quanto mais "densa" for a descrição das teias de significado de uma cultura. Esta busca de uma descrição "densa", segundo Rosaldo, relaciona "profundidade analítica" com "elaboração cultural". Utilizando-se de seu próprio exemplo, com a pesquisa entre os Ilongot das Filipinas, o autor mostra que uma abordagem mais "densa" sobre a prática ritual de caçar cabeças não lhe permitiu uma compreensão mais ampla desta cultura. É através de uma experiência pessoal, a perda trágica de sua esposa, que Rosaldo procura tornar a intensidade, a "força" do sentimento de raiva Ilongot mais acessível ao leitor. Sua noção de "força" não se resume à apreensão de uma intensidade emocional, mas "*...involves both affective intensity and significant consequences that unfold over a long period of time*"(1989:20).

A relação entre emoção/cultura, englobando sentimentos e noções culturais de pesquisadores e pesquisados, é também detalhadamente trabalhada por Obeyesekere (1981). Esse autor procura mostrar como certos símbolos culturais são articulados com as experiências individuais, a partir do caso das mulheres ascetas do templo de Kataragama, Índia. Obeyesekere mostra, através de longas histórias de vida, como as angústias pessoais destas mulheres vão sendo trabalhadas a partir de certos conceitos culturais de forma a tornarem-se socialmente inteligíveis e aceitas. Considerando os símbolos operantes no

âmbito do indivíduo e da sociedade, o autor desenvolve sua crítica à antropologia, por deixar de fora os aspectos emocionais envolvidos no processo de comunicação: "*Much of social anthropology assumes that all symbolic communication is of a piece, rational and abstract. It ignores the obvious fact that this is one type of communication: emotions also may be communicated. If we assume that emotional messages may be socially communicated, we may also legitimately infer that the public symbol used as a vehicle from communicating that message may become invested with an affective load.*" (1981:18) Mais uma vez, temos um trabalho que volta sua atenção para os sujeitos, com direito àquilo que os define como tal, ou seja, sua subjetividade, e mesmo assim encontra uma coerência comum de suas atitudes à nível de comportamentos ou discursos socialmente aceitos ou comunicáveis. Para o autor, o processo no qual as mulheres ascetas de Kataragama transformaram suas angústias pessoais num discurso mais ou menos coerente e comum sobre a vida sacerdotal, diz respeito ao processo no qual "símbolos pessoais" vão se tornando "símbolos públicos" e, assim, comunicáveis e inteligíveis a toda a sociedade.

Se é possível encontrar uma proposta comum da parte das diferentes abordagens mencionadas, esta proposta incide na preocupação em dar conta do que Cardoso de Oliveira (1988) definiu como "categorias de desordem": individualidade, subjetividade e historicidade. Estas categorias são entendidas justamente como única forma de apreender o fenômeno cultural, o qual, por sua vez, pode não ser tão coerente, fixo, rígido e objetivo como pretendiam as outras escolas da Antropologia, mas também não é impossível de ser pesquisado. Vemos nestes autores a tentativa de apreender as especificidades culturais a partir de elementos aparentemente "frouxos" ou "desordenadores": as escolhas individuais que apresentam o esquema cósmico (Sahlins), a manipulação dos símbolos públicos pelos sujeitos (Obeyesekere), o próprio "posicionamento" dos sujeitos, ou as emoções do autor usadas como veículos que tornam acessíveis certos conceitos nativos (Rosaldo), o esforço situado de certos indivíduos em elaborar conceitualmente os esquemas cósmicos (Barth). Todas as abordagens, ao fazerem a crítica aos modelos abstratos da antropologia, por demais ordenados, coerentes, integrados, objetivos, vêm também apresentar outras propostas, conforme mencionadas, que felizmente colocam a análise cultural como uma atividade possível.

São estes aspectos que tornam o esforço comum de redefinição do conceito de "cultura" tão importante para a pesquisa com os Karipuna. Como mencionei, não é possível trabalhar com as noções de cultura como "ordem", seja da parte de esquemas conceituais rigidamente ordenados, seja da parte de regras explícitas de conduta. Partindo desse ponto de vista, as práticas Karipuna apareceriam como que esvaziadas enquanto portadoras de elementos válidos de "cultura". Porém, como as teorias não abdicam do esforço de compreensão de culturas específicas, e o fazem justamente a partir das "categorias de desordem", apresentam propostas pertinentes ao estudo da cultura Karipuna . Outra contribuição diz respeito à crítica da busca antropológica de intensificação na abstração da análise, mostrando que isso não é critério para avaliar a valida-

de teórica de um trabalho. Considero essas reflexões quando trato da cultura Karipuna e, principalmente, para a definição do processo de "construção cultural". É somente com atenção a aspectos relacionais, subjetivos, fluídos, que se pode compreender o fenômeno que defino como "construção cultural". Procuro, assim, desenvolver a análise das festas tendo como base as histórias de vida de certos sujeitos, a descrição minuciosa das atividades das famílias, de seus movimentos de encontro e de isolamento. Dessa forma é possível encontrar uma certa coerência que evidencia aspectos constitutivos da "cultura Karipuna" e de seu processo de construção.

3. O ritual como situação privilegiada para a análise da "cultura" (conforme definida acima)

Reservo um ítem à parte para o tema do ritual, embora sua análise esteja relacionada com os dois ítens acima. Nos trabalhos citados, o ritual aparece como situação fundamental de relação entre a convenção e a inovação, e, assim, como momento privilegiado para a análise dos processos de comunicação e de transmissão de significados, conforme o promeiro ítem. De acordo com o tema do segundo ítem, as análises sobre os rituais também aparecem entre as propostas dos autores, como um dos meios mais valorizados para o estudo da "cultura" redefinida a partir das "categorias de desordem". Ressalto também as abordagens que, partindo da crítica à noção de "sociedade" enquanto unidade claramente limitada, apontam para os rituais e as relações sociais que envolvem como centrais para a definição de uma "comunidade" ainda que com fronteiras cambiantes.

Aqui cabem alguns esclarecimentos, na medida em que essa tese se beneficia, tem como base e dialoga com estudos sobre rituais, embora utilize o termo "festa" para definir as festas de santos católicos, os turés e, em parte, alguns aspectos dos mutirões de plantar, das assembléias políticas, das comemorações cívicas e dos jogos de futebol realizados pelos Karipuna. Essa escolha não significa nenhuma recusa do termo ritual, principalmente porque as distinções entre "festas", "rituais", "cerimônias" e "cultos" não são precisas na literatura antropológica. Em geral, a etnografia privilegia o termo "ritual", enquanto a antropologia rural e urbana utiliza o termo "festa", o que atribui ao primeiro um certo caráter de exotismo. Pode-se também considerar, de modo muito geral que o termo ritual envolve relação com o universo sagrado e sobrenatural, o que não necessariamente ocorre nas festas (embora na dicotomia clássica estabelecida por Durkheim (1960 [1912]), entre vida sagrada e profana, rituais e festas associam-se à primeira, pois evocam sempre um estado de espírito que se assemelha ao sentimento religioso). Assim, o termo ritual comumente remete a aspectos mais graves, sérios, geralmente momentos liminares, como nos rituais de passagem, havendo inclusive dor e sofrimento em rituais fúnebres ou iniciações.

A festa é sempre uma ocasião de divertimento, envolvendo danças, músicas,

bebida, alegria. Amaral (1992) ressalta na literatura antropológica sobre festas algumas características como hedonismo, desperdício, excesso. Esse é o caso das comemorações que descrevo e analiso a seguir: momentos festivos de encontro entre as famílias que, em alguns casos, envolvem encontros com seres sobrenaturais e, em outros, reúne famílias não-Karipuna. Essas festas não constituem momentos coletivos de mudanças de *status*, como nos rituais de passagem, mas sua realização apresenta momentos privilegiados para que cada indivíduo realize ou manifeste uma mudança de *status*. É "no bom da festa", como dizem, que ocorrem os casamentos e que os indivíduos afirmam sua maturidade. Ressalto ainda que descrições etnográficas de turés realizados por povos indígenas vizinhos aos Karipuna o definem igualmente por "festa" (Nimuendaju 1926, Malcher 1953). Isso não implica em nenhum antagonismo com o termo "ritual" e com toda a reflexão antropológica acerca desse tema.

Kelly e Kaplan (1990), num interessante artigo de revisão bibliográfica sobre História, Estrutura e Ritual, mencionam uma "virada para a história" na antropologia dos anos 80, sendo que: "*nowhere more than in study of ritual has the turn to history raised fundamental questions for anthropology*" (id.ib:120) De fato, quase todas as abordagens acima que refletem sobre o tema da mudança, da inventividade, da subjetividade e criatividade na produção das culturas e/ou na determinação de fronteiras étnicas, fazem-no com base em análises de rituais. Novas abordagens sobre esse tema, sempre tão caro para a antropologia, parecem tê-lo colocado também como foco central de interesse para os estudos que analisam inovações, mudanças, bem como situações de contato entre populações[9]. É o caso dos trabalhos já citados de Barth (1987), Obeyesekere (1981), Rosaldo (1989), Sahlins (1990) e da coletânea editada por Hill (1988).

Barth (1987) analisa a variação nos rituais das comunidades das Montanhas Ok, considerando que são os rituais as principais ocasiões de gênese das tradições nativas de conhecimento, assim como são eventos que permitem a distribuição de símbolos, idéias e visões de mundo. Os rituais de iniciação destas comunidades consistem em um conjunto de "passos" por que seguem os noviços rumo ao conhecimento mais profundo e secreto de suas tradições. Muitos elementos que possuem uma determinada significação para as pessoas não-iniciadas (como a água, por exemplo) adquirem conteúdos diversos aos noviços durante os passos da iniciação, conforme aproximam-se de um conhecimento secreto. Estes rituais são realizados entre períodos de dez anos, durante os quais são "guardados" apenas pelo *expert* que preside o ritual. Por isso Barth define uma "fase pública" de realização do ritual e de transmissão dos segredos e uma "fase privada", onde a consciência do *expert* ritual é a única guardiã do conhecimento secreto. O autor se refere à consciência deste indivíduo como um *melting pot* onde é deixado o material cultural durante anos. No momento da transmissão ritual dos conteúdos da tradição, com o esforço de expressá-los de maneira compreensível para a platéia de noviços, o *expert* vai produzir inovações na tradição e, consequentemente, variações entre sub-tradições. Portanto, a relação *expert*/platéia, de um lado, e as vivências pessoais

do *expert* ritual durante os anos sem iniciação, por outro, são responsáveis pelo modelamento dos conteúdos da tradição, e pela produção de sub-tradições.

Com essa análise, Barth apresenta uma alternativa interessante para a compreensão dos rituais de iniciação melanésios, os quais baseiam-se na progressiva revelação de segredos através da exegese feita por *experts* aos noviços. Conforme as colocações de Wagner (1984), pelo aspecto dinâmico e mutante dessa sequência de rituais que são difusos numa ampla região, tentativas anteriores de sistematização (Barth,1975 entre outras) foram acusadas de "super-ordenadoras" e distantes dos "modelos nativos". O autor sugere que se analise ritual como comunicação, comparando-o ao esforço antropológico de comunicação: "*It is, above all, communicative, and the communication takes the form of a revelation of exegetical interpretation concerning central cultural meanings by elders to ritual novices. It represents, in other words, the same 'scale' of communication - that of the exposition and analytical penetration of cultural meaning - as the anthropologist's account of it*" (1984:153). Assim, como proposta, Wagner sugere que o antropólogo utilize sua criatividade para comunicar algo sobre a criatividade ritual, não transformando-o num "artefato estático e ordenado".

Noção semelhante àquela de Leach (1996[1954]) que considera o ritual como "mensagem", como linguagem que expressa a estrutura social. Certamente, trata-se de uma visão muito distinta sobre o conteúdo da "mensagem". Barth refere-se a conhecimentos secretos explicitados pelos *experts* através da exegese, enquanto Leach fala da expressão, através da estrutura simbólica, do "*status do indivíduo enquanto pessoa social no sistema estrutural em que ele se encontra temporariamente*" (id.ib:74). Porém, os dois autores parecem tratar de situações muito semelhantes, no que diz respeito às populações das montanhas Ok da Nova Guiné e das colinas Kachin da Birmânia: uma multiplicidade de povos com fronteiras sociais indefinidas e mobilidade de atribuições étnicas, que apesar de diferenças culturais e linguísticas compartilham uma tradição mais geral. É interessante que o ritual é utilizado por ambos os autores, enquanto "linguagem comum" para compreender uma estrutura geral subjacente à diversidade (Leach) ou os próprios mecanismos de variação (Barth).

A noção de ritual como "linguagem" faz destes momentos ocasiões privilegiadas para as análises que, como vimos, focalizam o fenômeno da compreensão e comunicação, e sua relação com a produção das culturas, ou com a reformulação das tradições. Abordagens mais recentes evidenciam o papel dos indivíduos nesse processo. A coletânea organizada por J.Hill (1988) é outro exemplo, já que tem como objetivo repensar a distinção analítica entre mito e história, através da exploração dos rituais, oratória e narrativas indígenas sul-americanas, entendendo-os como maneiras de formular e interpretar a história do contato. Neste tipo de abordagem, o ritual, em especial as narrativas ritualizadas, aparecem como um importante foco para a análise, na medida em que fornecem uma situação de confronto entre um conhecimento prévio do passado e sua adequação numa vivência presente. Também está presente nesta coletânea a aná-

lise das manipulações individuais e a contextualização das narrativas. Mais do que a obediência aos padrões tradicionais ditados pelas fórmulas rituais, os autores privilegiam as manipulações que os indivíduos fazem delas em seus discursos. Como no artigo de T.Turner (1988), que analisa a utilização de consciência histórica e mítica num mesmo discurso realizado por um chefe Kayapó, mostrando que esta manipulação ocorre a partir da tentativa deste chefe em atingir diferentes platéias presentes no mesmo ritual: facções indígenas opostas e representantes da FUNAI.

Obeyesekere (1981), ao trabalhar com os símbolos nos âmbitos público e privado, da cultura e dos indivíduos, entendendo-os como um idioma que ajuda a integrar um indivíduo e suas emoções aos demais sujeitos e à sua cultura, baseia sua análise justamente nos rituais das mulheres ascetas que desenvolvem danças extasiantes no templo de Kataragama. A atenção mais uma vez se volta para a comunicação, não somente a comunicação de tradições ou de categorias conceituais, mas a própria transmissão de emoções. É claro que esta só pode ser feita a partir de certos símbolos publicamente reconhecíveis, como o são os cabelos emaranhados - *matted hair* - e as danças das ascetas para os peregrinos de Kataragama. Ao enfocar a relação indivíduo/cultura, o autor também contribui para a compreensão da manipulação dos símbolos realizadas pelos indivíduos.

Também Rosaldo (1989), trabalhando com as emoções no âmbito do conceito de "sujeitos posicionados" parte do estudo de rituais. Fazendo um apanhado sobre rituais funerários, o autor percebe que a etnografia os tem tratado de maneira a eliminar as emoções da interpretação, privilegiando os aspectos formais e de rotina, e fazendo com que estes momentos apareçam como um programa fixo, uma lição de etiqueta. Rosaldo afirma que o luto ocorre tanto nos momentos ritualizados quanto na vida cotidiana. Sua proposta é compreender o ritual como uma "fase" do processo de luto, sendo importante atentar para os processos que ocorrem antes, depois e durante o ritual. A relação entre as tarefas rituais formalizadas e as práticas informais da vida cotidiana permitem apreender a "força" de estados emocionais como o luto. Isto faz o autor desenvolver a imagem do ritual como um entrecruzamento de ruas: um ponto onde se intersectam vários processos de vida, sem que estes fiquem contidos nos rituais. Tais processos dizem respeito, justamente, aos "sujeitos posicionados". No caso dos rituais Ilongot de caçar cabeças, por exemplo, Rosaldo diferencia a posição dos rapazes recém- casados daquela dos homens mais velhos. Novamente aqui o ritual aparece como um contexto amplo onde várias expectativas se articulam.

Idéia semelhante é desenvolvida por Sahlins (1990) ao definir o conceito de "estrutura de conjuntura" a partir de situações que têm a capacidade de condensar nos mesmos acontecimentos pessoas provenientes de diferentes culturas ou de distintas posições numa mesma cultura, as quais dão "assinaturas culturais" diferentes a esse mesmo fenômeno. Novamente temos a idéia de uma situação única onde se encontram indivíduos com "posições" ou "horizontes" diferentes. Analisando o encontro entre

havaianos e a esquadra do Capitão Cook, Sahlins mostra como um mesmo fato (o contato) é apreendido de várias maneiras pelas pessoas e grupos sociais em contato, estabelecendo-se "*um conjunto de relações históricas que, enquanto reproduzem as categorias culturais, lhes dão novos valores retirados do contexto pragmático. Chefes, sacerdotes e britânicos, todos seguiam suas tendências e interesses recebidos. O resultado foi um pequeno sistema social, completo com alianças, antagonismos - e uma certa dinâmica.*" (1990:160). Esta análise de Sahlins, mais uma vez, desenvolve-se sobre o estudo das formas havaianas ritualizadas de contato, englobando trocas e sacrifícios, e de como estas formas foram transformadas pelos sacerdotes e chefes havaianos, ao mesmo tempo que procuravam reproduzí-las. Retomando o argumento de Kelly e Kaplan: "*In Sahlins account, rituals made history precisely because their forms, while established in a Hawaiian system, were applied as actors chose in the circumstances, creating the antagonisms and contradictions that led to the death of Cook and transformation of the Hawaiian system*" (1990:133).

Estas abordagens atribuem ao ritual um papel fundamental na produção de transformações culturais, quando não o colocam como o local por excelência de produção de variação nas tradições, como o faz Barth (1987). Levantam questões fundamentais para a análise das festas Karipuna e do processo de "construção cultural" na medida em que: a) apresentam o ritual como momento criativo de encontro entre indivíduos com conhecimentos distintos (as "assinaturas culturais" de Sahlins, os "sujeitos posicionados" de Rosaldo, os "*experts* e noviços" de Barth e Wagner); b) consideram o esforço de comunicação presente no ritual, no qual são manifestos, revelados, explicitados de forma paradigmática princípios, valores e critérios fundamentais de determinada cultura; c) consideram o ritual como momento não só de manifestação desses valores, mas também de sua elaboração, afirmação, manipulação, alteração, transformação, o que ocorre justamente em virtude do esforço comunicativo entre participantes com status, posições e conhecimentos diferenciados.

A constatação de que os rituais exprimem ou afirmam valores e princípios fundamentais de uma cultura é ponto comum às mais diversas abordagens sobre esse tema. Desde a clássica noção durkheimiana (1960 [1912]) de que as festas e rituais produzem um estado de "efervescência" onde os indivíduos se diluem na coletividade, reafirmando e reanimando as crenças e regras grupais presentes na "consciência coletiva": "*Le rite ne sert donc et ne peut servir qu'à entretenir la vitalité de ces croyances, à empêcher qu'elles ne s'effacent des mémoires, c'est-à-dire, en somme, à* ***revivifier les éléments les plus essentiels*** *de la conscience collective.* (1960:536, grifos meus). Douglas (1967), ao analisar diversos cultos Lele, considera que seu simbolismo revela "*unformulated categories through which they unconsciously organize their experience*" (id.ib: 233). Turner (1967), através de exegeses nativas sobre o simbolismo ritual procura um método para atingir "estratos mais profundos de sistemas de valores de uma sociedade" (id.ib.:314).

À diferença dessas abordagens clássicas, os autores anteriormente citados consideram não só a capacidade dos rituais exprimirem e afirmarem valores, princípios e

elementos essenciais das culturas, mas também, a partir de uma definição mais dinâmica e relacional de "culturas", levam em conta a própria criação, transformação ou manipulação desses valores e a consequente produção de aspectos novos da cultura. A respeito desses valores fundamentais, alguns autores referem-se a princípios estruturais míticos ou impensados (Hill 1988, Sahlins 1990), enquanto outros trabalham com exegese e explicitação ritual de segredos (Barth 1975, 1987, Wagner 1984, Traube 1986).

No caso dos Karipuna, trabalho com a noção de que a análise de suas festas permite identificar valores, princípios e categorias não formuladas (e, portanto, não obtidas através de exegeses), que informam suas ações, organizam suas experiências e que, assim, também estão presentes na vida cotidiana das famílias. A maioria dos estudos sobre rituais parte da distinção básica entre os momentos rituais e a vida secular, seja a partir da distinção durkheimiana entre sagrado/profano, ou a partir de noções como a de Leach que considera que a estrutura simbolizada no ritual é o "*sistema das relações 'corretas' socialmente aprovadas entre indivíduos e grupos*" (1996 [1964]:78), o que não ocorre nas atividades ordinárias. Assim, na vida prática, nas atividades cotidianas, haveria um relaxamento e a possibilidade de manipulação da "estrutura social". Ou ainda, segundo a abordagem de Turner (1974), o ritual realizaria uma superação simbólica de conflitos estruturais da sociedade. É claro que considero a distinção entre os momentos festivos e a vida diária, sendo que na descrição procuro ressaltar os aspectos cada vez mais formalizados e os ritmos próprios que acompanham os primeiros. Porém, trabalho com a noção de que os princípios e valores que são expressos nos rituais, embora manipuláveis na vida diária, compõem elementos básicos que informam as ações e escolhas individuais, sendo possível encontrar alguma coerência e ordenação mesmo na vida secular mais "relaxada" e informal.

A noção de que o ritual é representativo de processos ordenadores da vida doméstica é desenvolvida no trabalho de C.Hugh-Jones (1979) sobre uma comunidade Barasana no Pira-Paraná. Ao dar ênfase à rotina diária a autora se distancia de noções funcionalistas que consideram o ritual como processo ordenador da vida social e defende que ambos são organizados pelos mesmos princípios cognitivos. Com uma noção de cultura ordenada e totalizadora, Hugh-Jones procura mostrar como noções de espaço, de tempo e de desenvolvimento do ciclo vital apresentadas nos rituais estão também presentes na vida secular do grupo e nas relações com o passado ancestral, revelando a sociedade como um todo integrado (o que, por outro lado, se confronta com a fluidez e indeterminação dos grupos sociais Barasana).

Nesse ponto coloco uma outra questão a respeito das possibilidades abertas pela análise dos rituais. Trata-se da noção de que, através deles, a própria sociedade se revela. Como coloca Durkheim(1960:536), a partir da noção já tão amplamente criticada de sociedade enquanto "unidade": "*Par lui* [o ritual], *le groupe reanime périodiquement le sentiment qu'il a de lui-même et de son unité...*". Essa consideração está presente, de um lado, em trabalhos que partem de visões mais totalizantes e que consideram que rituais e vida

secular articulam processos de reprodução social (Turner 1974, C.Hugh-Jones 1979). Está presente também em abordagens sobre categorias de alteridade/identidade. Sobre esse tema, os rituais vêm sendo bastante explorados pelos estudos de cosmologias indígenas justamente por serem ocasiões que evidenciam papéis sociais (Vidal 1977) e posicionam os indivíduos em relação ao cosmos (Traube 1986,Viertler 1991), trabalhando com identidade/alteridade tanto a nível da sociedade como em relação à natureza e ao universo sobrenatural. Somam-se a estes estudos aqueles que analisam nos rituais a expressão de identidade/alteridade em situações de contato (Novaes 1990) ou que exploram os rituais como manifestações de identidades étnicas (Oliveira Filho 1993, Meira 1994).

As noções de "identidades multilocalizadas" (Marcus 1991) e de "jogo de espelhos" (Novaes 1990), procuram dar conta da atribuição de identidades étnicas num contexto amplo, extra-localizado, relacional, multi-facetado, onde as categorias definidoras das identidades estariam sempre reformulando-se umas às outras. Entre estas categorias, os rituais são analisados como um dos mais recorrentes "sinais diacríticos" manipulados pelos grupos como definidores de sua identidade (Carneiro da Cunha 1986). É o caso do "toré" das populações indígenas do Nordeste (Oliveira Filho 1993, Brasileiro 1996, Grünewald 1997, Barbosa 1997) e do "dabucuri" do Baixo Rio Negro (Meira 1994).

São muitos os estudos sobre identidade, etnicidade e nacionalismo, que partem da crítica à noção naturalizada de sociedades e comunidades como "unidades", e apresentam a instauração do sentimento dessa unidade justamente através do ritual (Cohen 1985, Oliveira Filho 1993, Anderson 1991, Hobsbawn & Ranger 1984).[10] Essa é a postura que assumo quando considero que certos grupos mais ou menos inclusivos definem suas fronteiras a partir das festas Karipuna: grupos locais, comunidades de aldeias e a própria "sociedade do Curipi" se apresentam e se reproduzem em diferentes momentos de festas. É no "bom da festa", como dizem os Karipuna, que a própria unidade do grupo se constitui.

A monografia de Traube (1986) é exemplar neste sentido, porque analisa os rituais como expressão das representações Mambai de sociedade e de cosmos, considerando ainda como lidam com estes temas cosmológicos de forma a criar uma identidade coletiva distintiva em relação ao contexto nacional. Traube afirma que a sociedade Mambai é organizada em grupos que se justapõem, baseados em diferentes critérios de relações, sendo que estas diferentes formas de relações têm em comum serem organizadas por objetivos rituais . Assim: "*It is no exaggeration to say that social organization in this society is ritual organization*"(1986:13), sendo que a hierarquia social, por sua vez, reflete a dependência mútua e assimétrica que une os Mambai e os seres cósmicos. O que se apresenta nos rituais são as relações de troca que ressaltam a interdependência entre os grupos sociais e entre a sociedade, como conjunto, e o universo sobrenatural, a partir do dualismo entre os humanos falantes e os seres cósmicos silenciosos, sendo que os primeiros devem restituir aos segundos o dom da vida, através justamente da

prática ritual. "*In their rituals Mambai play out the collective premises or institutionalized fictions of existence: that one's own life derives from others, that gifts of life create mutual obligations, and that interdependent social groups must unite to fulfill obligations to the cosmos*" (1986:151). A autora mostra também como estas noções cosmológicas são utilizadas pelos Mambai para se situarem frente aos outros grupos que participam da população nacional. Considerando-se como os únicos guardiães dos conhecimentos rituais, os Mambai entendem que propiciam a continuidade da vida também aos outros povos de Timor e, se por um lado estão conscientes da sua pobreza e subordinação político-econômica, por outro lado, atribuem-se superioridade baseada nos conhecimentos exotéricos e sobrenaturais [11]. Enfim: "*Ritual provides the lens through which Mambai view themselves as a people. It is a way of life, at once their responsability and their previlege. (...) ritual is also the lever with which Mambai turn the tables on their 'learned' critics*" (1986:50).

A idéia desenvolvida por Traube de que através do ritual uma determinada população se enxerga enquanto povo é central na etnografia que se segue. O que se coloca aqui é a relação de identificação da parte um conjunto de famílias, para as quais a sua unidade é condição imprescindível para estabelecer o contato com os seres sobrenaturais. É o que procuro mostrar nas descrições do Turé, das Festas de Santos e, principalmente, na Festa do Divino. Em todos os casos, a retribuição aos seres sobrenaturais não pode se dar individualmente ou por intermédio de uma única família. Apenas a continuidade dos laços de troca que unem as famílias como "comunidades" é que possibilita, ano após ano, a ocasião de retribuição aos seres sobrenaturais. No caso da Festa do Divino, é a própria totalidade da população Karipuna que é articulada, promovendo a ocasião onde a "sociedade do Curipi" toma forma de unidade que, como conjunto, retribui as graças concedidas pelo Divino Espírito Santo.

Assim, ainda que levando em conta o caráter multi-localizado da articulação das identidades étnicas, essa etnografia se concentra na identificação de um conjunto de famílias enquanto parte da "população Karipuna" ou da "sociedade do Curipi", e por isso enfatizo o jogo de identidades que opera a nível da sociedade e do sobrenatural. Essas famílias vivem em intenso contato com cidades ou aldeias vizinhas, e boa parte delas nem mesmo reside no Curipi de forma que as fronteiras desta "comunidade" são fluídas e construídas contextualmente, numa situação semelhante à ressaltada por outros autores (Barth 1969, Leach 1996 [1954], Wolf 1988). No entanto, como uma primeira etnografia sobre essa população, considero importante apresentar os aspectos de coesão entre as famílias, e sua identificação com o espaço habitado do Rio Curipi. São justamente esses aspectos que ressaltam a identidade de um ponto de vista internalizado e êmico, operando no âmbito de "comunidades" mais ou menos inclusivas, e que evidenciam o movimento de construção de uma cultura diferenciada. As festas e comemorações descritas no último capítulo, por sua vez, apresentam ocasiões de afirmação de uma identidade comum frente a uma platéia não-Karipuna, ou mesmo situações onde uma identidade supra-étnica é afirmada.

A multiplicidade de temas e questões concernentes ao estudo do ritual discutida acima, revela justamente possibilidades abertas a partir da redefinição do conceito de "cultura". Convenção e inovação se articulam nos rituais, de forma que a partir deles podemos trabalhar com o esforço das populações em seguirem os esquemas cosmológicos que permitem que se enxerguem enquanto povo diferenciado, de um lado, e por outro lado podemos também lidar com as manipulações individuais destes esquemas, frente a platéias diferenciadas ou a distintos contextos históricos. Assim como o conceito de "cultura" é redefinido pelas novas abordagens de forma a englobar tanto a tradição quanto a mudança, assim também os estudos sobre rituais permitem articular convenção e inovação, obediência aos padrões e manipulação dos padrões, subjetividades individuais e as formas socialmente aceitas de manifestá-las. É nesse sentido que justifico minha escolha, aparentemente paradoxal, de me valer das "categorias de desordem" que questionam e redefinem o conceito de cultura, para finalmente alcançar alguns elementos "ordenados": a coerência entre diferentes festas realizadas pelos Karipuna ou a coesão entre as famílias do Curipi, que nos informam sobre processo de "construção" de sua cultura.

4. Religiosidade e sincretismo

Nessa parte, procuro apresentar algumas questões concernentes às relações estabelecidas pelas famílias Karipuna com os seres sobrenaturais e o universo sagrado, discutindo trabalhos que utilizo para fins comparativos e que serão retomados nos capítulos concernentes (5 e 6) [12]. Considero que catolicismo e xamanismo são partes complementares da religiosidade Karipuna. Crenças e práticas ligadas ao universo dos santos católicos e dos *karuãna* dos pajés complementam-se enquanto recursos explicativos e formas de acesso aos seres sobrenaturais, mas não se fundem numa teoria de mundo única e globalizante. Como procurarei mostrar, os seres sobrenaturais ligados à pajelança e as figuras sagradas do catolicismo são concebidos como pertencentes a domínios diferentes, são evocados e festejados em ocasiões diversas e para finalidades que, mesmo quando coincidentes (explicações para acidentes, cura de doenças, sucesso nas gestações e partos, fartura nas roças), utilizam teorias explicativas, linhas de raciocínio, atitudes e práticas bem específicas.

Unindo estes dois universos há somente uma explicação que os engloba e que remete a uma divindade única e criadora: "Toda a força do mundo vem de Deus", afirmaram-me os Karipuna, referindo-se tanto aos milagres atribuídos aos santos, quanto à capacidade curativa dos *karuãna* dos pajés. Assim como o mundo em que vivemos, o universo circundante com suas várias formas de vida, os seres naturais, os humanos e os sobrenaturais, todos são concebidos como obras de Deus, fonte da vida e até mesmo da perigosa "força"com a qual lidam os pajés. A fé e as práticas religiosas das famílias Karipuna, no entanto, referem-se muito pouco ao Criador, figura mais distante, mas têm sempre presentes, através das festas, rituais, orações, benzeduras, cantos, sonhos, die-

tas e evitações, as figuras dos santos católicos e dos seres sobrenaturais ligados aos pajés.[13] Considero que a aproximação destes universos religiosos distintos efetua-se na prática mais que na teoria, ou seja, existe nas atitudes cotidianas que unem as famílias e os seres sobrenaturais, através da manutenção de laços de reciprocidade, cuja lógica implícita é mais operante e globalizante do que qualquer teoria de mundo que tenha sido a mim explicitada.

Tenho uma recusa inicial ao termo "sincretismo" para definir a religiosidade dos Karipuna. Em princípio, esse termo remete à noção purista de que há religiões "tradicionais" e outras "sincréticas", decorrentes do contato entre populações. Seguindo a discussão apresentada acima sobre o conceito de "cultura" e sobre a impossibilidade de existência de culturas "puras" e "imutáveis", e retomando o conceito de "tradição" gadameriano segundo o qual todas as tradições se baseiam no esforço comunicativo que funde horizontes diferenciados, pode-se afirmar que, como decorrência, todas as religiões são "sincréticas". Com esta perspectiva, há análises mais recentes sobre o fenômeno do sincretismo que o consideram e procuram análisá-lo de forma positiva, sem uma contraposição às tradições "puras" (Ferreti 1995).

Em segundo lugar, considero que o termo esteve associado, na antropologia brasileira, ao estudo sobre religiões afro-brasileiras, onde pesava a imposição de um cógido religioso oficial (o catolicismo) sobre outro proibido. A forma de associar dois universos religiosos e, assim, fazer equivaler figuras do catolicismo às divindades africanas e as relações de poder e opressão implícitas nesse tipo de associação, não são equivalentes às relações estabelecidas entre catolicismo e xamanismo Karipuna. Um último ponto de divergência do termo sincretismo diz respeito à noção de que os dois universos religiosos fundem-se numa explicação de mundo única e globalizada. Nesse ponto, Ferreti (1995:57) apresenta algumas considerações semelhantes sobre o sincretismo no candomblé: "*quando um membro do candomblé afirma seu catolicismo, não mente, pois é ao mesmo tempo católico e 'fetichista'. As duas coisas não são opostas, mas separadas - é a lei de analogias que age. (...) Um informante lhe diz* [a Roger Bastide] *que 'rezando ladainhas não mistura nada de africano e que em outros momentos celebra festas africanas e não mistura nada de católico'*". Ou, ainda, conforme a citação de Pierre Verger: "*candomblé e catolicismo são como água e óleo - podem ficar no mesmo copo, mas não se misturam*" (apud Ferreti 1995:57).

Em termos comparativos, é interessante estabelecer alguns paralelos com trabalhos sobre a religiosidade da população do Baixo Amazonas, de onde as famílias Karipuna são provenientes[14]. A religiosidade dos Karipuna em muitos pontos se aproxima daquela estudada no final da década de 40 por Eduardo Galvão (1951,1976) na comunidade do baixo Amazonas que ficou conhecida pelo nome fictício de Itá. Festas de Santos, santos padroeiros, laços de compadresco, "bichos visagentos", "companheiros do fundo", pajelança, são alguns dos aspectos de uma religiosidade que este autor define como "cabocla", considerando que: "*A descrição da vida religiosa do caboclo deixa perceber esses dois componentes, o ibérico e o indígena, principalmente porque nessa área a fusão desses elementos culturais não re-*

sultou num sistema ou ideologia religiosa extremamente unificada ou homogênea, tal como sucedeu em outras regiões da América". (Galvão, 1976:7). No clássico trabalho *Santos e Visagens*, o culto aos santos e a pajelança são apresentados separadamente, embora o autor reconheça "elementos sincretizados" de crenças de origens ameríndias, africanas e européias no que tange aos "bichos visagentos": cobra-grande, boto, curupira, anhangá, matinta-pereira, "mães de bichos", entre outros.

Em sua análise, Galvão utiliza uma abordagem funcionalista, preocupado com a "função social" das crenças dentro de um contexto mais amplo que abarca fatores sócio-político-econômicos. Seu trabalho centralizado na vida religiosa complementa-se com o estudo de C.Wagley (1976) que focaliza a vida sócio-econômica desta mesma comunidade. Tratando-se de uma região que passara por grandes transformações sócio-econômicas, analisadas por estes autores no interior de vários períodos históricos tidos como "etapas de um fenômeno progressivo", a vida religiosa também é vista como parte de uma cultura em transição. Isto consiste, aliás, na importante contribuição trazida pelos estudos de aculturação, que diferente dos estudos funcionalistas clássicos, procuravam entender as culturas indígenas brasileiras no contexto sócio-político e econômico que contribuía para a própria mudança destas culturas. No entanto, a partir do arsenal conceitual funcionalista, este processo de mudança cultural foi analisado por Galvão como uma sequência do que podemos chamar de "modelos" religiosos, cada qual formando um conjunto sistêmico integrado a determinada organização sócio-econômica. Assim, apesar de atento ao processo de mudança, cada momento de transição foi considerado de forma estática. A "religião cabocla", descrita com detalhes em seu trabalho, teria passado por um processo de formação e fusão a partir de dois outros conjuntos: as culturas indígenas nativas e a cultura ibérica. Além disso, o autor já antevia um novo processo de mudança que transformaria a "religião cabocla" numa religiosidade mais comum aos centros urbanos.

Conforme a descrição de Galvão sobre a religiosidade "cabocla", o culto aos santos articula laços de sociabilidade entre as famílias, organizadas em "irmandades" para o preparo das festas. Com rígida organização de cargos e funções, registros e livros-estatutos, estas "irmandades" espelham a hierarquia social, sendo que nos centros urbanos definem a segmentação de classes. A pajelança, por sua vez, é descrita como um conjunto de atitudes e crenças voltadas principalmente às explicações sobre doenças e envolve técnicas para lidar e controlar os seres sobrenaturais, chamados de "companheiros do fundo" pelos pajés. As técnicas de controle envolvem transes provocados por álcool e cigarros de tauari, o uso de maracás e canções em línguas misteriosas, a extração de objetos do corpo dos enfermos através da sucção, a possessão dos "companheiros" ou "mestres" no corpo dos pajés. Diferente do culto aos santos, a pajelança "cabocla" não envolve festas e Galvão ressalta como característica deste xamanismo a ênfase no indivíduo e não na comunidade. O autor mostra, assim, que na religiosidade "cabocla" o xamanismo e o catolicismo não se fundem num corpo único de explicações de

mundo, mas também não são vistos como cultos ou religiões antagônicas. Mantendo-se separadas, uma complementa a outra: a pajelança, segundo Galvão, "*aplica-se diretamente a fenômenos ou situações específicas ao meio ambiente local, como o assombrado de bicho ou a feitiçaria que escapam à ação dos santos e divindades católicas*". (1976: 107).

Muitos destes elementos apontados por Galvão são também encontrados no xamanismo e catolicismo professado pelos Karipuna. No entanto, há diferenças importantes, discutidas nos capítulos concernentes, notadamente a ausência de hierarquia social no culto aos santos e a presença de uma festa ligada à pajelança, onde princípios de sociabilidade são reforçados em relação aos *karuãna* dos pajés. Na religiosidade da população Karipuna, a existência de princípios estruturantes comuns que subjazem às relações estabelecidas pelas famílias com os santos e com os *karuãna*, talvez explique porque os seres sobrenaturais católicos e da pajelança não se identifiquem exclusivamente com este ou aquele fenômeno ou com certos espaços definidos, mas concorram concomitante e paralelamente para solução dos mesmos problemas.

A religiosidade da população do baixo Amazonas vem sendo estudada mais recentemente por Maués (1985, 1990) juntamente à povoados do Município de Vigia, cuja população o autor define sob a categoria de "pescadores-camponeses". Com uma postura crítica ao funcionalismo de Galvão, e com uma preocupação que é mais recorrente aos estudos de antropologia do campesinato do que nos trabalhos sobre cosmologias e culturas indígenas (Brandão 1993), Maués (1985) procura relacionar a religiosidade destes "pescadores-camponeses" com sua atitude política ora conservadora, ora contestatória. O que nos interessa aqui é que o trabalho de Maués, já mais atento para as construções simbólicas, aponta para uma complementaridade entre as crenças católicas e xamanísticas que, juntas, compõem um "mapa" cosmológico que "*simbolicamente se combinaria com o mapa geográfico e com o locus onde se desenvolve a atividade do pescador em seu cotidiano*" (id.ib: 57). Ao apresentar este mapa, Maués menciona as oposições terra/mar, espaços de moradia/trabalho, ou ainda locais femininos/masculinos, entrecortadas por espaços de sociabilidade ou natureza, laços familiares ou isolamento do indivíduo, onde operam as oposições entre segurança/perigo, ordem/desordem, definindo esferas distintas de atuação dos santos católicos e dos caruãnas dos pajés, respectivamente.

Brandão (1994) retoma este "mapa simbólico" num artigo com objetivos mais amplos onde analisa seis "sistemas religiosos" operantes no Brasil sob a ótica da alteridade. Com base principalmente nos trabalhos de Galvão (1951, 1976) e Maués (1985), faz uma caracterização do que define por "catolicismo amazônico", um dos seis "sistemas religiosos" abordados. Brandão ressalta o cuidado dos autores mencionados em não utilizar o termo "sincretismo" para definir a associação existente entre catolicismo e pajelança. No entanto, procura extrair dos trabalhos anteriores um modelo de classificação dos vários seres sobrenaturais num cosmos único, identificando a forma como os dois universos religiosos se "complementam" ou se "integram" como partes de um mesmo universo, sendo este organizado em planos de classificação que definem espaços de vivos e mortos,

humanos e seres sobrenaturais, e entre os quais operam ou não relações de sociabilidade. No modelo de Brandão os espaços dos santos e dos seres ligados aos pajés podem ser associados, respectivamente, aos céus, mundo do alto, e ao "fundo", mundo de baixo. Com os céus as famílias estabeleceriam uma relação positiva, repetindo o modelo de redes de troca da família camponesa tradicional: "*os santos são humanos que, mortos, foram santificados e hoje em dia são padroeiros, cúmplices dos humanos. (...) os santos, sujeitos individualmente nominados (...), familiares, mais do que apenas sociáveis, são benéficos em si mesmos e agem por conta própria a favor dos humanos*" (1994:220). Com os seres do "fundo", por outro lado, haveria ausência de relações de sociabilidade: "... *nada há nela (pajelança) que sugira as redes de relações e trocas cotidianas ou cerimoniais de afeto tão características das imagens do Céu e dos desejos da vida terrena do catolicismo*" (1994:223), ou ainda, ocorreria uma relação negativa e maléfica da parte dos caruanas: "*os caruanas são outros, seres sempre da natureza ou humanos desumanizados, são maléficos em si mesmos e só fazem o bem quando sob o controle de um ser humano especial. (...) os caruanas são temidos e usados através dos pajés, que não lhes rendem culto algum;...* " (1994:220).

Concordo com os outros autores quanto à recusa do termo "sincretismo", como já foi dito, mas discordo da possibilidade de classificar os seres sobrenaturais num cosmos único. Se o esquema apresentado por Brandão procede entre as comunidades pesquisadas outrora por Galvão e atualmente por Maués, o mesmo não se pode dizer a respeito dos Karipuna do Curipi. Catolicismo e xamanismo coexistem sem excluir ou competir um com o outro e, ainda, concorrem para a solução dos mesmos problemas e angústias das famílias. Não se pode atribuir aos santos ou aos *karuãna*, a exclusividade de habitar o "mundo do alto", assim como não podemos distinguir uns como seres sociáveis, ligados à ordem e à segurança, e outros como seres maléficos, sem nomes próprios, anti-sociais e relacionados à desordem. Como pretendo mostrar, e apesar das semelhanças com o que foi chamado de "religiosidade cabocla" por Galvão e "catolicismo amazônico" por Brandão, a fé que os Karipuna expressam nos santos católicos e nos *karuãna* dos pajés têm suas próprias especificidades. Quanto ao xamanismo, pode-se salientar a influência Carib (ressalta-se apenas a origem Tupi da pajelança "cabocla"[15]) e a existência da festa do Turé, que atesta a importância das redes de troca estabelecidas entre as famílias e os seres sobrenaturais ligados aos pajés.

Estas especificidades, entre outras, revelam não apenas a trajetória própria desta população, com os contatos e influências de outras culturas, mas apontam principalmente para o processo de "construção cultural". Trata-se do movimento destas famílias, que vêm há mais de um século elaborando uma cultura própria e coerente a partir de elementos heterogêneos e de influências diversas. Se a religiosidade Karipuna não apresenta (até o momento) uma explicação cosmológica única e globalizante que integre o catolicismo e o xamanismo, procuro mostrar que esses dois universos compartilham de princípios ordenadores comuns, presentes nas relações de troca inter-familiares e entre humanos e seres sobrenaturais.

5. Proposta de diálogo cultural

Um último tema a ser considerado, diz respeito à proposta de diálogo cultural entre antropólogos e populações pesquisadas, que decorre da reformulação do conceito de "cultura" e que considera o esforço de conhecimento e compreensão como algo que iguala a todos. Este tema remete a algumas considerações sobre a metodologia da pesquisa e a observações finais sobre a construção da etnografia.

Vários trabalhos apresentam a importância de uma "humildade" teórica da parte dos intelectuais a partir da equiparação do esforço intelectual do pesquisador e do pesquisado. O reconhecimento de que a análise antropológica é uma maneira cultural, entre outras, de sistematizar experiências e sentimentos, por certo torna o pesquisador de campo muito mais aberto para a troca destas experiências e sentimentos.

Assim, Obeyesekere (1981) que trabalhou com a motivação profunda das ações das ascetas hindus, e as mediações sociais por que passaram estas motivações, não deixa de reconhecer o mesmo em relação à sua própria produção científica: "*The wellspring of the profhet's creativity is no different from that of the painter, the poet, and the scientist. This essay sprang from my fantasy, but the essay itself is not a fantasy, since the original fantasy was mediated through my discipline and my critical faculties into its present form*". (id.ib:192). Este questionamento da universalidade da verdade científica coloca a explicação antropológica como uma entre tantas possíveis. Ao mesmo tempo, coloca o pesquisador e o pesquisado numa relação equitativa, num diálogo onde ambos expressam subjetividades e esforços de sistematização dos dados da realidade. Como vimos, foi também o que realizou Rosaldo(1989), utilizando um profundo sentimento pessoal de perda, mediado pelos critérios de validade da disciplina antropológica, para tornar mais compreensível uma categoria nativa Ilongot.

A proposta de Barth (1995) de tratar "cultura" enquanto "conhecimento" engloba igualmente uma abertura entre o conhecimento antropológico e outros modos de conhecimento: "*...an openness that should work against academic hegemony in our interactions and in our conceptions. This openness allows us to engage more intimately in the field situation with the ideas of other people, not as exemplars of culture, but for their insights into life.(...) We need to practice a greater humility*"(id.ib:66). Porém, ressalta Barth que esta abertura não significa engajar os informantes nativos na produção do conhecimento antropológico, já que cada tradição de conhecimento segue seus critérios específicos de validade. Esta abertura depende de estarmos também mais conscientes de uma série de conhecimentos e percepções criativas que possuímos e utilizamos, e que se baseiam em outras formas de conhecimento que aquelas organizadas a partir dos critérios da antropologia. "*Greater openness will enlarge our ensemble of knowledge and provide us with further insights with which to fertilize our anthropology*" (id.ib:67).

Marcus (1991), em artigo que especifica os requisitos para uma "etnografia modernista" em oposição à "etnografia realista", propõe que se "redefina o observado" e

que se "refaça o observador", a partir de uma proposta dialógica que incide na reformulação dos conceitos da antropologia. Esta contribuição de Marcus decorre de todo o movimento crítico da antropologia pós-moderna, a respeito do jogo de poder implícito nos textos etnográficos. O reconhecimento do antropólogo como autor (Geertz 1989) e as análises textuais realizadas pelos pós-modernos (Clifford e Marcus 1986) revelam como a "etnografia realista" é escrita de forma a angariar poder e veracidade ao autor, baseando-se principalmente na construção textual do distanciamento entre observador e observado. Diferente da proposta de Barth (1995), Marcus (1991) parece confiante na possibilidade de engajamento entre observador e observado na própria construção do texto etnográfico, ou ao menos na utilização pelo antropólogo da fala nativa, compondo um texto que deve se caracterizar pela "polifonia". A proposta em trabalhar com a perspectiva da "voz", coloca o discurso do antropólogo ao lado do discurso nativo (ainda que o primeiro seja o responsável pela montagem da polifonia) e também implica no questionamento da identidade e dos conceitos do antropólogo. Considerando a mudança global do final do século XX e a incapacidade de nossos conceitos em dar conta desta realidade, o autor propõe: "*Não se deve esquecer que, enquanto uma avaliação mais complexa da dinâmica da formação da identidade é o objeto das estratégias modernistas na reconstrução do observado, as estratégias paralelas da redefinição do observador são igualmente voltadas para a dinâmica da formação da identidade do antropólogo em relação à sua prática da etnografia. (...) Uma modificação proposta pela etnografia modernista é transformar esta em um exercício plenamente dialógico, no qual a exegese se baseia na etnografia e na estrutura de análise, de modo a nascer de pelo menos duas vozes em diálogo. Neste processo básico de tradução cultural (...), a finalidade não é tanto mudar os conceitos indígenas (...), mas alterar os conceitos do próprio antropólogo*" (id.ib:208/209).

A partir dessas últimas observações, a etnografia que se segue pode parecer "realista", principalmente porque não adoto a perspectiva da "polifonia" na construção do texto. Contudo, reconheço que meu texto é apenas uma construção possível a respeito da situação estudada, construção que foi realizada a partir de um determinado momento histórico, baseada em determinados informantes posicionados, e dependente das minhas próprias experiência de vida. Reconhecendo isto, procuro trabalhar nos termos propostos por Barth (1995) e Obeyesekere (1981), que ressaltam a importância de uma humildade intelectual e abertura do antropólogo no contato com a população pesquisada. De fato, foi o que procurei realizar na prática de campo, norteada por um exercício dialógico, pela constante apresentação e discussão dos resultados parciais da pesquisa, e respondendo à própria demanda dos Karipuna que também queriam conhecer as minhas idéias sobre os assuntos que abordávamos. Para a elaboração do texto, tive ainda o cuidado de contextualizar as informações apresentadas, colocando minha análise como dependente destes contextos e não como "dados da realidade". Mas, enfim, no texto é a minha "voz" que prevalece, a partir da perspectica da elaboração de uma etnografia atenta para a coerência e organização de uma cultura construída pela população

Karipuna. Não discordo de Marcus quando coloca que: "*...a identidade do modelo teórico utilizado pelo etnógrafo não deve permanecer intacta, 'sólida', se a identidade do objeto da pesquisa 'desmancha no ar'.*" (1991:210). Mas considero que, se há algo que "desmancha no ar", é porque algo vem sendo construído, e é justamente para este movimento de construção que se dirige esta pesquisa.

Desenvolvimento da Pesquisa

As considerações apresentadas acima tornam de certa forma incongruente o hábito de se apresentar resumidamente em alguma parte introdutória os dados sobre as condições da pesquisa de campo, abstraindo-se deles no restante da monografia. Como mencionei, nos capítulos que se seguem, sempre que possível, procuro contextualizar a forma como obtive os dados apresentados. Mesmo assim, considero importante explicitar alguns pontos sobre o desenvolvimento dessa pesquisa.

Meu envolvimento com a população Karipuna teve início em julho de 1990, justamente a partir de uma experiência de campo. Na ocasião, cursando o último ano de graduação em Ciências Sociais, acompanhei a Profª Lux Vidal em sua primeira incursão à região do Uaçá, com vistas a iniciar um projeto mais amplo de pesquisa entre os povos indígenas da área. Contamos com a ajuda de Dionísio Caripunas, quem facilitou enormemente nosso contato com as famílias. Visitamos aldeias do Rio Curipi e Oiapoque e participamos da VI Assembléia dos Povos Indígenas na aldeia Espírito Santo. Em novembro do mesmo ano, já com intenção de elaborar um projeto de pós-graduação, retornei à campo para participar das festas do Turé, a convite dos Karipuna que eu havia conhecido na primeira viagem.

Em 1991 fui aprovada no PPGAS da USP, com um projeto sobre o conjunto de festas dos Karipuna, seguindo a fértil sugestão de minha orientadora. Retornei a campo em maio de 1991 com o objetivo central de participar dos festejos do Divino e obter dados sobre o xamanismo. A caminho de volta, passei três dias em Belém, acolhida na casa de D.Verônica Leal, a primeira professora a lecionar entre os Karipuna, período em que registrei sua história de vida. Em julho do mesmo ano, retornei ao Uaçá por ocasião da VII Assembléia dos Povos Indígenas do Oiapoque, em companhia de minha orientadora. Desta vez, percorremos toda a região do Uaçá, visitando as aldeias Kumarumã e Kumenê, além das já conhecidas aldeias Karipuna.

No final de 1992, entre novembro e dezembro, retornei a campo com dados anteriores sistematizados, com vistas a complementá-los ou checar algumas hipóteses. Desta vez, contei com a companhia do meu marido, o que aumentou minha aproxima-

ção com as famílias Karipuna, na medida em que eu também os apresentava parte da minha família. Ao retornar, passei ainda quinze dias em Belém para realizar uma pesquisa documental e entrevistar pesquisadores da região. Tive oportunidade de entrar em contato com Eneida Assis, Heraldo Maués, Lúcia VanVelthen e Márcio Meira e consegui entrevistar Expedito Arnaud um dia antes de seu falecimento repentino. Entrei em contato também com Frederico de Oliveira, da FUNAI, que residiu muitos anos no Uaçá, e com Pe.Nello Ruffaldi e Ir.Rebecca, do CIMI. Realizei um levantamento bibliográfico sobre as regiões do Baixo Oiapoque e de Vigia (Pará) na biblioteca da 1ª Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, onde havia documentos sobre expedições realizadas ao Uaçá; e no Arquivo Público de Belém, onde a escassez de documentos organizados naquela época me permitiu apenas conhecer o material disponível para pesquisas futuras. Em São Paulo, trabalhei no acervo do Instituto de Estudos Brasileiros, onde encontrei originais do século XVII que citavam os *Caripounes* (D'Avity 1643, Mocquet 1617).[16]

Em julho de 1993 visitei as aldeias do Curipi pela última vez, a caminho da VIII Assembléia dos Povos do Oiapoque. Acabei permanecendo nesta cidade por uma semana, acolhida na casa de Vitória Karipuna, atual presidente da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque. A estadia foi interessante por revelar uma outra faceta dos contatos entre as famílias residentes em Oiapoque em Saint Georges. Ali também participei da comemoração do *14 Juillet.*

Resumindo o trabalho realizado em campo, foram ao todo seis meses de permanência na área, dois dos quais em conjunto com minha orientadora Lux Vidal e um mês em companhia do meu marido, Caleb Alves. A pesquisa de campo foi realizada em seis estadias relativamente curtas, de aproximadamente um mês cada uma. O fato de, após uma viagem inicial, eu ter retornado por mais cinco vezes às suas aldeias num prazo de 3 anos, parece ter reforçado um laço de confiança e de expectativa dos Karipuna em relação ao meu trabalho. Isso se deu por etapas: logo no primeiro ano, quando retornei três vezes seguidas para participar das festas, nas quais eu me preocupava em conhecer a todos e em aprender como as coisas ocorriam, fui reconhecida como uma pessoa que "gosta mesmo de uma festa". Como muitos familiares que residem nas cidades da região, eu não era a única a retornar às aldeias por ocasião das festas, critério importante para definir o pertencimento ao grupo. Naquela época, eu pensava que estavam apenas querendo ser gentis quando me diziam: "você já é como uma Karipuna". Também fui reconhecida por atender às encomendas que todas as famílias faziam, fato que tive que modificar no decorrer da pesquisa, conforme meu círculo de relações aumentava. Já no segundo ano alguns Karipuna começaram a se interessar pelos resultados do trabalho, especialmente pelas pesquisas em arquivos e pelos livros antigos que citavam os *Caripounes.* Também se interessavam pelas listas das famílias, que faziam com que eu soubesse o nome de todos, até chegar em seus bisavós, o que trouxe muita legitimidade ao meu trabalho.

Procurei aprender o *patois* e, como se trata de uma língua franca, acabei conseguindo ter um domínio razoável desse idioma: pude desenvolver conversas rotineiras, entender o conteúdo geral dos assuntos discutidos ao meu redor e, com um pouco de esforço, encaminhar as pesquisas em *patois* com aqueles que não gostavam de falar português, principalmente os pajés.

Durante as estadias nas aldeias permanecemos nos alojamentos que nos foram destinados pelos caciques: na casa do Posto da FUNAI e na casa de uma pajé, no Manga; na casa dos professores, no Espírito Santo; na enfermaria e na casa dos professores, no Açaizal; e na casa de D.Delfina, viúva do líder Côco, em Santa Isabel. Todos estes alojamentos ficam dentro das aldeias, tendo sido direto o nosso acesso às casas das famílias e à vida diária das aldeias. Em diversas oportunidades visitei as roças e os *kahbes* e percorri os caminhos que levam a eles, sendo este meu único conhecimento do espaço das florestas e das capoeiras, que conheci muito pouco. Também procurei utilizar os mesmos transportes usados pelas famílias, sempre que isso era possível, como no caso de caminhões e barcos que fazem "linha" para a venda de produtos. Era uma forma de diminuir a distância que minha aparência parecia impor. Por ser muito clara, sempre era associada a uma categoria de pessoas "muito brancas e finas", como definem também os seres sobrenaturais de *laposinie* (as Plêiades) - e que não gostam de se misturar.

Quanto ao trabalho com informantes, além de Dionísio, quem atuou no início da pesquisa como intérprete e quem realizou todo o levantamento das genealogias das famílias do Manga, não trabalhei com informantes escolhidos de antemão. Durante o decorrer da pesquisa, várias pessoas foram se revelando especialistas em determinados assuntos: pajés, "sopradores", mulheres que dizem ter tido filhos com bichos, jovens engajados no CIMI, lideranças políticas e suas famílias. Procurei sempre contextualizar as informações obtidas em diversos momentos, levando em conta minha posição como ouvinte e meus interlocutores enquanto "sujeitos posicionados" (Rosaldo 1989). Cheguei a marcar algumas entrevistas, quando houve necessidade de trabalhar com dados de forma mais sistemática, principalmente para a elaboração dos quadros de genealogias das famílias, ou para conversar com os pajés sobre os conteúdos das fitas gravadas em sessões de cura ou nos Turés. Dois senhores, por sua extraordinária memória e boa vontade, acabaram desempenhando o trabalho de informantes: o Sr. Sabá e o Sr. Tangahá. A eles devo quase todas as informações obtidas sobre os antepassados das famílias.

Ao apresentar os dados sobre as famílias após cinco anos da realização das pesquisas de campo, tenho plena consciência de que algumas informações tornaram-se defasadas. Este é o caso principalmente do quadro das aldeias do Curipi (capítulo 3). Procurei corrigir os censos populacionais dos Capítulo 1 e 3 utilizando dados recentes obtidos junto à FUNAI em abril de 1998. De qualquer forma, considero que, como qualquer etnografia, baseio-me em dados datados, construindo um modelo que, não obstante, mantém sua validade explicativa em relação à situação atual.

Todavia, mantive contato indireto com as aldeias, principalmente como assessora

de projetos de saúde e educação. Colaborei com o CIMI na formulação de uma Proposta de Currículo Diferenciado para as escolas indígenas e na elaboração de subsídios para um curso de capacitação de professores índios, apresentando-lhes de forma acessível conceitos de antropologia para a discussão da "educação diferenciada" (Tassinari 1996b). Em abril de 1998, quando a tese já estava praticamente finalizada, tive a oportunidade de retornar à aldeia Manga para ministrar um curso de capacitação a professores não-índios.

Por incentivo de Lux Vidal, adotei a prática de enviar para alguns Karipuna os relatórios que eu redigi, aproveitando a viagem de colegas a campo. Cheguei a organizar uma versão do meu Relatório de Qualificação, ilustrada com fotografias, mapas e croquis das aldeias (Tassinari 1994), que parece ter sido apreciada. Evidentemente, nem todos se interessam por esse tipo de leitura, mas os textos motivaram algumas pessoas a refletir sobre a própria cultura, enquanto alguns professores encontraram neles subsídios para serem usados em sala de aula. Essa conduta tem promovido um diálogo interessante e aberto entre nós e alguns Karipuna, motivando-os inclusive a conhecer conceitos da antropologia. Percebo que, no nosso caso particular, tem ocorrido uma conjunção produtiva entre a abordagem que utilizo e o uso que faço de certos conceitos, como "cultura" e "tradição" e o interesse crescente de alguns Karipuna em refletir sobre seu modo de vida, sobre a história das famílias, sobre sua própria identidade.

Resumo dos Capítulos

Ao elaborar uma etnografia sobre as famílias Karipuna do Rio Curipi, procurei igualmente considerar o contexto mais amplo no qual estão inseridas, o que é abordado principalmente nos capítulos iniciais e finais da tese. O **primeiro capítulo** procura fornecer ao leitor dados mais gerais sobre a Região do Uaçá: ecologia, demografia e aspectos da história vivenciada pela população regional como um todo. O **segundo capítulo** aborda a história do etnônimo "Karipuna", considerando os desdobramentos do termo na região analisada anteriormente. Atribuído ao longo de séculos a populações diversas, o termo adquiriu conteúdos particulares que vieram a ser significativos num determinado momento para designar as famílias do Rio Curipi. Procuro entender os significados dessa identificação num contexto inter-étnico regional e também em relação a determinadas ações do Estado brasileiro a partir do presente século.

O **terceiro capítulo** apresenta propriamente as famílias do Rio Curipi, suas trajetórias e suas aldeias. A partir de um enfoque mais interno e localizado, obtido a partir de dados de genealogias e histórias de vida, analiso a forma de ocupação do espaço e o modo de organização social a ele relacionado. Apresento também a versão Karipuna do mito regional da Cobra-Grande, que apresenta um modo próprio das famílias refletirem e informarem sobre seu passado.

A partir do **quarto capítulo** inicio propriamente a análise sobre as festas realizadas pelas famílias Karipuna, apresentando os laços que estabeleceram no âmbito do Rio Curipi e considerando diversas ocasiões e diferentes esferas onde estes laços são articulados. Nesse capítulo abordo a organização das famílias para os trabalhos conjuntos, procurando com isso apresentar um modelo de reciprocidade que opera tanto na vida diária, quanto nos momentos de festa, analisados nos capítulos seguintes.

O **quinto capítulo** apresenta uma descrição da festa do Turé e uma introdução ao xamanismo Karipuna. Ressalto a articulação de um determinado grupo relacionado aos pajés, geralmente sua parentela, que se reúne para reiterar laços de troca estabelecidos com os *karuãnas*. Procuro também mostrar como se dá, na prática, a articulação desse universo xamânistico com o catolicismo que é abordado no próximo capítulo.

O **sexto capítulo** descreve a Festa do Divino e procura discutir aspectos do catolicismo Karipuna. Sendo considerada a Festa Grande das famílias do Curipi, esse momento é analisado como fundamental para a compreensão do processo de "construção cultural", considerando também as histórias das Festas de Santos Padroeiros das várias aldeias e sua relação com a figura de líderes políticos. Em todos esses momentos, novas redes de sociabilidade são articuladas para a retribuição conjunta aos santos católicos.

O **sétimo capítulo** encerra as descrições das festas dos Karipuna, considerando momentos de encontro que reúnem famílias de outras etnias e mesmo não-índias. Trata-se de reconsiderar o contexto mais amplo apresentado nos capítulos iniciais, mas agora dispondo de uma compreensão mais aprofundada sobre as famílias Karipuna, suas trajetórias, seus padrões de organização social e um modelo de reciprocidade que é inteligível também no âmbito regional. Com isso pretendo mostrar, enfim, que o processo de "construção cultural" vem ocorrendo no interior de esferas mais amplas de relacionamento.

Na **conclusão** busco retomar os argumentos fundamentais da tese a respeito do processo de "construção cultural", resumindo as contribuições de cada capítulo.

Sobre a **utilização de palavras em *patois***, segui a grafia encontrada em dois dicionários (Tobler 1987 e Montejo 1988), apresentando-as em itálico. Em geral, as letras têm sonoridade semelhante às da língua portuguesa. Exceção ao "h", lido com som do "r" na palavra "rato". O acento ocorre sempre na última sílaba.

Notas

[1] Sobre essa população, há também trabalhos médicos e linguísticos (Vieira Filho 1977, 1978, 1981, Boutle 1963, Monserrat 1980, Tobler 1976, 1979/80) apud CEDI 1983.

[2] Essa noção encontra eco em afirmações dos próprios povos indígenas do Uaçá, que consideram que os Karipuna "imitaram" aspectos de suas culturas.

[3] A esse respeito, ver a crítica de Viveiros de Castro (1996b) sobre o modelo geral de isolamento dos pequenos grupos autônomos e auto-contidos, igualitários e tecnologicamente rudimentares, comum à etnologia amazônica e a crítica de Oliveira Filho (1997) ao "vício do presentismo" como obstáculo ao estudo dos "povos misturados". Sobre as migrações e intercâmbios entre povos indígenas na região específica das Guianas, ver Hurault (1972), Gallois (1986), Dreyfus (1993), Farage (1991).

[4] O tema tem causado polêmicas nos Estados Unidos, referentes à autoridade do antropólogo na definição de tradições como "inventadas", à sua própria atividade como "inventor de tradições" de outros povos e no que diz respeito aos impasses políticos e éticos relacionados a essa abordagem e à legislação para povos indígenas. Sobre o assunto ver Briggs (1996), Jackson (1989).

[5] Sobre a produção acadêmica a respeito dos índios do Nordeste, ver Sampaio 1997.

[6] Outro caso relativo à situação de fronteiras nacionais é analisado por Faulhaber (1997) no médio Solimões, considerando que o reconhecimento daquele território como "brasileiro" dependeu da caracterização da parte do SPI de populações de etnias diversas enquanto "Miranhas".

[7] Como procuro mostrar no capítulo 2, obviamente a relação com o Estado e o órgão tutor foram significativas para a elaboração de uma identidade "indígena", mas à diferença de que no Uaçá não foram exigidos "sinais diacríticos" para o reconhecimento dessa identidade, como ocorreu no Nordeste em relação à obrigatoriedade de realização do Toré (Brasileiro 1996, Grünewald 1997).

[8] Este esforço dos "experts" lembra o argumento que é desenvolvido por Traube (1986). Sua preocupação em apreender a "totalidade" da cosmologia de uma cultura certamente influiu para que procurasse a dedo entre as comunidades de Timor Leste aquele grupo social que correspondesse aos seus estereótipos de "tradicional": "*Mambai life seemed exotic, mysterious, other, and above all, full and intact*". (pg.XI) Apesar disso, Traube mostra-se consciente (seguindo Bourdieu) de que o pesquisador é quem preocupa-se em construir um sistema coerente e totalizado, principalmente na medida em que não precisa torná-lo operativo. Assim também os informantes costumam construir modelos mais sistematizados no confronto com o pesquisador, tidos erroneamente como "sistemas nativos". Portanto, encontramos também aqui a noção de que certos esquemas culturais são mais ou menos elaborados por certos "experts", a partir de um esforço de comunicação, no caso, com a própria antropóloga. No caso Mambai, os informantes eram justamente indivíduos tidos como possuidores de um "tesouro de palavras no estômago", o que, segundo os Mambai, os permitiria compreender a plenitude cosmológica da qual cada prática ritual e social é expressão parcial.

[9] É ilustrativa a comparação que Kelly e Kaplan fazem das análises sobre rituais de povos nativos em situação colonial, comparando a noção de "cargo cult" com as abordagens atuais. Os "cargo cults" eram entendidos como esforços malfadados em dominar as mudanças históricas, expressando a falta de entendimento histórico de culturas estáticas incapazes de dar respostas à dinâmica do colonialismo. Os autores mostram que essa compreensão dos "cargo cults" enquanto respostas a-históricas de certas sociedades que falham em entender a mudança, atualmente dá lugar a teorias do ritual que o entendem como parte da produção da história de cada cultura.

[10] Magnani chamou-me a atenção para a semelhança dessa perspectiva com abordagens sobre festas em contexto urbano. Vale mencionar seu próprio trabalho (Magnani 1984) que parte da descrição de formas de lazer na periferia paulistana para chegar à noção de "pedaço", definido a partir de uma rede de sociabilidade à qual os habitantes da localidade se identificam. Amaral (1991), analisa a festa do candomblé como definidora de um estilo de vida por parte do "povo de santo"e, portanto, como reveladora dos contornos desse grupo.

[11] Isto lembra a idéia de "poder dos fracos" de Turner (1974), que observa que grupos liminares, marginais ou subjugados (representantes da idéia de "communitas") são considerados pelos grupos dominantes como portadores de capacidades mágico-religiosas, baseadas principalmente em conhecimentos rituais. Taussig (1993), com outra perspectiva, faz uma análise impressionante sobre o ideário da colonização mostrando como as imagens de selvageria e violência se associam àquelas de perigo, força e magia da população subjugada, à qual se atribui poderes sobrenaturais decorrentes das práticas rituais. Estes exemplos reforçam o argumento que coloca os rituais como elementos centrais na atribuição de alteridade/identidade entre grupos distintos e em situação assimétrica.

[12] Aqui retomo algumas reflexões que foram desenvolvidas em artigo sobre o tema (Tassinari 1995).

[13] Interessante estabelecer uma comparação com a religiosidade das famílias Galibi do Oiapoque, conforme pesquisa de Vidal (1995). A partir da exegese do chefe da aldeia, Vidal encontrou uma cosmologia que integra numa explicação única as figuras do catolicismo e os seres sobrenaturais da tradição Galibi. O Deus cristão, figura sempre presente, substitui o demiurgo criador Galibi, e interaje com outros seres sobrenaturais ou ancestrais míticos, como o "invisível" (unebun).

[14] Apesar de não ter condições de desenvolver análises comparativas sobre outro tema, gostaria de mencionar a bibliografia relativamente recente que analisa a relação entre religiões indígenas e cristianismo, considerando as elaborações e reflexões indígenas realizadas para conferir sentido à tradição cristã a partir de suas próprias cosmologias (Wright s/d). Esses trabalhos têm demonstrado como aspectos do cristianismo passaram a fazer parte das tradições de certos povos (Warren 1978, Vidal 1995), bem como a forma como grupos indígenas conferiram contornos diferenciados a imagens ou festas cristãs (Toren 1988, Molinié 1997). A situação dos povos do Uaçá é extremamente rica para o desenvolvimento de estudos sobre o tema, tendo em vista a presença do catolicismo e do pentecostalismo, o qual vem sendo estudado por Artionka Capiberibe entre os Palikur.

[15] Conforme observou Lux Vidal em comunicação pessoal.

[16] Os resultados dessa pesquisa em fontes estão organizados nos capítulos 1 e 2 da tese, enquanto os dados sobre genealogias e histórias de vida estão organizados no capítulo 3.

A Região do Uaçá

Capítulo 1

"*Não existimos nem em horizontes fechados nem num único horizonte.*"
(Ricoeur 1977:115).

Foto da página anterior: Monte Cajari e aldeia Santa Isabel, 1992.

Toda a região do baixo Rio Oiapoque, incluindo a bacia do Rio Uaçá com seus afluentes, consiste numa área de fronteiras, em vários sentidos. Fronteiras entre águas fluviais e marítimas, litoral e área interiorana, vegetação pantanosa e de floresta, o calor equatorial e a brisa das monções oceânicas, fronteiras entre nações. As populações do Uaçá que convivem nessa região também criam, contornam e recriam fronteiras específicas, diferenciando-se enquanto etnias, identificando-se enquanto "povos indígenas do Oiapoque".

Esta tese apresenta uma etnografia de uma das populações do Uaçá: o grupo que se auto-denomina Karipuna, procurando demonstrar, através da análise de suas festas, a maneira como constróem e delimitam, ainda que de forma maleável e contrastiva, suas próprias fronteiras sociais e étnicas, e como vêm elaborando suas próprias tradições no interior deste contexto mais amplo (Barth,1969,1987). Neste capítulo, dedico-me à caracterização deste contexto, descrevendo de maneira breve o ambiente ecológico, político e social onde este grupo está inserido. A intenção desta introdução mais geral sobre a região não vai além de uma tentativa de situar o leitor, a partir de um ponto de vista mais amplo e externo, colaborando para a sua compreensão a respeito deste universo abrangente, complexo e heterogêneo onde os Karipuna se definem e se constituem enquanto grupo específico.

1. Configuração ecológica

A região do Uaçá caracteriza-se, em termos ecológicos, pela mobilidade de um terreno onde o mar e os rios disputam espaço. Os fenômenos de erosão e sedimentação, bem como a pororoca, dão dinamismo à hidrografia da região, de maneira que antigos rios hoje constituem pequenos igarapés, assim como "furos" e passagens de outrora já não são mais navegáveis. Em viagem pela região, Rondon descreve este dinamismo em termos da própria formação geológica do terreno:

> "A região compreendida entre o rio Araguari e o Oiapoc-u é constituída de grandes savanas salpicadas de elevações enflorestadas, de grande número de lagos, outrora ligados ao Oceano, presentemente em franco desligamento deste. A um espírito observador não passará despercebida a profunda convulsão geológica operada nessa região, talvez determinada pelo mesmo abalo geológico que deu lugar à formação das Antilhas. Parece ter havido escavações nos terrenos recentes e erupção dos antigos, dando lugar aos montes espalhados nas savanas. Mais característico é o contraste de terras preterciárias no meio dos pantanaes quaternários na bacia do Uaçá, das quais o monte Pipoca (sic) se destaca pela sua extensão, fertilidade do seu solo e abundância de madeira de lei" (Inspecção de Fronteiras-2 1927).

O rio Uaçá corre praticamente no sentido do Sul ao Norte, e desemboca no oceano Atlântico formando um delta com o rio Oiapoque. Tem como afluentes principais, ambos em sua margem esquerda, o Curipi, que desemboca numa região denominada Encruzo, e o Urukauá, mais a leste. A bacia do Uaçá fica entre os rios Oiapoque e Cassiporé, os quais correm no mesmo sentido do primeiro. Por furos, durante a época das chuvas, é possível atingir o Oiapoque a partir do médio Curipi, passando pelo Lago Lençol e seguindo a partir daí pelo igarapé Taparabô, chegando no Rio Oiapoque. Do alto e médio Uaçá também é possível atingir o rio Cassiporé através de furos e igarapés.

As águas salgadas do oceano chegam a atingir a confluência do Uaçá com o Curipi, até um pouco acima do Encruzo. Em razão disso, os pescados variam muito na extensão dos rios, de acordo com a salinidade da água. A pesca é abundante nos rios da bacia do Uaçá, principalmente na época seca. Encontra-se trairões, piramutabas, jejus, piranhas, aruanãs, acarás, tucunarés e pirarucus e, no baixo Curipi e Uaçá, assim como no baixo Oiapoque, pesca-se também peixes de água salgada. Algumas espécies do mar são buscadas no oceano, como os apreciadíssimos carangueijos. A pesca de jacarés e tracajás é constante em toda a extensão desses rios.

A vegetação também varia ao longo dos rios, de acordo com a presença de várzeas ou terras firmes. Nos baixos cursos há uma vegetação pantanosa, formada por mangues e florestas de várzea. Mais acima, surgem as grandes extensões de campos alagados, entremeados por pequenas elevações cobertas por floresta de terra firme, os tesos onde são construídas as aldeias ou abertas as roças. Essa paisagem é ali conhecida por

"savana", e povoada por garças, jaburus, maguaris, marrecos, patos selvagens e socós. Os tesos maiores também são percorridos em busca de caça: veados, antas, pacas, cotias, guaribas, macacos, caititus, quatis. Mais ao sul, próximo às cabeceiras dos rios, e até o médio Curipi, os campos pantanosos dão lugar a uma vegetação de terra firme, compondo florestas muito usadas para a caça ou extração de madeira (destinada principalmente à construção das casas e à produção de remos e canoas). É nesta região de terra firme que foi construída na década de 70 a rodovia BR-156 que liga a cidade de Oiapoque à Macapá e que está em vias de receber asfaltamento.

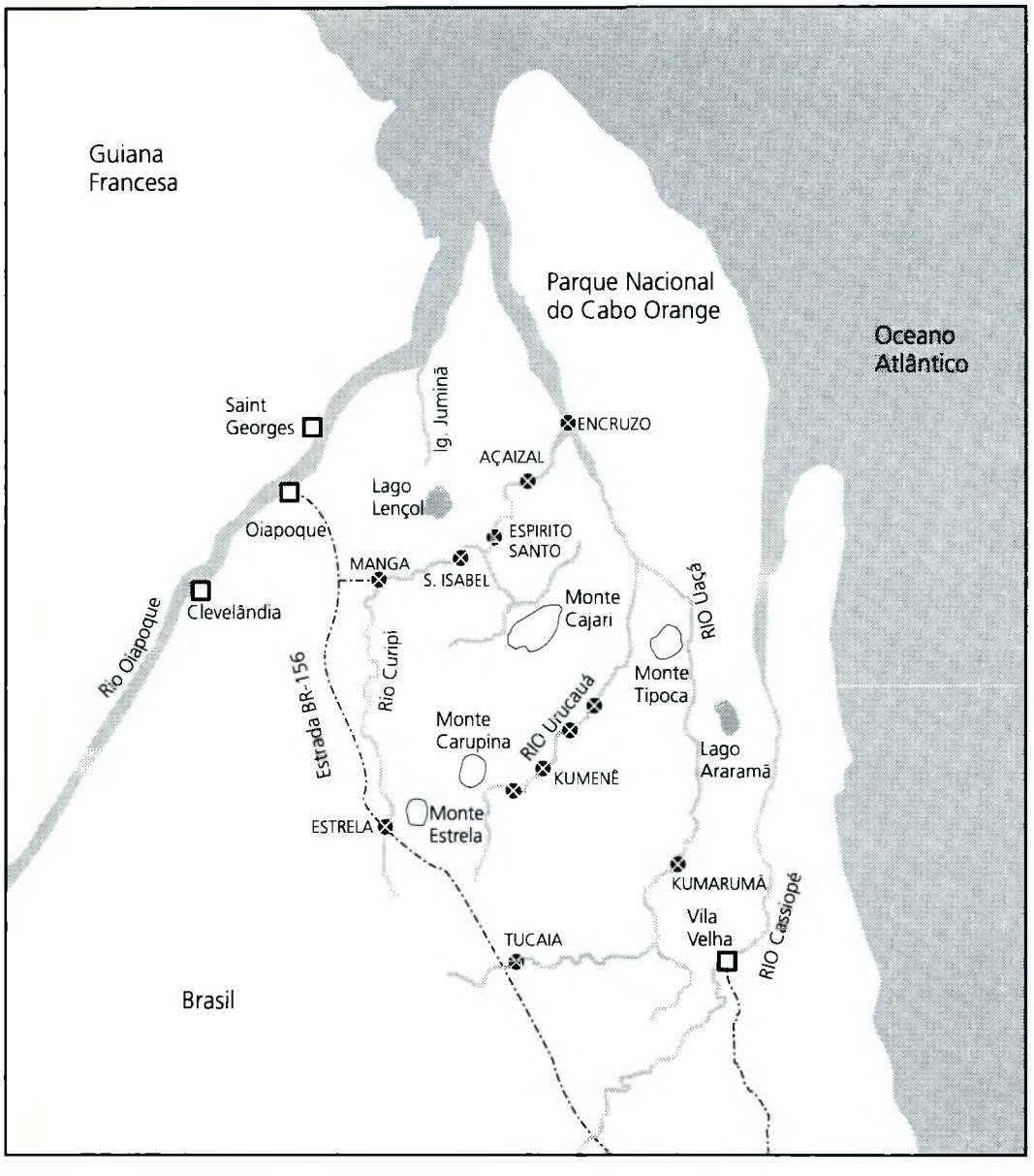
Em meio aos campos pantanosos, algumas elevações se destacam, visíveis por quase todos os pontos da região. Entre o Curipi e o Urukauá, a montanha Cajari, com seus 325m de altitude, aparece enorme e imponente. Entre o Urukauá e o Uaçá destaca-se a Tipoca. Ambas são consideradas morada da Cobra-Grande, e relacionadas com mitos dos Galibi Marwono e Palikur (Tipoca) e Karipuna (Cajari). As duas também fazem parte da mitologia Palikur, bem como a montanha Karupina, a qual traz as marcas do mito do Dilúvio deste povo, localizada a sudeste do Cajari, também com 325m de altitude, mas inteiramente rochosa e em formato piramidal.

As marcas das histórias destes grupos também se referem a acidentes do terreno, como igarapés, grutas, lagoas. É o caso do igarapé Tapamorú, que parece ter sido outrora um rio das proporções do Uaçá, mas que hoje não encontra passagem a não ser pela lagoa da Tipoca. O estreitamento e fechamento deste rio é narrado como obra de um pajé que foi preso pelos franceses na época do Contestado Franco-Brasileiro e, conseguindo refugiar-se rio acima, fechou sua passagem para não ser encontrado (Vidal 1997). Assim, o dinamismo das águas que fazem de rios igarapés, que extrondam no fenômeno da pororoca, que extrapolam seus leitos, que formam lagoas no topo das montanhas, são considerados sinais das atividades dos pajés ou dos seres sobrenaturais que habitam a região, e constituem as marcas de uma "tradição ampla" destes povos: cobras-grandes, bichos do fundo, *karuãna*, "donos" ou "mestres" dos igarapés.

Assim como as águas, a paisagem dos campos também se altera continuamente, conforme as estações seca e chuvosa. Em novembro começam as primeiras chuvas, e os rios invadem o campo, dando-lhe feições de uma grande lagoa, entremeada por tesos onde ficam as aldeias e roças, até o mês de janeiro. Com uma estiagem breve, em março, uma campina cresce na região alagada, conferindo-lhe ares de terra firme. Em meio a esta campina as famílias abrem caminhos para a passagem das canoas até o leito dos rios. No terreno alagado os peixes se espalham e a pesca se torna mais difícil. É a época de buscar tracajás nesses campos. As chuvas se extendem aproximadamente até maio.

Com o fim das chuvas, os campos começam a secar e tornam-se enormes lamaçais, transitáveis apenas por canoas empurradas por varas. É a época de buscar tamuatás e jejus na lama, e a pesca com lança torna-se mais comum que com anzol, principalmente nos poços que se formam no campo, onde os peixes se concentram. As águas dos rios restringem-se ao seu leito já nos meses de agosto e setembro, e ficam bastante baixas durante

A Região do Uaçá



o auge da seca, em outubro e até novembro. Nessa época, não é exagero dizer que os peixes "pulam para dentro das canoas". A campina que se formou nos alagados seca com o sol ou é queimada nas proximidades das roças e aldeias para facilitar o trânsito das canoas e a pesca de tracajás que se dará na próxima cheia. Durante a época seca, as aldeias ficam a uma certa distância do leito dos rios, e essa extensão encharcada passa a ser percorrida a pé sobre caminhos feitos de troncos de buriti. Há um certo período de transição, de aproximadamente um mês, no qual o campo não está suficientemente alagado para que as canoas possam deslizar, nem seco o bastante para ser percorrido à pé.

No período de estiagem as famílias trabalham na abertura das novas roças. Os homens fazem seus mutirões de roçado e derrubada de agosto a setembro e esperam o sol mais forte para proceder à encoivara do terreno. Nessa ocasião, entram no cardápio a carne e os ovos de camaleoas encontradas na mata queimada. Até outrubro e novembro, quando caem as primeiras chuvas, as roças já estão prontas para o plantio, realizado em grandes e animados mutirões.

Apesar do sol forte, e mesmo na época seca, o calor do Amapá é mais ameno que o tradicional clima equatorial, em virtude da brisa "terral" que sopra do Atlântico em direção à Cordilheira Andina. Dentre os autores da terra (Gonçalves 1932), há quem chame o Amapá de "mediterrâneo brasileiro" em virtude dessas monções, como a maravilhosa brisa que sopra no terraço da grande casa de D.Delfina na aldeia Santa Isabel.

Mais adiante apresento com maior detalhe a variação das atividades das famílias Karipuna segundo as estações seca e chuvosa, assim como as especificidades ecológicas de suas aldeias, conforme a localização no alto ou baixo curso do Curipi, ou ainda quanto à proximidade de extensões de terra firme. A respeito da região mais ampla, vale ainda lembrar que não somente as atividades de caça, pesca e agricultura, mas também todo o comércio com as cidades vizinhas está sujeito às variações provocadas pelas estações. As chuvas dificultam o transporte de produtos até Oiapoque através da estrada, tornando toda a região mais isolada.

2. População: aldeias indígenas e cidades vizinhas

As populações indígenas da região residem em várias aldeias localizadas nas margens dos rios Uaçá, Urukauá, Curipi e Oiapoque, e em igarapés afluentes, como o Juminã[1]. O tamanho e a composição dessas aldeias varia enormemente, da grande Vila de Kumarumã com mais de 1500 habitantes, aos pequenos núcleos residenciais formados por uma única família extensa, dispersos ao longo do Curipi. Nos limites desta apresentação sobre a região, exponho somente dados mais gerais sobre essas populações.

A população Galibi Marwono é de 1628 indivíduos, com sua quase totalidade concentrada na aldeia de Kumarumã, no médio curso do Uaçá, onde há um Posto Indígena da FUNAI, escola, enfermaria, casa de festa, capela e pista de pouso. Algumas poucas famílias residem em Tukai, uma pequena aldeia constituída nas proximidades das cabeceiras do Uaçá, junto ao Km 92 da estrada BR-156, onde funciona um Posto de Vigilância da FUNAI e uma escola. Outra aldeia Galibi Marwono, Uahá ou Laranjal localiza-se no igarapé Juminã que desemboca no Rio Oiapoque.

A população Palikur residente no Brasil, com um total de 749 pessoas, localiza-se inteiramente no médio curso do Rio Urukauá. Dentre os grupos do Uaçá, os Palikur mantém um relacionamento mais constante com os parentes residentes em aldeias na Guiana Francesa. A principal aldeia é Kumenê, antiga aldeia Bom Salvador, que concentra os Palikur que se converteram ao Petencostalismo a partir da década de 60, seguindo o líder Paulo Orlando. Ali funciona um Posto Indígena da FUNAI, enfermaria, escola, uma casa de reuniões, uma Assembléia de Deus e pista de pouso. Outras famílias que não seguiram a conversão de Paulo Orlando, constituem aldeias menores ao longo do Urukauá: Puwuaytyeket, Kamuywá, Tawary (que conta com uma escola), Mangue, Vitória, Urubu, Amomi. A aldeia Flecha abriga famílias migradas do Rio Uaçá e outras localidades e que aparecem nos censos como Palikur. Ali funciona uma escola.

A população Karipuna que soma 1663 pessoas concentra-se, em sua grande parte, às margens do Rio Curipi, principalmente no seu baixo e médio curso. Logo no Encruzo funciona um Posto de Vigilância da FUNAI, subindo o rio há Açaizal, Espírito Santo, Santa Izabel e Manga, a aldeia mais populosa, onde também funciona um Posto Indígena da FUNAI. Todas essas aldeias possuem capela, casa da festa, escola, enfermaria e campo de futebol. Santa Izabel conta com sistema de água encanada desde 1996. Além das quatro aldeias maiores, há várias localidades residenciais espalhadas ao longo do Curipi como é o caso de Zacarias, Inglês, Mahipá, Txipidon, Paxiubal, Bastião, Campinho, Kutiti, Tauahu, Xato, Bovis, Taminã, Japim. Isso significa que a população Karipuna encontra-se bastante dispersa às margens do Rio Curipi, embora cada pequena localidade reconheça sua conexão com uma das quatro aldeias maiores. Além das aldeias no Curipi, alguns núcleos vêm se formando ao longo da estrada BR-156, com o incentivo da FUNAI para facilitar a tarefa de fiscalização da área. No Km40, próximo ao igarapé Palha, formou-se a aldeia Piquiá, a aldeia Curipi no Km 50, e a aldeia Estrela no Km70, onde a estrada atravessa o Rio Curipi e onde funciona um Posto de Vigilância da FUNAI e enfermaria. Todas as aldeias da estrada dispõem de escola. Há ainda uma aldeia Karipuna localizada no Rio Oiapoque: Ariramba e outra situada no igarapé Juminã: Kunanã, ambas com escola.

Além destes três grupos, há também na região uma aldeia Galibi (Kaliña), constituída por famílias imigradas da Guiana Francesa que se instalaram no Rio Oiapoque, próximos ao igarapé do Morcego, em agosto de 1950. Este grupo Galibi veio da aldeia Kuaxi, na foz do Rio Mana, e não tem parentesco com o grupo que se identifica como Galibi-

Marwono. A aldeia São José dos Galibi, ou simplesmente Galibi do Oiapoque, com 28 habitantes, conta com um Posto Indígena da FUNAI, escola, enfermaria e capela.

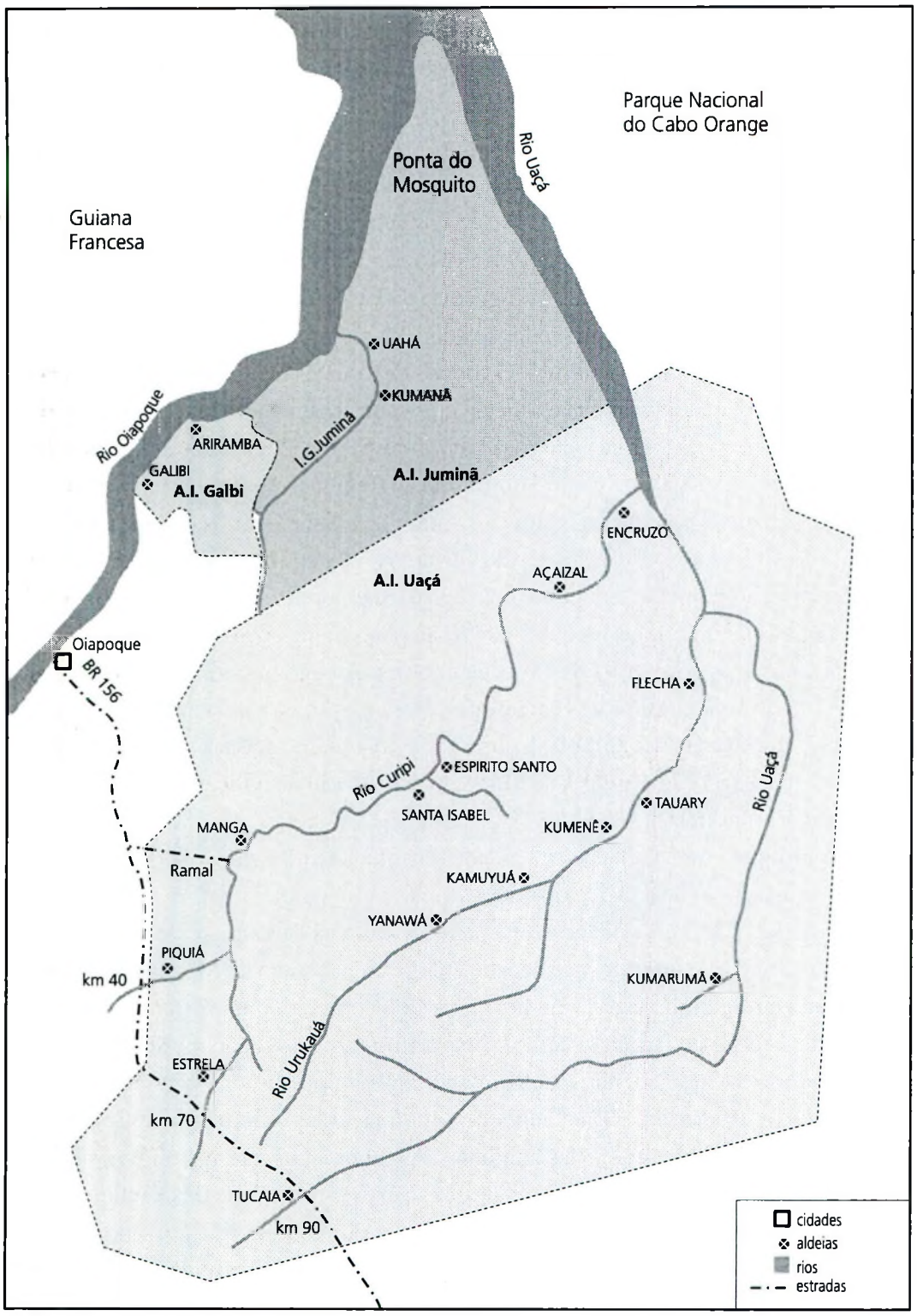
Atualmente, e desde outubro de 1992, todas estas aldeias encontram-se em território demarcado e homologado por Decreto Presidencial em três Áreas Indígenas contíguas: a Área Indígena do Uaçá, abrangendo também os Rios Urukauá e Curipi, com superfície de 470.164,0636 hectares e perímetro de 278.139,44 metros. A Área Indígena Juminã, com 41.601,2713 hectares de superfície, e perímetro de 111.414 metros, abrange as duas aldeias do igarapé Juminã. E a Área Indígena Galibi, que já se encontrava demarcada e homologada desde novembro de 1982, abriga as aldeias Galibi do Oiapoque e Ariramba, numa superfície de 6.689,1928 hectares e 37.347 m de perímetro.

Os Postos Indígenas e Postos de Vigilância da FUNAI dispõem de uma pequena infra-estrutura que conta com uma sede, aparelho de radiofonia e ao menos um funcionário contratado como Chefe de Posto. Os postos das aldeias maiores, como o Manga e Kumarumã, também têm voadeira e funcionários contratados como braçais ou motoristas. Atualmente, todos estes funcionários são provenientes das aldeias do Uaçá, bem como alguns daqueles que trabalham para a Administração Regional da FUNAI em Oiapoque.

As enfermarias e escolas das aldeias contam com funcionários contratados pela Prefeitura do Município, pela FUNAI, pelo Governo do Estado ou pelo CIMI: enfermeiros, professores, merendeiras e diretores de escola. Atualmente, e cada vez mais, uma boa parte dos cargos de enfermeiros e professores são preenchidos pelos próprios índios do Uaçá. As enfermarias possuem sede e voadeira, e as escolas geralmente contam com uma ou duas salas de aula e residência para professores (com exceção da grande escola de Kumarumã, com 11 salas de aula). A maioria das escolas cobre apenas até a quarta série do primário, com exceção daquelas do Manga e de Kumarumã, onde eventualmente há cursos de Supletivo até a 8ª série.

O transporte entre as aldeias e as cidades vizinhas, como vimos, pode variar muito de acordo com a época do ano. De qualquer forma, as aldeias maiores possuem "linhas" regulares de transporte até a cidade de Oiapoque. Da aldeia de Kumarumâ, o transporte até Oiapoque tem que ser feito pelo oceano, margeando a Ponta do Mosquito. A aldeia possui uma grande embarcação que faz linha todo começo do mês, transportando o pessoal para a venda de farinha, a compra de mantimentos e o recebimento de salários e aposentadorias. A aldeia Palikur de Kumenê também possui uma grande embarcação que faz o transporte até o Rio Oiapoque "por fora", mas os Palikur geralmente fazem esse trajeto em barcos e canoas familiares. As canoas, por serem menores, podem transitar através de furos e igarapés, e seu destino não é tanto a cidade de Oiapoque, mas principalmente cidades e aldeias da Guiana Francesa. A aldeia Karipuna de Açaizal também possui uma embarcação comunitária, de proporções bem menores, que vai até a cidade de Oiapoque mensalmente, também pelo lado do Oceano. As outras aldeias

Áreas Indígenas



do Curipi preferem fazer o transporte "por dentro", com viagem de barco até a aldeia Manga e de caminhão até a cidade de Oiapoque. Em 93, a comunidade do Manga possuia um caminhão doado pelo CIMI que fazia linha até Oiapoque duas vezes por semana, através de um ramal de terra que liga a aldeia à BR-156. As aldeias construídas ao longo da estrada, por sua vez, não possuindo carro próprio, dependiam de um acordo com a FUNAI para um transporte mensal até a cidade de Oiapoque. Atualmente há linhas de ônibus que percorrem constantemente essa estrada. A APIO possui uma kombi que também realiza transporte entre as aldeias da BR-156.

Chegada dos produtos provenientes das aldeias do Rio Curipi na cidade de Oiapoque, 1993.

Todos os meios de transporte que pertencem às comunidades das aldeias também podem servir às famílias mediante um pagamento de "frete" controlado pelos caciques. Estas viagens ficam bem mais caras do que o preço das passagens pagas pelas famílias nos dias de "linha". Mesmo assim, os fretes são muito comuns nas aldeias Galibi Marwono e Karipuna nas semanas que antecedem as festas de santos, para a venda de farinha, a compra de mantimentos, e o próprio transporte dos participantes. A existência de um trânsito regular que liga as aldeias às cidades não implica numa dependência das famílias aos meios de transporte das comunidades. Há a possibilidade do transporte fluvial ou através dos campos alagados, e as famílias usam os veículos coletivos ou as embarcações próprias conforme acham mais conveniente, de acordo com suas necessidades e com a época do ano.

É preciso considerar que toda essa infra-estrutura nas áreas de educação, saúde e transporte, tem seu funcionamento alterado de acordo com uma outra sazonalidade: o calendário político da região. O que ocorre é que nem sempre as escolas funcionam,

muitas vezes as enfermarias não dispõem de medicamentos, e ocasionalmente os meios de tranporte encontram-se quebrados e sem condições de reparo imediato. Assim também a infra-estrutura da FUNAI oscila de acordo com o jogo político nacional mais amplo. Por isso, as famílias do Uaçá nunca contam totalmente com a infra-estrutura oferecida pelos órgãos públicos. Há épocas em que desenvolvem projetos diversos nas aldeias, e períodos em que mal podem reparar um aparelho de radiofonia quebrado.

Um exemplo disto ocorreu no período desta pesquisa: iniciada em meados de 1990, encontramos uma FUNAI que mantinha projetos nas aldeias com verbas do Projeto Calha Norte. Mal ou bem, naquela época as enfermarias das aldeias conseguiam oferecer um atendimento básico à população, não faltando remédio ao menos para os problemas mais comuns, como a malária. Quando, em 1991, Decretos Presidenciais passaram responsabilidades da FUNAI para os Ministérios correspondentes, houve uma queda brusca nos atendimentos. As enfermarias ficaram vazias e as famílias tiveram que se organizar para comprar remédios diretamente nas farmácias de Oiapoque. Quando estive na área em meados de 1993, algumas aldeias já haviam plantado roças coletivas destinadas exclusivamente para a compra de remédios. No entanto, nem tudo é possível contornar com a organização das famílias, como no caso de campanhas de vacinação. Com o descaso governamental, as aldeias passavam por uma epidemia de coqueluche que fez entre as crianças algumas vítimas fatais.

A fundação da APIO - Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque, em 199s2, tornou os grupos menos vulneráveis a essas oscilações decorrentes do jogo político regional e nacional. A Associação tem trabalhado diretamente na realização de projetos e convênios para suprir uma série de carências. Além disso, o Governador eleito em 1993, João Alberto Capiberibe, com uma política de apoio à autonomia dos povos indígenas, tem incentivado esse tipo de iniciativa, sendo a maioria dos convênios realizados justamente com o Estado. Em 1995, os povos do Oiapoque conseguiram eleger Prefeito seu candidato, o Galibi-Marwono João Neves, evidenciando a capacidade de gerenciamento e organização desses povos. Infelizmente, os convênios entre a APIO e o Governo vêm sendo questionados pela oposição, que conseguiu substituir o Administrador da FUNAI de Oiapoque. Quando estive em campo em abril de 1998, a FUNAI havia sido invadida pelos índios em protesto a essa substituição realizada sem consulta às comunidades.

Como agricultores, os povos indígenas do Oiapoque têm uma importante participação na economia das cidades vizinhas, suprindo quase que totalmente o fornecimento local de produtos derivados de mandioca (farinha, goma de tapioca, farinha de tapioca, tucupi) e de frutas (banana, cítricos em geral, cupuaçu, abacaxi)[2]. A aldeia Galibi Marwono de Kumarumã possui também uma intensa produção de canoas e remos[3]. Ressalta-se que os povos do Uaçá, atualmente, têm uma produção para a venda baseada principalmente na agricultura. Há um acordo interno firmado entre os grupos Karipuna, Galibi Marwono e Palikur que há aproximadamente 20 anos proíbe a ven-

da de produtos de caça, pesca e coleta, com a preocupação de evitar que estas atividades se tornem predatórias e venham prejudicar o ecossistema da região. No entanto, a busca de alternativas econômicas além da agricultura, comercialização de artefatos e realização de serviços temporários remunerados, ainda é uma preocupação destas populações.

Mesa da Assembléia de 1993, na aldeia de Kumenê. Ao centro, o atual prefeito da cidade de Oiapoque, João Neves.

O contato com as cidades vizinhas varia muito de acordo com os grupos e a localização das aldeias. A cidade de Oiapoque é a sede do Município que abrange as Áreas Indígenas e também as outras vilas e localidades não-indígenas mencionadas. É procurada pelas famílias do Uaçá não só pelo comércio, mas também por contar com uma Administração Regional da FUNAI. Além disto, nos últimos 20 anos, as lideranças indígenas vêm participando cada vez mais da vida política da cidade. A Câmara dos Vereadores de Oiapoque tem o nome de Manoel Primo dos Santos, homenageando o primeiro índio vereador da região, o líder Karipuna conhecido como Côco. Filhos deste líder foram eleitos vereadores em ocasiões subsequentes, bem como outras lideranças Galibi-Marwono. Alguns líderes índios já haviam disputado a Vice-Prefeitura em chapas que se opuseram aos grupos locais dominantes, antes da vitória de João Neves nas últimas eleições.

No que tange às relações econômicas, o comércio é realizado principalmente nas cidades de Oiapoque e Saint Georges. As famílias do Uaçá costumam levar sua produção para Oiapoque nos dias de "linha" do caminhão ou dos barcos, e procuram vendê-la rapidamente, a tempo de fazer suas compras e retornar para a aldeia com o transporte da comunidade. A falta de tempo obriga os índios a aceitarem os baixos preços dos comerciantes de Oiapoque, os quais costumam arrematar toda a produção e vendê-la em seguida em seus mercados com uma margem de lucro altíssima.

A cidade de Saint Georges da Guiana Francesa fica à 15 minutos de voadeira de Oiapoque e sempre foi uma boa alternativa para a venda direta dos produtos das aldeias, pela proximidade e porque o pagamento em francos permite uma compra maior de despesas. Os produtos indígenas chegam à Guiana Francesa através desta cidade, sendo de lá transportados para outras localidades, inclusive para Caiena, a capital. No entanto, desde 1991, para evitar problemas alfandegários, a prefeitura de Saint Georges entrou em acordo com as populações indígenas brasileiras, permitindo a venda apenas para consumidores diretos. Desde então, o comércio nesta cidade não tem sido tão atraente, a menos que o produtor tenha onde se abrigar até encerrar a venda, ou em casos de encomendas. As populações localizadas no Rio Oiapoque, por sua vez, não sofrem tanto com este problema, já que os compradores muitas vezes buscam farinha e outros produtos diretamente nas aldeias. Mesmo os Palikur, ainda que mais isolados no centro da Área do Uaçá, recebem familiares "do lado francês" para a compra de produtos, ou já fabricam a farinha sob encomenda destes parentes.

Além do comércio, a cidade de Oiapoque também oferece às populações do Uaçá tratamento médico-hospitalar. A FUNAI conta com uma Casa do Índio, para onde as enfermarias das aldeias enviam os casos que não podem tratar. O Hospital da Base Militar de Clevelândia do Norte, que fica a 20 minutos de Oiapoque por terra, tem boa cooperação com a FUNAI, recebendo pacientes índios, oferecendo tratamento odontológico e trocando remédios. Quando estive na área em 1993, o Posto de Saúde de Oiapoque foi acusado de negar atendimento à população indígena, quadro que mudou recentemente. Conforme a gravidade das doenças, a FUNAI ainda faz remoções para Macapá ou Belém. Algumas famílias do Uaçá que têm parentes residindo na Guiana Francesa, eventualmente conseguem tratamento médico "do lado francês".

As cidades de Oiapoque e Saint Georges, assim como Caiena, também são procuradas pela população indígena do Uaçá em busca de empregos temporários. Empregam-se em serviços de obras públicas, garimpagem, serviços domésticos, restaurantes. A evasão das aldeias, principalmente quando direcionada para a Guiana Francesa, tem sido muito combatida pelas atuais lideranças do Uaçá, conscientes dos esquemas de exploração aos quais os índios ficam submetidos. Ainda mais porque, em território guianense, os índios somam-se à massa de brasileiros que executam trabalhos não-registrados e que vêm sofrendo todo tipo de preconceito. Nos últimos anos, com o aumento da fiscalização por parte da Guiana Francesa, vêm ocorrendo deportações de imigrantes clandestinos, muitas vezes enviados para cidades mais distantes da fronteira, como Belém ou Manaus. Porém, a partir de uma análise rápida, a saída temporária das aldeias parece funcionar como um mecanismo de equilíbrio de tensões internas às aldeias. De fato, ao menos na área Karipuna, os conflitos internos parecem ter se acentuado nestes anos em que a migração foi mais reprimida na Guiana.

As aldeias do Uaçá também mantém relacionamento com vilas e povoados menores, quase todos situados ao longo do Rio Oiapoque, com exceção da população de

Vila Velha, no Rio Cassiporé, que mantém pequenas trocas com a aldeia de Kumarumã. As aldeias localizadas no Rio Oiapoque ou nas proximidades, principalmente Ariramba e Juminã, costumam frequentar as festas de Vila Nova do Taparabô, de Oiapoque e Saint Georges. Na base militar de Clevelândia do Norte residem algumas mulheres Karipuna casadas com militares. Em relação ao lado francês, há duas aldeias Palikur que mantém constantes contatos com os grupos do Uaçá: Village Esperance, praticamente um bairro Palikur em Saint Georges, mantém relações comerciais e trocas matrimonias com os Palikur do Urukauá, e a aldeia Palikur Pativiê (Trois Palétuviers) mantém alianças entre a vila de Uahá, no igarapé Juminã. Ainda na Guiana Francesa, um pouco abaixo de Saint Georges, há uma aldeia Saramaká de nome Tampak, cuja população mantém bom relacionamento com os índios do Uaçá, inclusive com uniões com mulheres Karipuna[4].

Além deste contato entre populações realizado através dos rios, a estrada BR-156 vem sofrendo uma crescente ocupação nesta década. Este tipo de povoamento é visto com preocupação pelas lideranças do Uaçá, pois os novos colonos da estrada têm desrespeitado as fronteiras da Área Indígena, invadindo-o para caça, pesca e extração de madeira. Ao que tudo indica, um novo tipo de relacionamento tende a crescer entre esta população recém-chegada e os índios. Diferente da cooperação (ainda que desigual) que paulatinamente foi se estabelecendo entre as aldeias e as cidades vizinhas, os novos colonos e o constante fluxo de imigrantes que chegam a Oiapoque desconhecem as regras de sociabilidade da região, o que dificilmente aponta para uma convivência pacífica com os povos indígenas.

As tensões têm se acirrado desde 1991, em virtude do fechamento da Guiana Francesa à imigração. Concomitantemente, o Governo do Amapá realizava propagandas para incentivar a vinda de imigrantes para o Estado, divulgando a Zona Franca de Macapá como uma ponte para a Comunidade Econômica Européia. Isso gerou um movimento em direção à fronteira, da parte de imigrantes que, não encontrando as benesses da "zona franca", acabaram se dirigindo aos garimpos próximos de Oiapoque e à Guiana Francesa. A Reserva do Uaça, por ser atravessada pela estrada, é especialmente atrativa para essa população, por ser mais preservada e mais abundante em caça e pesca. Como contrapartida, as lideranças e a FUNAI têm incentivado a formação de aldeias na beira da estrada, para funcionarem como pontos de vigilância, o que também parece ser temerário.

3. Dados históricos sobre os povos da região

A respeito da região do Rio Oiapoque, parte da porção sudeste das Guianas, há uma vasta documentação histórica, na forma de relatos de viagens, de expedições científicas ou administrativas, correspondência colonial e documentos relativos às atividades de missões religiosas.

A maior parte dessa documentação foi compilada pelo historiador português Joaquim Caetano da Silva (1861), obra na qual se baseia a posterior pesquisa realizada pelo Barão do Rio Branco (1898,1945). A obra de Rio Branco, incluindo a compilação de documentos cartográficos em Atlas, corresponde à defesa brasileira na disputa diplomática que encerrou definitivamente o litígio entre Brasil e França em 1900, com um laudo favorável ao Brasil arbitrado pelo Conselho Federal Suísso. Esse trabalho, elaborado com objetivos diplomáticos, enfatiza a posse portuguesa do território contestado e assim privilegia as informações geográficas das fontes documentais compiladas: localização de fortes, estabelecimentos de colônias, missões. As populações indígenas são citadas mas, obviamente, sem nenhum aprofundamento de investigação.

Mais recentemente, alguns autores vêm pesquisando a história dos povos indígenas da parte sudeste das Guianas. Hurault (1972) apresenta um estudo minucioso sobre as relações entre franceses e povos indígenas na Guiana Francesa entre 1604 a 1972, utilizando inclusive documentação colonial até então inédita. P. e F. Grenand (1987) analisam a história da costa do Amapá a partir da tradição oral Palikur, tendo também realizado diversos outros estudos sobre os povos da região (CEDI 1983). Gallois (1986) trabalha com fontes sobre a região Sudeste das Guianas, organizando-as em torno da história do grupo Wayãpi. Sobre a região mais ampla das Guianas há os trabalhos de P.Kloos (1972), Dreyfus (1983-1984, 1993) e Farage (1985, 1991).

Um estudo específico sobre a história do Baixo Oiapoque, porém, ainda está para ser realizado, e não é minha intenção fazê-lo neste momento. Mas de qualquer forma, gostaria de destacar alguns dados da história desta região que considero importantes para a compreensão dos povos indígenas da bacia do Uaçá. É uma oportunidade para sistematizar os dados que levantei sobre história da região, que podem servir como base para pesquisas futuras mais aprofundadas.

Procurarei fazer uma apresentação das principais fontes sobre esses povos, com o intuito de contribuir para a compreensão de duas dinâmicas complementares: por um lado, cada grupo possui sua história particular de contatos, alianças, guerras e fusões, e que os diferencia uns dos outros e, por outro lado, os grupos experimentaram uma história comum na região do Uaçá nos últimos séculos, que permitiu a construção de uma "tradição comum", e que nos possibilita compreendê-los como participantes de uma "área cultural do Uaçá" (Vidal:1997). É no interior desta área que pretendo analisar no próximo capítulo a história específica do termo "Karipuna", bem como, no decorrer da tese, a construção de uma cultura e identidade Karipuna.

Figura extraída do livro de Crevaux (1883:148): "Ilha de Platnaré", no baixo Rio Oiapoque. Fotografia de Inês Castro.

Sobre a história mais geral da região, cabe enfatizar que, no palco comum do baixo Oiapoque, diversas etnias indígenas, pertencentes aos troncos linguísticos Arwak, Carib e Tupi, desde o século XVI conheceram o contato com os europeus, com suas diferentes nacionalidades e intenções: franceses, portugueses, holandeses, ingleses, membros de expedições missionárias, comerciais, armadas, científicas. Cada qual, entre nativos e estrangeiros, de acordo com as contingências e interesses próprios, estabeleceram alianças, trocas ou fizeram guerras. Neste processo, ao qual nos séculos subsequentes uniram-se populações negras refugiadas ou alforriadas, bem como grupos indígenas foragidos de perseguições, algumas etnias indígenas desapareceram, outras fundiram-

se ou foram incorporadas em grupos maiores, outras ainda se formaram, processos que geraram os atuais povos indígenas do Uaçá.

Nesse sentido, a história dos povos do Uaçá não difere daquela vivida pelos outros grupos da região sudeste das Guianas, sobre a qual Gallois coloca (1989:220): "... *o fato de ter sido construída, para vários povos indígenas, uma região de refúgio, destacando-se a importância dos movimentos migratórios e dos processos de fusão intertribal, na formação de sua atual configuração étnica.*"

Porém, à diferença das outras zonas de refúgio que ofereceram uma situação de isolamento aos grupos indígenas (como as cabeceiras dos rios procuradas pelos Wayana, Emerillon e Wayãpi), a região do Rio Uaçá não garantiu essa possibilidade de isolamento, embora tenha propiciado às várias etnias indígenas e populações refugiadas que ali se instalaram, um ambiente favorável para reconstruírem seus modos de vida com relativa autonomia. Isso fez com que essas famílias superassem o estado de decadência geral por que passaram os grupos indígenas do Baixo Oiapoque, descritos em vários relatos do século XIX[5].

Para iniciar uma apresentação das fontes históricas a respeito dos povos do Oiapoque, é preciso remontar ao início do século XVI, com a publicação dos relatos de Vincente Pinzón (1513) que chama de Província Paricura a região a noroeste do Mar Dulce (o rio Amazonas)[6] bem como de Manuel de Valdorinos (1515) que dá ao próprio Amazonas o nome de Rio de Paricura[7]. O termo *Caribe* começa a aparecer nos relatos em meados desse século: Oriedo (1548) localiza *"la tierra que llaman de Caribes" a 24 léguas à oeste do Orenoco"*[8]. A atual Guiana era designada pelos autores da segunda metade do século por "país dos *Caribes*" ou "Caribana", termo que, segundo Caetano da Silva (1861§1458), aparece nas obras de Gérard Mercator (1561), Ortelius (1570 a 1592), De Bry (1592/94), Plancius (1594), Michel Mercator (1595), Van Langren (1596), mapa de Cornelius Wytfliet (1597). No início do século XVII, os trabalhos de Mocquet (1617) e D'Avity (1637) citam o país dos *Caripous* vizinho ao país dos *Caribes*, sendo os dois povos inimigos. Com isso, pode-se dizer que os nomes das atuais etnias que habitam o Oiapoque são conhecidos dos europeus desde o início da Conquista.

A bacia do Uaçá também é conhecida desde o final do século XVI, época em que várias expedições inglesas, holandesas e francesas visitam a Costa das Guianas até o Cabo do Norte: Robert Dudley (1594-95) e Walter Ralegh (1595) percorrem a região da ilha de Trindade ao Orenoco. Lawrence Keymis (1596), enviado por Ralegh, explora do estuário do Amazonas ao Cabo do Norte e daí ao Orenoco, trazendo as primeiras informações precisas sobre as tribos indígenas da região[9]. Este autor menciona os índios Yaos, sob a chefia de Anakayouri, que outros autores associam aos *Caripous*[10]. Os ingleses Keymis, Tatoon (1608) e Harcourt (1613) citam os rios Watz (Uaçá) e Arcooa/Arracow (Urukauá), este último como rio principal, sendo que Harcourt cita os índios *Charibes* como inimigos dos *Morrowinnes*, *Wiapocoories*, e *Yaos*[11]. Leonard de Berrie (1597) também percorre a região do Cabo do Norte ao Orenoco enviado por Ralegh[12]. Em 1604, La Ravardière e

Mocquet realizam a primeira expedição francesa na região, citando os povos *Caripous* e *Caribes* [13].

No despertar do século XVII já se iniciam as primeiras tentativas de estabelecimentos de colônias no Oiapoque: Charles Leigh (1604) funda a colônia inglesa "Principium" entre o Ouanari e o Oiapoque, seguida pelas colônias fundadas por Harcourt em 1608 e por Edward Harvey em 1617, todas com existência efêmera[14]. Os franceses estabeleceram a primeira colônia no Oiapoque em 1607, enviando 3 navios com 400 homens, que foram massacrados pelos índios em 1609. A partir de 1615, estando a França em guerra religiosa, há várias tentativas isoladas de fixação da parte de protestantes fugitivos, como é o caso do grupo de Jessé de Forest (1623-24), que fez contato com índios *Yayo*, *Maraone*, *Arawak*, *Aricoures* e *Galibi*[15]. Os holandeses se estabelecem no Oiapoque através da Companhia do Cabo do Norte, de Padres Capuchinhos (1624) e de três tentativas de colonização: a expedição de Poncet de Brétigny (1643) com 300 homens, a expedição da Compagnie de Rouen (1652) com 60 homens, e a expedição dos "seigneurs associés" (1653) com 800 colonos[16]. Segundo Hurault, essas primeiras tentativas de colonização fracassadas foram empreendidas por colonos que não visavam escravisar os índios, com os quais estabeleceram guerras e alianças esparsas e ocasionais, sendo muitas vezes compelidos por uma tribo a guerrear com outra.

Os autores da primeira metade do século[17] enfatizam a extensão da chefia de *Anakayouri*, líder *Yao*, e descrevem uma certa hierarquização entre as tribos, apresentando os chefes de outras tribos (designados pelos termos "capitan" e "cassiques"), como "vassalos" de Anakayouri, confederados em guerra contra os *Caribes*. Devido à inimizade com os *Caribes*, alguns autores associam os *Yaos* aos *Caripous* e aos *Palikur*[18].

Na segunda metade do século, época em que os franceses se instalam mais definitivamente em Caiena, o contingente indígena do litoral já está bastante diminuído, reduzido a 3500 pessoas entre os rios Cachipour (Cassiporé) e Maroni, dentre os quais apenas 40 *Yaos*[19]. Nessa ocasião, os *Caribes* aparecem como principais habitantes da Costa e inimigos dos *Palikur*[20]. É entre eles que irão atuar os primeiros missionários jesuítas na Guiana, a partir da década de 60. Em 1674, os padres Grillet e Béchamel realizam uma viagem ao Rio Oiapoque, fornecendo dados sobre os habitantes deste rio: *Mersiou*, *Piriou*, *Maouriou*, *Karane*. Outras notícias sobre o Oiapoque são trazidas por La Motte-Aigron, que percorre este rio em 1688 [21]. Nas últimas décadas do século tem início a migração dos Aroua em fuga das correrias promovidas pela política de conquista portuguesa, que se refugiam na Guiana [22]. A migração dos Arouas é acompanhada de outros povos no século seguinte, pressionados pelos portugueses: *Tocoyennes* e *Maraones* buscam as proximidades de Cayena, enquanto os *Koussari*, *Makapa* e outras tribos do interior se refugiam no Alto Oiapoque[23]. Os Arouas chegam a ser escravizados pelos franceses num episódio conturbado que termina com a queda do Governador da Guiana e com a tentativa de retratação da parte dos franceses. O final do século XVII ainda assiste a um tratado de paz entre os índios *Palicour* e *Galibi*, firmado em 1691 por inter-

médio do Governador em cerimônia pública[24].

No século XVIII os grupos indígenas do interior do território contestado sofrem pressões por todos os lados. Do Amazonas, os portugueses armam grupos indígenas de suas reduções e os jogam contra outras tribos do território contestado. Do Maroni, sofrem pressão dos grupos de negros refugiados do Suriname: Djuka, Saramaka e Boni. No litoral, há o estabelecimento de um comércio de trato com os índios e a exploração de sua mão-de-obra. Esse comércio é denunciado por funcionários da administração colonial como fator de desmoralização e desorganização dos índios, e de propagação de doenças e do alcoolismo[25].

Nesse quadro, não é de se estranhar a aceitação de vários grupos indígenas em se estabelecerem próximos das missões jesuíticas [26]. No início do século XVIII os padres jesuítas Ramette e Lombard reúnem índios *Galibis*, *Koussaris*, *Maraones* e *Arouas* nas missões de Sinnamary e Kourou no litoral da Guiana. Os missionários tiveram que tolerar uma certa dispersão dos grupos que mantinham nas proximidades das missões um modo de vida semelhante às aldeias. As missões implantadas no interior tiveram mais problemas, com a diversidade linguística dos índios, a dificuldade de comunicação e a facilidade de propagação de doenças. Em 1738 foi instalada a missão do Ouanari pelo Pe. d'Ausilac, reunindo índios de língua Carib: *Maraones*, *Tocoyannes* e *Morioux*, em número não maior que 150. A missão se dispersou anos depois com o ataque de um corsário inglês que toma vários índios como escravos.

Nas savanas do Ouassa, os jesuítas intentavam agrupar os índios de língua Arwak: *Karanariou*, *Mayé* e *Palicour*. Esses últimos chegaram a ser reunidos numa missão com existência efêmera, entre 1738-39, sobre a qual praticamente não há referências [27]. Coudreau se baseia nas informações do Pe.Fauque para fornecer alguns dados sobre os Palikur e seus vizinhos àquela época. Sua descrição mostra uma hierarquização das várias tribos baseada no termo "peïtos", o que nos remete às relações de afinidade comuns na Guiana:

> "Lors du voyage du P.Fauque en 1735, les Palicours étaient une tribu fort nombreuse. Ils occupaient Rocaua e la Haute Ouassa. Le P.Fauque s'était rendu chez Youcara, capitaine général des Palicours, qui habitait au-dessus de la crique Tapamouru, le Tipok actuel. De ce village on peut en un jour entrer dans le Cachipour par la communication d'une petite crique. Les hommes du capitaine Youcara était appelés ses "peïtos". Les Palicours n'avaient pas de piayes, ils les avaient tous tués. (...) Les Mayés habittaient au milieu des Palicours. Les Caranarious, qui habitaient entre Ouassa et Cachipour, étaient dénués de tout; ils ne plantaient pas de manioc et achetaient de la cassave aux Palicours contre le produit de leur Pêche. Les Caranarious étaient "peïtos" (vassaux, sujets) des Palicours. (...) À l'est des Caranarious habitaient les Itoutanes".[28]

As duas missões estabelecidas no Oiapoque reunem índios de língua Tupi: a Missão de Saint-Paul foi fundada em 1733 pelo Pe. D'Ayma junto à embocadura do

Anotaye e reuniu índios *Piriou* e *Karane*. Nas suas proximidades são citados grupos *Cachipoux* e *Palanques* [29]. Mais acima, junto ao rio Camopi, foi fundada a Missão de Notre-Dame de Sainte-Foi, aos cuidados do Pe.Besson, que reuniu tribos do alto Oiapoque ameaçadas pelas correrias dos portugueses: *Tarripy*, *Ouaious*, *Piriou*, *Macaba*, *Caikouxiant*. Os relatos citam as imensas dificuldades de aglutinar a população num só núcleo, de forma que os índios ligados às missões mantinham suas habitações em certa dispersão.

Apesar da necessidade de pesquisas mais aprofundadas sobre as missões jesuíticas do Oiapoque, com essas poucas informações já é possível notar considerável diferença das missões da mesma ordem implantadas entre os Guarani no Paraguai, Uruguai e sul do Brasil[30]. A imagem daquelas "reduções" que inevitavelmente nos vêm à mente quando tratamos de missões jesuíticas, nada tem a ver com esses pequenos estabelecimentos do Oiapoque, que parecem, à semelhança das missões entre os Galibi da Costa, ter oferecido alguma proteção aos povos indígenas enquanto estes mantinham suas habitações dispersas e relativamente distantes da sede das missões. Isso provavelmente impossibilitou o controle do cotidiano das aldeias da parte dos missionários, garantindo uma certa autonomia aos povos indígenas ligados às missões.

A expulsão dos jesuítas da Guiana ocorre entre 1765-68. Porém, segundo análise dos registros das missões, Hurault conclui que antes disso estas já haviam praticamente desaparecido pela extinção demográfica dos povos indígenas. As duas missões do litoral tiveram destino diverso daquelas do interior, estabelecidas no Rio Oiapoque. No caso das primeiras, Hurault supõe que os índios devem ter abandonado os aldeamentos de Sinnamary e Kourou, e se dispersado na Costa[31]. As missões do Oiapoque, porém, apesar de praticamente dissolvidas, foram mantidas pela administração colonial, servindo como centro de abastecimento da via comercial do Oiapoque. Coudreau informa que a continuação da obra das Missões do Oiapoque se deu com a sucessão de certos chefes, nomeados "diretores dos Índios", citando o caso do *Piriou* Alexis[32].

No último quarto do século XVIII, a França procura reestabelecer a Missão de Saint-Paul, e funda mais duas missões junto aos rios Counani e Macari, como forma de afirmar a posse francesa deste território. Desta vez, a administração das missões é conferida a padres seculares, admitidos como funcionários coloniais. A missão de Saint-Paul reuniu índios *Piriou*, *Karane*, *Wen*, *Émerillon*, *Aramicho*, *Roucoyennes* (Wayanas) e *Poupouroui*. Nas missões do Counani e de Macari estiveram índios *Maraone* e *Aroua*. Estas missões foram desativadas em 1790 por decisão da Assembléia colonial, devido às baixas demográficas constantes dos índios aldeados.

Com o mesmo intuito de afirmar os direitos da França e melhor conhecer o território, a administração francesa envia na segunda metade do século várias expedições para o interior da Guiana. Patris (1766, 1769), Brisson de Beaulieu e Simon Mentelles (1769) percorrem o Maroni e entram em contato com os povos *Wayana* e *Emerrillon*, e com grupos de escravos negros refugiados. J.B.Léblond (1786,1788,1789) percorre o

Maroni e faz a primeira viagem ao curso completo do Oiapoque, deixando um testemunho da depopulação ocorrida na área, tendo encontrado grandes espaços desertos[33].

O século XVIII termina, naquela região, com uma grande ofensiva dos portugueses para ocupar e despovoar o território contestado. A política portuguesa de depopulação daquela área, que se iniciou no começo do século com as "correrias", tem seu momento mais agressivo entre o período de 1794-98, época em que expedições portuguesas queimam aldeias, destróem estabelecimentos e casas de colonos franceses, invadem os territórios das missões, aprisionam a população indígena que é deportada para o Amazonas[34]. Coudreau (1887) nos fornece a descrição de uma ofensiva portuguesa, que tem início justamente na bacia do Uaçá:

> "En 1794, l'émancipation des esclaves dans la Guyane française ayant effrayé les Portugais, ceux-ci armèrent cinq petits bâtiments, et, en attendant une déclaration de guerre officielle, commencèrent par venir piller, dans le Ouassa, une grande ferme à bétail dont le propriétaire, le citoyen Pomme, était alors député de Cayenne à la Convention. Et pendant les vingt années qui suivirent, on continua ainsi l'interprétation à main armée du traité d'Utrecht.
>
> Sortie du Ouassa, la flotille portugaise entre dans l'Oyapock. (...) Le poste d'Oyapock avait été évacué. (...) Les Portugais, en se retirant, plantèrent avec solennité un poteau sur la rive droite de l'Oyapock, et ils appelèrent ce poteau Notre-Dame de la Conception. (...)
>
> Mais au retour, la flotille ennemie toucha à Couanni et à Macari. Chacun de nos deux villages-missions renfermait environ trois cents Indiens. A l'embouchure des autres fleuves, se trouvaient également quelques petits centres indigènes. Les Portugais emmenèrent en masse toute cette population à l'Amazone.
>
> Cependant nos Indiens de Counani et de Macari nous regrettèrent. Quelques centaines d'entre eux, déportés au loin, trompant une surveillance active, se riant de punitions sévères et bravant tous les dangers, revinrent dans de frêles pirogues de Maranhão à Macari et à Counani, par quatre-vingts lieues de haute-mer".[35]

Nimuendaju retoma estes dados de Coudreau, colocando a hipótese de que "*foi nessa época que a maioria dos Aruã fugitivos se mudou para o alto Uaçá. Entre estes fugitivos havia, entretanto, além dos índios Aruã, um número bastante grande de outros que falavam a Língua Geral Tupi. Na Guiana dava-se a eles o nome de Karipúna*". [36]

O povo Palikur representa uma exceção nesse processo de depopulação que afetou várias tribos indígenas no decorrer do século XVIII, por ter conseguido se manter relativamente afastado das capturas. A proximidade do forte português do Oiapoque, os deixou protegidos das "correrias" realizadas por outros povos indígenas incitados pelos portugueses[37]. Já no final do século, conseguiram escapar da ofensiva portuguesa escondendo-se nas savanas[38].

A respeito do século XIX, Hurault informa que há uma ausência de documentação sobre os índios nos fundos de arquivos franceses. Os dados sobre populações indígenas do Oiapoque são obtidos com os relatos de viajantes. Estas expedições, em nú-

mero superior a cem, foram realizadas com objetivos diversos: busca de ouro, expedições científicas, comerciais e, em menor número, administrativas. Estabeleceram contato com tribos do interior, havendo descrições sobre os Wayãpi, Wayana e Émerillon. O autor apresenta várias citações de viajantes para mostrar um uníssono em afirmar o estado geral de decadência dos índios do litoral e do baixo Oiapoque: alcoolizados, explorados, sem organização interna, são descritos como "farrapos humanos"[39]. Segundo este autor, no curso do século XIX se estabelecem no Oiapoque vários índios vindos do território contestado e do Brasil, os quais foram igualmente vitimados e dizimados pelas epidemias e pela exploração de sua mão de obra. Temos que lembrar que um contingente importante da migração ocorrida no século XIX é composto por refugiados da Cabanagem.

Crevaux e Coudreau, que estiveram na região no último quarto do século, informam sobre a população indígena mestiça e "creolizada" que ali se formou. Crevaux fala dos "índios civilizados" do Baixo Oiapoque, apresentando inclusive uma ilustração da cabana da ilha Platnaré onde passou uma noite[40]. A ilustração é interessante porque em tudo se assemelha ao que hoje consideramos "tradicional", e através dessa informação podemos ter uma idéia mais apropriada da situação dos "índios civilizados" no final do século passado. Coudreau chega a falar do surgimento de um "novo elemento étnico" no baixo Oiapoque: o índio mestiço ou civilizado. Porém, à diferença dos outros autores, não se trata de uma população indolente, mas sim de importantes produtores de farinha de mandioca:

> "...les indiens, complètement créolisés depuis le commencement du siècle, parlent parfaitement le créole et même, pour la plupart, ne parlent guère que ce patois, ayant oublié les anciennes langues indiennes. Ils sont de coutumes et de moeurs absolument créoles. Ils ont, à Cayenne, des relations de famille qui vont se développant. Le creóle indien, surtout métissé de blanc et de noir, est le meilleur élément de peuplement de l'Amerique équatoriale. C'est grâce à cette population trimétisse, que l'Oyapock est le premier quartier agricole de la colonie. L'Oyapock fournit, avec Counani, la plus grande partie de la farine de manioc que consomme la Guyane Française."[41]

A avaliação de Hurault sobre a situação dos índios do baixo Oiapoque é bastante negativa, chegando a afirmar que: "*Les Indiens du bas Oyapok ont disparu totalement au cours du XIX siècle, soit para destruction physique, soit par fusion avec la population des communes.*"[42]

Em virtude desse quadro sobre a população do curso inferior do Oiapoque no século passado, parece pertinente afirmar que a região do Uaçá forneceu às populações indígenas locais, bem como àquelas que ali se instalaram, condições de se manterem relativamente afastadas da situação de exploração e decadência vivenciada por outras etnias. Esta situação deve ter permitido que os grupos mantivessem, articulassem e construíssem suas diferenciações étnicas, bem como possibilitou que conseguissem manter uma relativa autonomia em relação aos comerciantes do Oiapoque.

Coudreau, que visitou a bacia do Uaçá, fala que as vilas do *Couripi*, *Ouassa* e *Roucaua* constituem "verdadeiras aldeias de índios"[43]. Sobre as etnias que habitavam a região, este autor menciona: brasileiros refugiados no Curipi, *Arouas* no Uaçá, *Palicours* no Urukauá, bem como alguns indivíduos *Caripounes* residentes no Uaçá e Curipi.[44] A maioria desta população sabia falar o patois de Caiena, mas Coudreau afirma serem também falantes de seus idiomas específicos: aroua, palicour, caripoune e mesmo do maraone, que na ocasião não mais distinguia uma etnia[45].

Com essas informações a respeito de quatro séculos de contatos, procurei evidenciar traços mais gerais da história da região do Baixo Oiapoque: o contato com colonos franceses, as políticas francesa e portuguesa para ocupação do território, as perseguições, a atividade de missões religiosas e suas características; e também expor alguns aspectos das histórias particulares de cada povo que atualmente habita a região. Mesmo sem poder explorar a fundo esses aspectos, é possível apontar para a especificidade dessas histórias. Os Galibi da costa reconstruíram suas aldeias e conseguiram reverter o declínio demográfico em meados do século XIX, após terem passado pela experiência das missões jesuíticas e da exploração dos colonos franceses[46]. Os Palikur conseguiram se manter afastados das "correrias" empreendidas pelos portugueses, contando também com alguma proteção da administração francesa. Apesar do abalo demográfico decorrente do contato, o grupo não chega a se desintegrar, e inclusive abriga remanescentes de outros povos, como os *Mayés*, *Caranarious* e *Itoutanes*[47].

Nesse processo de fusão de etnias, algumas chegam a se constituir a partir da união de remanescentes de povos distintos. É o caso da população do Uaçá, que Nimuendajú considera o melhor exemplo da idéia de "colluvies gentium" de Von Martius, por ter se formado a partir de várias etnias, sem predomínio de nenhuma, das quais destaca: *Aruãs*, *Galibis* (ou índios falantes da língua geral galibi, talvez provenientes da extinta missão do Ouanari), *Maraon*, *Itoutanes*, *Karipúna* (considerados representantes de outras tribos da zona das missões do Brasil), *Palikur* e outros povos não índios[48]. É o caso também da população Karipuna do Curipi, como procurarei mostrar nos próximos capítulos.

No século XX, os grupos do Uaçá conhecerão uma presença mais constante do governo brasileiro, bem como de órgãos missionários. Essa história mais recente será fundamental para a elaboração de uma identidade conjunta atualmente compartilhada por esses grupos. Ao mesmo tempo, de acordo com as respostas dadas por cada povo à atuação destes órgãos (SPI, FUNAI, SIL, CIMI), as atitudes diferenciadas acabarão por imprimir traços específicos às suas culturas, atualmente usados como fatores de diferenciação dos grupos. Dada a importância desse processo, pretendo trabalhar com esse período de forma mais detalhada.

4. História recente - século XX

A virada do século representa um momento decisivo pois coincide com a data da resolução do Laudo Suíço, determinando que a região do Uaçá, assim como toda a região contestada, são parte do território brasileiro. Isso provocou uma imigração imediata de famílias Palikur para a Guiana Francesa, por não compreenderem a língua portuguesa e temendo a arbitrariedade dos serviços da alfândega brasileira[49]. A maioria retornou para o Urukauá em 1914, em virtude de epidemias, mas algumas famílias Palikur permanecem até hoje na Guiana.

A partir da década de 20, as autoridades brasileiras viram por bem executar projetos de ocupação do antigo Território Contestado, cujas populações consideradas "afrancesadas" eram vistas como ameaça à garantia da integridade territorial. As políticas dirigem-se diretamente aos povos indígenas, dada a urgência de "abrasileirá-los", após uma tentativa de colonização com famílias provenientes de outros estados.

Tal tentativa teve início em 1920, com a criação da Comissão Colonizadora do Oiapoque, que percorreu a fronteira em viagem de reconhecimento, cujas conclusões alardearam a necessidade de colonizar a região com "elementos nacionais", não sendo as populações indígenas vizinhas consideradas "aliadas para neutralizar a influência estrangeira"[50]. Acima da Vila Martinica (atual sede do Município de Oiapoque), a Comissão propôs a construção da Colônia Agrícola de Clevelândia, que foi fundada oficialmente em 1922, já tendo recebido colonos provenientes do Nordeste desde o ano anterior. Em 1924, essas famílias de colonos tiveram que dividir os alojamentos com 1630 presos políticos, opositores do governo de Artur Bernardes, enviados para a fronteira de modo a dificultar pedidos de Habeas Corpus[51]. No ano seguinte, presos e colonos foram vítimas de uma grave epidemia, e os sobreviventes foram transferidos para a vila Martinica.

Tendo fracassado a empreitada colonizadora, o governo volta sua atenção para as populações indígenas. Em 1927, o Rio Oiapoque é percorrido pela Comissão de Inspecção de Fronteiras do Ministério da Guerra, comandada pelo General Rondon. Os relatórios produzidos pela Comissão mencionam as etnias da bacia do Uaçá, com os mesmos etnônimos usados atualmente, e ainda apontam para a necessidade da criação de um Posto Indígena e de uma escola, como primeiras instituições destinadas a "incorporar os índios à sociedade":

> "O vale do rio Uaçá é povoado pelos remanescentes das tribus indígenas outróra ali vigorosas pelo número.
>
> Os Galibis vivem no alto Uaçá; os Paricurás ocupam o rio Uricauá; os Caripunas o rio Curupi.
>
> Entre eles vivem alguns evadidos dos prisidios franceses, que ali constituiram familias. Êstes exploram a sua infelicidade, actuando sôbre a sua fragilidade afim de lhe incutir o vicio aloolico.

Vi arabes que á Clevelandia chegaram em canoas, tripuladas por Galibis, carregadas de táboas, peixe sêco e bananas com que viéram comerciar nas margens do rio fronteiriço. Concluida a venda daquêles productos negociaram igualmente algumas das embarcações de cuja industria naval vivem também; - retrocedendo á Taba sem vintem.

(...) A lingua falada pelos indios nas suas relações com os civilisados é o patuá do crioulo francês, que se infiltrou naquele meio. A moeda que recebiam por pagamento do seu trabalho ou venda dos seus productos era francêsa.

Sendo de urgência a modificação da sua mentalidade, seria, adequada a creação no rio Uaçá de um Posto Indígena, que se propuzesse a levantar ali uma Escola profissional como primeiro órgão da sua incorporação á nossa sociedade.

Nêsse sentido, e para preparar a solução desejada, solicitei do Snr. Governador do Pará fosse reservada para os indios daquele rio a área das terras em que vivem e elaboram, a seu modo, a grandeza da nacionalidade.

O etnólogo Dr. João Barbosa de Faria, que foi encarregado de estudar na sua especialidade o vale do Uaçá, de lá retrocedeu trazendo os chefes das Aldeias, Tuxáuas que dominam êste rio e seus contribuintes Uricauá e Curupí. Vieram especialmente ao meu Quartel General visitar o Inspector de Fronteiras.

Falando-lhes, procurei explicar-lhes a divisa do Brasil com a Guíana Francêsa, exortando o seu sentimento nativista.

Mostrei-lhes que em vez da bandeira francêsa que no dia 14 de Julho estavam habituados a ver hastear em Saint-Georges e nos Povoados da Fronteira, era preciso dora em diante que êles levantassem no dia 7 de Setembro, a brasileira, simbolo da Patria da qual fazem parte.

Prometi mandar a cada grupo indigena uma bandeira brasileira para ser levantada aos domingos e dias cívicos."[52]

Foi também na década de 20, que Curt Nimuendaju realizou sua pesquisa entre os povos do Uaçá, especialmente entre os Palikur. Este autor coloca vários dados sobre a história da região, apresenta uma descrição detalhada sobre o povo Palikur e algumas das poucas informações existentes sobre os habitantes dos rios Uaçá e Curipi. Esse trabalho, juntamente com aqueles realizados nas décadas seguintes por Eurico Fernandes (1948, 1950), são os únicos registros de cunho etnográfico que temos sobre os índios da região na primeira metade deste século, todos centrados no grupo Palikur. Os outros dados referem-se a relatórios de órgãos do governo, especialmente do SPI.

Na década de 30 ocorre um incremento de explorações econômicas no território ocupado pelos índios. Uma usina de extração de pau rosa funcionou no Curipi de 1932 a 1935, até o esgotamento desta madeira, tendo empregado vários Karipuna[53]. Explorações auríferas foram realizadas principalmente por crioulos nos rios Oiapoque e alto Uaçá[54]. Do ponto de vista das políticas governamentais, ocorrem nesta década três fatos importantes para as populações do Uaçá: a implantação de escolas primárias em 1934, a expedição de 1936 de Luís Thomaz Reis, enviado para a área como Inspetor de Fronteiras para verificar a possibilidade de utilizar a população indígena como "guardas de fronteiras", e a nomeação de Eurico Fernandes, que já tivera anteriormente

contato com os povos do Uaçá, enquanto Inspetor dos Índios. As respostas que cada grupo deu a estes fatos, bem como as primeiras impressões que as agências governamentais tiveram destes povos, será determinante das futuras políticas a eles destinadas. Esses fatores serão também marcantes para a construção de suas identidades étnicas[55].

Como bem observa Vidal (1998), o próprio reconhecimento oficial das populações do Oiapoque enquanto "indígenas", que implicava na nomeação de um Inspetor de Índios enquanto agente do SPI, deve ser entendido enquanto uma medida governamental visando o controle daquela população de fronteira. As famílias das aldeias foram imediatamente consideradas "índias", não havendo necessidade de exame de seus traços culturais, como ocorreu em outras regiões, notadamente no Nordeste, onde as estratégias de controle se deram justamente através da negação da condição de "indígenas".

O relatório de Reis traz informações sobre as aldeias e um censo detalhado da população. Da caracterização que faz dos grupos, depreende-se a forma como cada povo foi compreendido pelo oficial em sua condição de "índios":

> "...os Caripunas embora vestidos, asseiados, desembaraçados no trato comnosco são ainda índios, pela inexperiência que têm de nossa civilização e pela ingenuidade natural devida à sua educação;
>
> ... os Galibís são como os demais da região de savanas, ordeiros e pacíficos, vivendo satisfeitos e não desejando alterações quanto ao seu modo de vida;
>
> ... a gente Palicura entontra-se em estado de educação muito atrazada, ainda com habitos quasi primitivos, usando muito urucu, pouca roupa, não abandonando suas flechas e temendo ainda a escravidão"[56].

Conforme coloquei em outro trabalho (Tassinari 1996), esta diferenciação entre os três grupos, que coloca os Palikur enquanto "arredios e primitivos", os Galibi enquanto "ordeiros e pacíficos" e os Karipuna numa situação de "quase índios", parece ter norteado as ações do SPI, e ainda se mantém como estereótipos que são usados por órgãos do governo para definir estes grupos, e como classificações que estão presentes nas identidades de cada povo ou na forma como definem uns aos outros.

A respeito da implantação da escola e da atuação do SPI, há os trabalhos de Arnaud (1989) e Assis (1981), bem como levantamentos e análises mais recentes de Lux Vidal. Em outra ocasião (Tassinari 1997), realizei um estudo da implantação e funcionamento das primeiras escolas no Uaçá, contrapondo o projeto oficial com sua efetiva realização, ressaltando o engajamento dos índios nesse processo. Conforme se depreende dos relatórios de Inspecção de Fronteiras [57], a necessidade da escola, idealizada como escola profissionalizante, estava vinculada à necessidade da "formação de trabalhadores nacionais", devidamente controlados através da construção de um Posto Indígena que contaria com o "apoio social e político" do destacamento militar de Clevelândia. O projeto de escola, portanto, pautava-se pelo ideário positivista, nacionalista, coercitivo e autoritário comum àquela época, e base ideológica do próprio serviço de proteção ao Índio (Lima 1995).

A efetiva implantação da escola, porém, deve ser compreendida não somente como a realização desse projeto, mas considerando também as respostas e o engajamento de cada grupo, bem como a atuação específica dos agentes do projeto. Resumidamente, pode-se dizer que em 1934 duas professoras foram contratadas pelo governo para lecionarem na vila Espírito Santo no Curipi e em Santa Maria dos Gallibis no Uaçá (atual aldeia de Kumarumã). As escolas funcionaram nas casas dos chefes das aldeias durante apenas três anos. Apesar da vida curta, a implantação da escola contribuiu para o processo de agrupamento dos Galibi numa única aldeia[58]. Nesta época, houve uma tentativa frustrada de implantar escola entre os Palikur em 1935, e estes índios foram considerados muito "atrasados" em relação aos demais. Em 1945, através do SPI, a escola foi novamente ativada no Uaçá e no Curipi, desta vez na aldeia Santa Isabel, onde funcionava o estabelecimento comercial do líder Côco. Houve nova tentativa de instalar uma escola entre os Palikur, mas os líderes a consideraram uma forma de escravidão[59]. Alguns índios desta etnia foram estudar em Santa Isabel, enquanto adultos Palikur realizavam serviços temporários no estabelecimento de Côco[60].

Ainda que aparentemente precária e descontínua, a educação escolar teve grande importância para a formação da atual identidade destes grupos, para a propagação do uso do português e para a configuração das aldeias. Noções cívicas como o hasteamento da bandeira, a comemoração do 7 de setembro, o hino nacional, e a prática cotidiana do jogo de futebol foram alguns dos legados introduzidos pela escola. Os grupos que passaram pela experiência escolar passaram a se definir a partir de categorias do discurso positivista que norteou a atividade do SPI e da escola, considerando-se mais "avançados" e "civilizados" que os Palikur, tidos como "atrasados". As respostas diferenciadas dadas por cada grupo podem ser resumidas desde a postura dos Palikur de rejeição a este tipo de ensino, até a posição de aceitação dos Galibi do Uaçá que chegam a alterar completamente seu modo de distribuição das residências e passam a habitar na mesma aldeia da escola. A resposta dos Karipuna, por sua vez, incorpora a professora no seu quadro de parentesco, é receptiva à implantação da escola, mas sem que isso traga alterações significativas na forma de organização das famílias (Tassinari 1996). Por certo, estas diferentes atitudes dos grupos do Uaçá frente à educação escolar precisam ser entendidas a partir de elementos de suas próprias culturas, como será desenvolvido no capítulo 7 em relação aos Karipuna.

A respeito da atuação do SPI, conforme relatos obtidos por Lux Vidal (1997, 1998), as famílias do Uaçá sentiram a presença deste órgão como fator de cerceamento de suas liberdades. Como vimos, a região toda era "aberta" à presença de viajantes e comerciantes, o que inclusive permitiu que várias famílias migrantes se instalassem naquele território. Com a atuação de Eurico Fernandes, passa a haver um rígido controle sobre a entrada e saída da região, a partir de um Posto estabelecido estrategicamente no Encruzo. O Inspetor dos Índios passa a controlar o comércio, os casamentos interétnicos e proíbe a entrada de bebidas alcoólicas. Seguindo um argumento de Lux Vidal,

pode-se dizer que a atuação do SPI, centrada na personalidade de Eurico Fernandes, adquire diferentes feições em relação a cada grupo indígena.

Como coloquei anteriormente (Tassinari 1996), a postura enérgica e agressiva de Eurico Fernandes frente aos Palikur despertou a reação e a oposição direta de seus líderes, havendo inclusive embate físico com um deles. De forma semelhante, impositiva e enérgica, o Chefe dos Índios se colocou frente aos Galibi do Uaçá, mas não recebeu a mesma resposta antagônica. Ao contrário, é no Uaçá que foram desenvolvidos a maioria dos projetos do SPI, como o de criação de gado, e parece ter sido ali que Eurico Fernandes conseguiu melhor concretizar seu projeto de "avançar" os índios. Entre os Karipuna, a postura do Chefe dos Índios foi mais amena, pois parece que estabeleceu um acordo amigável com os líderes, o que lhe garantiu autoridade frente às famílias. No Curipi, sua memória desperta consideração e respeito.

Na década de 50 ocorrem outros três fatos importantes para a história da região. Um deles é a migração de famílias Galibi provenientes de Mana, na Guiana Francesa, em virtude de desavenças entre pajés, que buscam o Brasil por ser o "país dos índios", conforme se ensinava nas escolas da Guiana. Essas famílias aparentadas, lideradas por Gérard Lod, estabelecem-se na margem direita do Oiapoque e buscam relações amistosas com os outros povos da região. Outro fato é a instalação dos missionários batistas do SIL, o casal Harold e Diana Green, oferecendo assistência à saúde e à educação escolar. Inicia-se com isso o processo de conversão dos Palikur, que só se dará definitivamente em 1967 com a conversão do líder Paulo Orlando, por influência do missionário Petencostal Gleen Johnson. Um último fato diz respeito à saída de Eurico Fernandes do SPI e a mudança das prioridades deste órgão, que passa a dar atenção aos serviços de atração do Sul do Pará em detrimento das atividades de assistência, como aquelas realizadas no Uaçá [61].

Com a saída de Eurico Fernandes, o controle do SPI deixa de ser tão marcante, havendo uma diminuição dos projetos, uma abertura para entrada de regatões, menor controle e até incentivo dos casamentos com não-índios. Com a diminuição dos recursos, a atuação do SPI torna-se menos eficaz, e o novo agente deste órgão volta-se para acordos com políticos locais, incentivando o alistamento eleitoral dos índios e os inserindo numa política clientelista. Os Karipuna são os que mais participam deste alistamento e logo passam a votar de acordo com as indicações de seus líderes, contrariando as do próprio agente do SPI. Em 1962, o mesmo agente entrou em acordo com a Colônia Militar de Oiapoque, autorizando a instalação de uma fazenda de bubalinos na ilha Suraimon, próxima da aldeia Galibi. Foram vários os conflitos decorrentes da instalação desta fazenda. Em virtude destes acontecimentos, Arnaud (1989) chega a manifestar preocupação quanto ao destino dos índios do Uaçá.

Mas os anos 70 trarão várias novidades para as populações do Uaçá/Oiapoque, com a entrada em cena da FUNAI e do CIMI, e principalmente a partir do engajamento de dois de seus representantes: Frederico de Oliveira e Pe.Nello Ruffaldi. A criação da

FUNAI em 1968 muda o quadro administrativo da região, com a criação de dois Postos Indígenas: PI Kumarumã, para onde foi destinado Frederico de Oliveira, e PI Palikur, onde trabalhou Cícero da Cruz. A população Karipuna continua sendo atendida pelo PI Encruzo até o final da década de 70, quando é construído um posto no Curipi, para o qual foi enviado Cezar Oda[62].

A presença do CIMI, nas pessoas de Pe. Nello Ruffaldi e Ir. Rebecca Spires, será importante para o desenvolvimento de uma identidade conjunta aos quatro grupos indígenas do Oiapoque. Através do contato com as comunidades indígenas, Ruffaldi, pároco de Oiapoque desde 1972, se aproxima da linha do CIMI, e inicia projetos voltados para a autonomia dos grupos, para valorização das culturas indígenas e da vida comunitária, em consonância com a atuação de Frederico de Oliveira entre os Galibi-Marwono. Dentre estes projetos, destacamos o movimento das cooperativas (que chegaram a dar alguns resultados, mas acabaram fechando até o final da década de 80), o incentivo à organização de Assembléias Políticas e os projetos para educação diferenciada. Estes dois últimos com resultados bastante visíveis até nossos dias.

A década de 70, portanto, foi marcada por uma maior participação política das lideranças do Uaçá, que passaram a atuar de forma mais organizada. Conjuntamente, opuseram-se contra a fazenda Suraimon (que chegou a ser desativada no início dos anos 80) e iniciaram um processo de reivindicação pela demarcação e homologação de suas terras. Foram bastante pressionados pelo Governo do Território em 1980, quando se opuseram ao traçado proposto para a Rodovia BR-156 (Macapá-Oiapoque), prevendo a perda das cabeceiras dos rios Uaçá e Curipi. Nesta ocasião, o Pe.Nello Ruffaldi foi acusado de insuflar os índios, sendo ameaçado de expulsão do país. O chefe de Posto Cézar Oda foi afastado do cargo sob acusação de divulgar livros e panfletos "subversivos". As lideranças acabaram aceitando o traçado da rodovia e assinaram termo de compromisso que previa, entre outras coisas, a construção de Postos de Vigilância junto à estrada e a contratação de Chefes de Posto indígenas para auxiliar a fiscalização das fronteiras do território indígena[63].

Apesar de derrotas como essa, que acabou abalando a confiança das famílias nos líderes que assinaram o termo de compromisso, o processo de organização das lideranças e de participação política não esmoreceu. As Assembléias Indígenas do Oiapoque, inicialmente promovidas pelo CIMI e incentivadas pelos chefes de posto, passaram a ser cada vez mais promovidas e organizadas pelos próprios índios. Atualmente, são conhecidas em todo o Estado do Amapá e consideradas como exemplos de organização. Quanto à participação na vida política da região, a atuação de algumas lideranças, que antes dos anos 70 limitava-se ao estabelecimento de alianças com políticos locais, passa a ter um caráter mais conjunto e integrado. Através desse processo, uma identidade mais geral de "povos indígenas do Oiapoque" tornou-se visível.

Os frutos mais positivos do processo de participação política e de autonomia dos grupos indígenas vem ocorrendo principalmente na década de 90, destacando-se a Ho-

mologação definitiva das terras indígenas do Oiapoque em 1992, a criação da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque, no mesmo ano, a formatura de 13 professores indígenas no curso Pedagógico (que passaram a lecionar nas aldeias) em 1995, e a eleição do índio Galibi-Marwono João Neves à Prefeitura do Município de Oiapoque em 1996.

Obviamente, esse processo não tem sido vivenciado por todos os grupos da mesma maneira, sendo evidente o predomínio dos líderes Karipuna e Galibi-Marwono. Dentre estes, inclusive, faz-se sentir a influência do CIMI na postura das jovens lideranças, marcada pelo espírito de valorização de suas identidades indígenas, dos trabalhos comunitários, do *patois* como idioma indígena e sinal de diferenciação destes povos. Estes grupos, cujas gerações anteriores absorveram a "moral cívica" trazida pela escola, atualmente vivem um processo de valorização das tradições indígenas, buscando recuperar a própria história e os conhecimentos que consideram tradicionais. Espero que esta pesquisa possa também lhes ser útil nessa empreitada.

Assim encerro esse esforço de síntese sobre a história da região do Uaçá. Procurei mostrar que as populações que foram mencionadas no século passado como "grupos refugiados" ou "remanescentes", termos que revelam a difícil situação em que se encontravam, passaram por um incremento populacional neste século e hoje se afirmam como maioria no Município de Oiapoque. A organização e participação política destes grupos indígenas, que desembocaram em conquistas substantivas, apresentam um quadro mais otimista em relação àquele traçado por Arnaud 30 anos atrás. Por outro lado, não posso deixar de considerar com preocupação as novas pressões que se fazem sentir na região: o grande número de migrantes que vêm buscando oportunidade de trabalho na fronteira com a Guiana Francesa, o aumento populacional na cidade de Oiapoque e nos limites da reserva, o asfaltamento da BR-156 e o consequente aumento de tráfego no interior da área indígena.

Com estes dados, procurei apresentar alguns aspectos da história vivida pelos grupos do Uaçá, que tem importantes repercussões no atual modo de vida destas populações. Procurei evidenciar que cada grupo tem sua própria identidade, vivenciada em histórias próprias que convergem em certos pontos e se distanciam em outros. Mas além das identidades étnicas, também se faz sentir a constituição de uma identidade supraétnica e regional, de "povos indígenas do Oiapoque". Tal identidade, aqui analisada do ponto de vista da participação conjunta desses povos nos mesmos processos históricos, também vem sendo pesquisada a nível das cosmologias, mitologias e representações do espaço (Vidal,1997). Neste âmbito, percebe-se que estamos diante de uma "área cultural", onde os mitos dialogam entre si (Lévi-Strauss 1991), assim como as várias versões dos mesmos mitos informam sobre as particularidades de cada povo.

Portanto, retorno a um dos pressupostos desse trabalho, considerando que o entendimento da complexidade cultural do Uaçá exige um esforço que deve passar pela compreensão de cada uma das culturas específicas. Ao mesmo tempo em que a compreensão

das particularidades de cada grupo é tarefa que exige a apreensão desta situação mais ampla de contatos. Visto isso, volto-me para uma análise mais centrada no grupo Karipuna, sem contudo perder de vista que suas especificidades se definem no interior da região do U0açá/Oiapoque que neste capítulo busquei caracterizar.

Notas

[1] Tive a oportunidade de recolher dados demográficos recentes sobre as aldeias em abril de 1998. Optei por apresentar os números em quadro explicativo no final da tese, Anexo 1.

[2] O Kg da farinha é comercializado em Oiapoque por R$ 0,70. O preço da passagem de caminhão do Manga até Oiapoque é de R$ 10,00 por pessoa.

A título de exemplo, ainda que relativamente antigos, apresento os dados da FUNAI sobre a produção das áreas indígenas comercializada no primeiro semestre de 1993:

- 158.596 Kg de farinha de mandioca;

- 32.395 Kg de farinha de tapioca;

- 754 litros de tucupi;

- 1.862 dúzias de laranja;

- 1.350 dúzias de limão;

- 1.156 cachos de banana;

- 2.415 unidades de cupuaçu;

- outros produtos: batata doce (980 Kg), cará (1.000 Kg), abacaxi (73 unidades), abacates (80 Kg), tapioca em goma (155 Kg), abóbora (1.000 Kg), tangerina (420 dúzias), pupunha (317 cachos), maracujá (30 Kg), cacau (300 unidades).

[3] Segundo os mesmos dados da FUNAI de 1993, foram comercializadas 81 canoas e 200 remos somente no primeiro semestre.

[4] Os Saramaká constituem uma das etnias negras que compõem 10% da população da Guiana Francesa, juntamente com os Djuka e Boni. Refugiados das plantações do Suriname no século XVIII, ali estabeleceram-se e reorganizaram seu modo de vida em aldeias (CEDI 1983:7).

[5] Hurault 1972:174-178.

[6] apud Caetano da Silva 1861§1635.

[7] apud Paranhos 1945,III:39.

[8] apud Caetano da Silva 1861§1455.

[9] Paranhos 1945,III:26,52; Hurault 1972:68.

[10] Nimuendaju 1926:13; Laet 1640:579; Harcourt 1613 e La Barre 1666 apud Paranhos 1945,IV:101-102.

[11] Keymis, Tatoon (1608) e Harcourt (1613) apud Paranhos 1945,IV:101.

[12] Leonard de Berrie (1597) apud Paranhos 1945,III:52.

[13] Mocquet 1617.

[14] Paranhos 1945,III:54; Hurault 1972:65-70

[15] Hurault 1972:71.

[16] id.ib:74-78

[17] Harcourt 1613 apud Paranhos 1945,IV:101; Laet 1640:576.

[18] Biet 1664; Hurault 1972.

[19] Hurault 1972:85

[20] Biet 1664; Paranhos 1945,IV:97.

[21] Hurault 1972:89-90.

[22] Nimuendaju 1926:60; Hurault 1972:86.

[23] Hurault 1972:102.

[24] id.ib.: 87.

[25] id.ib.:106-110.

[26] A respeito destas, utilizamos as informações reunidas por Coudreau 1893 e Hurault 1972.

[27] Hurault informa que, além da carta do Pe.Fauque sobre a viagem preliminar que realizou entre os Palikur, em 1736, há somente um documento que cita a missão, sem fornecer maiores detalhes.

[28] Coudreau 1893:273-274.

[29] Hurault 1972:129.

[30] Haubert 1990.

[31] Lux Vidal vem realizando pesquisas sobre a história e cosmologia do grupo Galibi do Oiapoque, mostrando como a doutrina aprendida com as missões durante o século XVIII foi elaborada como parte integrante da cosmologia indígena Galibi.

[32] Coudrau 1893:278.

[33] apud Hurault 1972:171.

[34] Coudreau,1887:225-226; Nimuendaju,s/d:11; Hurault,1972:166.

[35] Coudreau 1887:225-226.

[36] Nimuendaju 1926:11.

[37] Hurault 1972:116.

[38] id.ib:166.

[39] Das várias expedições apresentadas por Hurault, merecem destaque a de Marin e Mazin (1855), que procuram ouro no Rio Inini com mão de obra indígena do baixo-Oiapoque, e a de Leprieur (1832) que apresenta uma descrição sobre essa população indígena, citando algumas das atuais etnias da bacia do Uaçá: "*En remontant l'Oyapoc depuis son embouchure jusqu'à ses sources, on rencontre dans toute la partie basse de son bassin, et disséminés autour des habitations des colons, un mélange d'Indiens paresseux, menteurs et ivrognes, qui en petit nombre, représentent les anciennes et populeuses nations des Marawanes, des Arouagues, des Galibis et des Caripones; quelques Palicours... avec deux ou trois Toutanes qui ont survécu à la destruction de leurs nationaux. Tous ces malheureux ne doivent leurs vices qu'à la féquentation des mauvais sujets du quartier qui les ont abrutis pour mieux les soumettre, croyant en tirer alors un parti avantageux; (...) ils se sont tellement habitués au plaisir de s'enivrer que pour du tafia on leur fait faire ce qu'on veut... habitués à se traîner d'une habitation sur une autre, la plupart ne font plus d'abattis ou s'ils en font, ils sont loin d'en tirer des vivres en sufisante qualité pour satisfaire leurs besoins.*" (Hurault,1972:175-176).

[40] Crevaux 1883:148.

[41] Coudreau 1893:285.

[42] Hurault 1972:178.

[43] Coudreau 1887:XXXIV.

[44] Coudreau 1893:377-379.

[45] Estas informações serão retomadas com mais detalhe no capítulo seguinte.

[46] Hurault 1972:178

[47] cf.notas 28 e 39.

[48] Nimuendaju 1926:60.

[49] id.ib:12.

[50] A este respeito, tomo como base a pesquisa de Alicino (1971), que apresenta discursos de Deputados e artigos de jornais sobre o assunto. Destaco este artigo do Estado do Pará, de 6/01/1920: "*É urgente que esses problemas de fronteiras brasileiras não continuem a ser descurados como têm sido até agora. (...) E o que é mais importante, é preciso fazer o povoamento com elementos nacionais, sendo que o indígena não se acha capacitado a neutralizar a influência estrangeira (...) São localidades onde populações estrangeiras se avizinham e as línguas e costumes se confundem, nunca podendo o elemento indígena levar vantagem, em virtude de ser aquele que está em situação mais precária*" (Alicino,1971:84).

[51] Segundo relatos dos índios, as próprias savanas do Uaçá foram usadas como região de desterro, onde os presos eram deixados à míngua para morrerem.

[52] Inspecção de Fronteiras 1 1927:20-22.

[53] Arnaud 1989a:98. O proprietário desta usina, Sr.Teodoro Leal, e seus familiares, estabelecem relações amistosas com algumas famílias do Curipi, inclusive reconhecendo-se enquanto conterrâneos da região de Vigia e supondo possuírem um parentesco comum (conforme pp.)É sobrinha deste proprietário a professora que lecionou no Curipi por mais de trinta anos, tendo ali educado seu filho e sobrinhos, um dos quais, o querido amigo Jason Leal, nunca quis retornar à cidade, trabalhando até hoje como um dos mais dedicados enfermeiros do Curipi.

[54] Reis 1936, Arnaud 1989:98.

[55] Esse argumento foi desenvolvido com mais atenção em trabalho anterior (Tassinari,1996), no qual também utilizo informações obtidas com as pesquisas de Lux Vidal e Edson Martins Jr.

[56] Arnaud 1989a:97.

[57] Inspecção de Fronteiras 1 e 2 1927; Reis 1936.

[58] Reis (1936) afirma que: "*o professor da villa (...) informou-me ter sido transtornada a instrução por estarem os índios muito separados, não podendo por isso os meninos frequentarem regularmente as aulas*".

[59] Arnaud 1989:103.

[60] Dentre as crianças Palikur que receberam educação escolar na casa de Côco encontramos o próprio líder Paulo Orlando, responsável pela conversão deste povo ao Pentecostalismo.

[61] Arnaud 1989:104.

[62] atualmente pesquisador em Antropologia Social na UNICAMP.

[63] As lideranças foram constrangidas com o seguinte argumento do Delegado Regional da FUNAI: "se vocês deixarem a estrada passar dentro da área, vocês vão ganhar alguma coisa, mas se não deixarem passar vai passar na marra e vocês não vão ganhar nada" (CEDI 1983:11), o que foi reafirmado em depoimentos do Sr. Henrique Santos a Lux Vidal e Laércio F.Dias, do Sr.Orlando Palikur a L.Vidal e Artionka Capiberibe e do Sr.Tangahá a mim mesma.

"Karipunas" e "Brasileiros"
A Trajetória de dois termos

Capítulo 2

"... a objetivação etnonímica inside primordialmente sobre os outros , não sobre quem está em posição de sujeito. Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do 'eles', não à categoria do 'nós'." (Viveiros de Castro 1996:126).

Figura da página anterior, extraída do livro de Mocquet (1617), com a legenda: "*As índias Caripounes vão assim para o mato procurar frutas para comer: algumas delas se pintam o corpo em listras com o suco de uma fruta, para serem mais belas*". Fotografia de Inês Castro.

Este capítulo é dedicado à história da população Karipuna, de um ponto de vista externo ao grupo, através de uma análise sobre a trajetória de seu etnônimo. Os relatos obtidos junto às famílias do Curipi, bem como as genealogias, são apresentados no próximo capítulo.

A história da população Karipuna do Rio Curipi é quase inteiramente desconhecida. Há citações sobre os *Caripous* na região do Oiapoque no século XVII, mas este etnônimo deixa de aparecer nas fontes do século seguinte (embora seja citado em diversas regiões da Amazônia), para ressurgir no século XIX. Alguns autores consideram que a população do Curipi formou-se por refugiados da Cabanagem (Coudreau 1893, Arnaud 1989a, 1996), deslocando a história do grupo, da região do Oiapoque, para a costa paraense.

Considero que, para melhor compreender a história vivenciada por esta população, é preciso fazer uma distinção entre a trajetória de seu etnônimo, e as diversas trajetórias de vida dos atuais Karipuna e de seus antepassados. Isso porque o termo nem sempre esteve associado à população do Curipi, (às famílias que ali habitam e seus antepassados, ou a outras famílias ali residentes em momentos diversos) e fazer esta separação será útil para entender o próprio significado que hoje tem o nome Karipuna, referindo-se à identidade étnica atualmente compartilhada pela população do rio Curipi.

Neste capítulo pretendo fazer um apanhado das obras que citam o etnônimo Karipuna na região circunvizinha ao Rio Oiapoque, especialmente na área contestada entre França e Portugal/Brasil, mas abrangendo também algumas referências à região mais ampla das Guianas e do Amazonas. Esse esforço tem como base a hipótese de Lux Vidal que considera o termo Karipuna como uma designação de alteridade que, em certos momentos da história daquela região recebe uma referência substantiva, designando uma determinada população[1]. Tal hipótese vem ao encontro de posturas semelhantes adotadas

por pesquisadores das Guianas, principalmente em relação à identidade Caríb, este também considerado termo de alteridade empregado pelos europeus, e associado ao canibalismo (Farage, 1985,1991).

A partir dessa hipótese, o estudo da trajetória do termo Karipuna adquire maior clareza, permitindo a compreensão de dados aparentemente desconexos ou contraditórios. Essa perspectiva também confere uma significação mais profunda a outro termo que sempre aparece relacionado ao primeiro: "brasileiros". Dos usuários e vendedores do pau-brasil visitados por J.Mocquet, aos "brasileiros do Curipi" mencionados por C.Nimuendajú, temos populações separadas por mais de três séculos de história. É a conexão entre essas populações que pretendo traçar, não aquela baseada em possíveis sequências genealógicas, mas sim na semelhança e nas significações dos termos que as designaram.

O trabalho que aqui realizo, principalmente retomando dados bastante antigos, visa igualmente esclarecer dúvidas sempre presentes a respeito do passado da atual população Karipuna do Curipi. Estudiosos de outros povos da região, procurando brevemente dar conta do histórico dos povos vizinhos, utilizam as fontes do século XVII (Mocquet, D'Avity) para falar sobre os Karipuna do Curipi, às vezes citando-as de segunda ou terceira mão, e condensando suas informações com dados posteriores, o que acaba fornecendo um quadro bastante confuso[2]. Mas além disso, e principalmente, esse esforço busca traçar a trajetória de termos cujos significados são importantes para compreender características da identidade das famílias que atualmente se auto-denominam Karipuna. Não tenho dúvidas que, quando conhecedores deste estudo, os Karipuna utilizarão estes dados para redefinir novos contornos a essa identidade.

1. Os *Caripous* de Mocquet e D'Avity

Em 1604, Jean Mocquet ingressa na expedição de La Ravardière às "Índias Ocidentais", visitando a atual costa norte do Brasil. Seu relato de viagem é publicado em 1617 no volume ilustrado: *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales e Occidentales.* O livro II dessa obra é praticamente todo dedicado ao que denomina "pays des *Caripous* e *Caribes*"[3]. O relato é bastante genérico e voltado para aspectos pitorescos, no melhor estilo das narrativas de viajantes. Paranhos (1945:97), preocupado em estabelecer com precisão os limites entre Brasil e França, considera que os detalhes do texto de Mocquet não são confiáveis. Da nossa parte, não podemos deixar de considerá-lo como uma fonte[4].

"Chegando nesta terra de Yapoco, nós deixamos o rio das Amazonas à esquerda, além do qual em direção ao sul está o grande país do Brasil, e deste em direção ao norte estão os Caripous e os Caribes." (Mocquet,1617:80)

"O Rei deste país de Yapoco, chamado Anacaioury, fazia então que se preparassem as canoas para ir contra os Caribes, o que foi a causa de não podermos então fazer grande troca neste lugar. Pois estavam todos empenhados em trabalhar, uns nas canoas, outros a fazer as armas para seu uso, outros a acomodar os mantimentos, o que faziam as mulheres..." (id.ib.:82)

"Eu vi na casa deste Rei uma Caribe escrava que eles faziam trabalhar para preparar estes mantimentos de guerra. Esta pequena armada naval era de cerca de 35 canoas com 25 ou 30 homens em cada uma." (id.ib.:84).

Sobre os idiomas, Mocquet ressalta a diferença entre o *Caripou* e o *Carib*, e apresenta alguns termos do segundo[5].

"...além do que é uma língua bem particular, e diferente mesmo daquela dos Caribes, e têm bastante dificuldade de se entender, ainda que só estejam a trinta léguas uns dos outros." (id.ib.:100).

Mocquet descreve o vinho de frutas espumante que ali tomou, a fabricação de beijus, as privações alimentares dos guerreiros que após matar algum inimigo em combate comem apenas beiju e batatas, e sobretudo o caráter amável dessa população, que parece tê-lo impressionado sobremaneira:

"Eles não gostam das pessoas tristes ou mal-humoradas, e se você se diverte com eles ou os toca brincando, isto deve ser feito rindo. (...)"

"Acredito que estes Caripous, de todas as índias é a nação mais doce e humana. Eles são muito zelosos da honra, e de agradar aqueles que os visitam...(...)"

"De resto esses povos Caripous são grandes inimigos dos Caribes, e se fazem uma guerra mortal. Os Caribes comem os Caripous, mas os Caripous não comem os outros." (id.ib.:82-88)

"...estes povos, por tão selvagens que sejam, são grandes amigos da honra e sobretudo do que é justo e verdadeiro; o que têm em sua natureza, tendo em grande horror os maus e enganadores, enquanto são amigos dos bons e virtuosos. Eles também não gostam do covarde ou pusilânime, mas têm grande consideração aos valentes e corajosos." (id.ib.:100)

Graças a Mocquet, os *Caripous* aparecem pela primeira vez em documentos históricos como uma população doce e amável, livre do estigma de canibais. Por idealizada que possa parecer tal descrição, ela vem pela primeira vez conferir conteúdo a um termo semelhante a Karipuna. As ilustrações da edição de 1617 contribuem para substantivar o etnônimo *Caripou* na história, ainda que através de figuras humanas no estilo clássico[6]. O chefe Anacaioury e sua armada de 35 canoas serão citados em várias outras obras, assim como a guerra com os *Caribes*.

Em 1643 Pierre D'Avity publica *Description Generale de L'Amerique*, utilizando os dados de Mocquet para descrever o que chama de "*Pays des Caribes*" e "*Pays des Caripous, ou D'Yapoco*". Sua descrição situa os *Caripous* no mapa da América, descrevendo as trocas realizadas com os franceses: borracha, tabaco, plumas de garças e papagaios trocadas por machados, facas e miçangas dos franceses. Naquela época, o termo "bré!il" que depois nomeará nosso país, aparece para designar a matéria prima das flechas e "espadas" usadas pelos *Caripou*.

Para melhor caracterizar essa designação substantiva do termo *Caripou* em referência a um determinado povo, utilizo algumas informações de Nimuendaju (1926). Este autor comenta que, ainda no século XVII, os padres A.Biet e P.Pfeil associam os *Caripou* de Mocquet com os Palikur e os Caribes, respectivamente. Nimuendaju, por sua vez, vai identificar os *Caripou* com o grupo *Yao*, baseado em textos de Laet, Harcourt e LaBarre. Interessa comentar as fontes usadas por Nimuendaju, pois trazem informações importantes para entender a trajetória do termo Karipuna.

O Pe.Biet (1664) apresenta uma longa descrição dos *Galibis*, em guerra constante contra os *Palicours*. A expedição da qual Biet participa, em 1652, percorre os rios *Pirague*, *Oüyapoque*, *Epicouly* e *Ouyaca* em busca dos *Palicours* e *Maronnis*, com os quais desejavam estabelecer uma aliança para os incitar à guerra contra os *Galibis*. No entanto, não encontram na região nenhum "*sauvage*". A associação que Biet faz dos *Caripou* com os *Palicour* aparece em meio a uma descrição sobre uma visita que os *Galibis* fizeram aos *Racalets*:

> "Foi no mês de Junho perto do dia de São João do ano 1652 que eles empreenderam esta viagem, sendo que o motivo era atrair a nação dos Racalets, que é bem pequena e que habita um país muito inundado, suas terras estando quase todas alagadas, para vir ficar e habitar entre eles, nestas grandes e belas terras que não são absolutamente habitadas, e para se tornarem mais fortes e mais temidos contra os Palicours seus principais inimigos, que o senhor Moquet na Relação de sua viagem chamou Caribous.". (Biet,1664:371)

Portanto, Pe.Biet não chegou a encontrar os *Palicour* e parece não ter tido outro motivo para associá-los com os *Caripou* de Mocquet a não ser o fato de serem os grandes inimigos dos *Galibi* (os *Caribes* de Mocquet).

A associação feita pelo Pe.Pfeil com os *Caribes* também não parece ter tido maior embasamento. Só pude ter acesso ao exerto das notas manuscritas de 1682 apresentadas na obra de Rio Branco (Paranhos,1945,IV:97) onde afirma que os povos *Norevákes*, os *Caribes*, são os que D'Avity chamou *Caripous*.

Já a associação dos *Caripous* com o povo *Yao* feita por Nimuendajú é bem mais consistente. Baseia-se em três relatos do século XVII: Harcourt, Laet e LaBarre, que citam Anacaioury como chefe dos Yao, mas cuja liderança se extendia também a vários outros povos da região. Segundo o relato de viagem de Harcourt, publicado em 1613:

> "Além do país de Morrownia em direção ao sul margeando o rio de Arwy, está

a Província de Norrak; o povo dali são Charibes, e inimigos tanto dos Morrowinnes, os habitantes de Morrownia, quanto dos Wiapocoories, que estão também sob a sujeição de Anaky-u-ry o Chefe e Senhor supremo, ou Cassique de todos os Yaos nestas Províncias,...". Paranhos,1945,IV:101).

A conclusão de Rio Branco sobre esse excerto também é significativa:

"Assim, segundo Harcourt, os Wiapoccories, quer dizer, os Índios de Wiapoco, ou Oyapoc ou Yapoco, - o rio do Cabo d'Orange, - encontravam-se também sobre a sujeição de Anakaioury, "cacique" de todos os Yaos, do Amazonas ao Essequibo. Sobre o mapa de Tatton, de 1608, desenhado segundo as indicações de Harcourt e de seus oficiais, o nome de Anacory é escrito sobre o Cassiporough ou Cassiporé, e esta legenda se extende sobre as terras das duas margens do rio e é situada entre a costa do Watz, ou Uaçá, que desagua na baía do Wiapoco ou Oyapoc." (id.ib.:101,102).

Jean de Laet, na obra *L'Histoire du Nouveau Monde ou Description des Indes Occidentales*, de 1640, nos fornece um quadro bem mais completo dos habitantes da região do Oiapoque, e mais preciso quanto à sua localização.

"Do rio de Cassipoure (como Harcourt escreveu) em direção do Arracouw, e mais adiante no interior do Continente até o rio d'Arwy (que deságua no Wiapoco acima do salto), são situadas as Províncias dos Arracoris e dos Morounias; as quais não são menos belas e férteis que estas de Cooshebery. A Província de Arracooria é bastante povoada, ela obedecia na época a um Cassique chamado Ispero. Apesar dos Arracoris e daqueles de Wiapoco parecerem ser amigos, e não fazerem guerra uns aos outros, entretanto, eles têm certos rancores entre eles.

Marounia é também habitada por muitos Selvagens, que são considerados por todos como sendo humanos para com os Estrangeiros; praticamente ao meio da qual há uma alta montanha formada pela natureza em forma de pirâmide, do alto da qual há uma bela perspectiva de todos os lados do país que está acima.

Após Marounia logo em direção ao Sul e através do leito do rio d'Arwy, uma outra Província que chamam Norrack, os habitantes da qual são Caribes, e inimigos de Morounias e daqueles de Wiapoco; pois estas duas nações, como também muitos outros selvagens ao longo da costa, são súditos de Anakyari, grande Príncipe dos Yaos, os quais ocupam toda a costa até o rio Essequibo." (Laet,1640:576)

Mais adiante, Laet descreve a atual bacia do Uaçá, apresentando-nos uma toponímia muito próxima da atual: *Arracouw* (rio Urukauá), *Ycoripe* (Rio Curipi), *Tamine* (igarepe Taminã), *Watz* (Rio Uaçá). O interessante é que o Urukauá aparece como rio principal, e os rios Uaçá, Curipi e até o igarapé Taminã como seus tributários. Subindo o *Arracouw* a partir do *Cap d'Orange*, Laet nos descreve a "Província dos Arracosis", provavelmente os Palikur:

"Dobrando este Cabo, a terra firme se curva em direção ao Sul, e ali deságua o rio Arracouw, largo em sua embocadura quase em meia légua, descendo de muito longe do interior do país e da Província dos Arracosys, que sendo amigos dos Yaos fa-

zem guerra contínua ao encontro dos Mays. Arracoa recebe outros rios à direita e à esquerda, entre outros Arcohile que aqueles de nossa nação visitaram no ano 1600, e tendo subido cerca de duas léguas encontraram outro que chamamos Ycoripe, três léguas mais adiante um terceiro chamado pelos Selvagens Tamine, que é bem profundo, mas tão calmo que parece que não corre absolutamente, de lá subindo quatro léguas acima, eles encontraram uma vila de Selvagens chamada Sapyten e através das florestas e de um profundo pântano eles passaram em outra chamada Awarapatan. Entretanto, Harcourt escreveu que no interior do Continente deságua no Aracoa o rio Wats, do qual nós não soubemos mais nada.".(Laet, 1640:576)

Sobre os habitantes do Wiapoco (Rio Oiapoque), Laet afirma:

"Os Selvagens que habitam as margens deste rio e o Continente vizinho, são na maioria Yaios ou Maraons, uns e outros bastante corteses e bondosos: os Yaios se localizam em torno da embocadura do rio a ao longo da Costa até Commaribo, e os Maraons no interior do país até o salto do rio e mesmo acima: há também alguns poucos Arwacas, principalmente entre Waymari e Commaribo..." (id.ib.:577).

"Os Selvagens que habitam o Continente são principalmente da nação que chamamos Yoas, de uma bondade natural: no interior do país há outros que ali habitam, principalmente os Arwaques, e igualmente os Cockattuway, Pattecui, Tockianes e Arytanes, e enfim os Comoes e Wacdehanes. Aos quais outros acrescentam os Maraons, que habitam Sapno, Wewey, Anewyan, Quarian e Wetaly: e os Arowians, que possuem as outras ilhas...". (id.ib.:573).

Laet localiza, portanto, os *Yaos* (*Yaios, Yoas*), na região da embocadura do Oiapoque e ao longo da Costa, os *Maraons* (*Marounias*) na região próxima ao salto do Oiapoque e rio acima, mencionando uma montanha em forma de pirâmide que suponho se tratar da Karupina, próxima do alto curso do Urukauá. Os *Arracosis* (*Arracoris*) são situados propriamente no que chamamos aqui de "região do Uaçá", compreendendo os cursos dos rios Curipi, Urukauá, Uaçá e também do Cassiporé, mais a leste. A sudoeste da Província de *Marounia*, Laet situa a Província de *Norrak*, onde habitam os *Caribes*. É interessante comparar o território ocupado pelos *Yaos*, toda a Costa do Oiapoque até o Essequibo, que no século XVIII é atribuído aos Galibi, sendo que os *Caribe* são reduzidos, no relato de Laet, às proximidades do *Arwi*, tributário do Oiapoque.

Sobre as relações inter-étnicas depreende-se uma guerra contínua entre *Arricosis* e *Mays*, a aliança entre os *Arracosis*, os *Yaos*, os *Marounias* e "*ceux de Wiapoco*" contra os *Caribes*, considerados "inimigos", uma relação de amizade entre os *Arracoris* e os *Yaos*, e uma relação de aparente amizade, mas com algum rancor, entre *Arracoris* e "ceux de *Wiapoco*". Aqui permanece uma dúvida sobre os habitantes do Wiapoco: quando Laet menciona "*ceux d'Wiapoco*" refere-se aos *Yaos*, ou a outro grupo distinto? Algumas passagens favorecem a segunda hipótese, como quando o autor afirma que os *Caribes* são inimigos dos *Marounias* e de "*ceux d'Wiapoco*", ambas nações sujeitas ao chefe Anakayouri, grande príncipe dos *Yaos*. Parece ser razoável a associação deste grupo com os *Caripou* de Mocquet, que também os menciona como os habitantes do *Pays d'Yapoco*. Porém, com as poucas informações fornecidas por Mocquet, é impossível chegar a qualquer conclusão precisa

sobre os *Caripou*: corresponderiam aos *Yaos*, seriam um sub-grupo dos *Yaos*, seriam um povo "vassalo" ao chefe Anakayouri dos *Yaos*? Mas, de qualquer forma, há várias informações que permitem algum tipo de associação entre os *Yaos* de Laet e os *Caripous* de Mocquet, (além do caráter amável e bondoso desses povos, que parece ter causado muito boa impressão): o território, a guerra com os *Caribes*, a liderança de Anakayouri, e a distinção destes, dos *Marounias* e dos *Arracoris*.

Há ainda mais um ponto da descrição de Laet que merece ser destacado: a extensão da chefia de Anakayouri e a origem do povo *Yao*, inclusive recuperando dados do século XVI. Através de informações de Keymis, Laet nos informa sobre uma migração dos *Yaos* da região do Orenoco para o rio Oiapoque, pressionados pelos Espanhóis, sendo encontrados na região do rio *Approuague* até o final do século XVI.

> "Além de Arrawary até o rio de Cassiopurough fica a Província de Arricary, compreendendo as possessões dos Arrawary, Maicary e Cooshebery, sobre as quais comanda Anakyary da nação dos Yaios, que tendo sido expulso das Províncias situadas ao longo do Orenoco, pelos Espanhóis, dos quais é inimigo mortal, se transportou dessa Província com sua gente e se situou em Mooruga na Província Maicary. Na direção Nordeste deste Província deságua ao mar o rio Conawini, onde terminam os limites da região dos Cooshebery, da qual o cacique se chama Leonard Ragapo, vassalo de Anakiary, que foi levado para a Inglaterra por Ralegh, onde foi batizado, de onde vem que ele é seu grande amigo e sabe um pouco de sua língua." (id.ib.:575).
>
> "O inglês Laurens Keymis escreveu, que no ano 1596 encontrou ali [Apurwaka] os Selvagens da nação Yaos, que há pouco tempo haviam se retirado para lá, tendo sido caçados pelos Espanhóis de Moruga e das Províncias situadas ao longo do rio do Orenoco, que os Arwacas possuíam então, nação vagante e sujeita aos espanhóis. Pois estes Yaos, como ele conta, haviam ocupado o litoral, e estavam acostumados para se distinguir das outras nações, de se marcar a face e o resto do corpo de certas marcas, se servindo para isso de dentes pontiagudos de certos animais pequenos(...) Os de nossa nação que visitaram estas costas no ano 1598, encontraram os mesmos Selvagens. Mas Harcourt que ali esteve alguns anos depois, disse que não encontrou nenhum.
>
> Keymis recebeu dos Selvagens um certo tipo de madeira, que estimou ser o Brasil, que os selvagens chamam Urapo,..." (id.ib.:579).

Reforçando a hipótese que associa os *Caripou* de Mocquet aos *Yao* que empreenderam esse trajeto migratório, há também um mapa de Pierre-du-Val de 1664 que cita os *Caripous* abaixo da Ilha de Cayenne (Paranhos 1945,III).

Finalmente, considero as informações do terceiro autor usado por Nimuendaju para identificar os *Caripous* aos *Yaos*. Lefebvre de La Barre, em sua *Description de la France Equinoxiale* de 1666, apresenta uma visão distinta da chefia de Anacaioury, mas também o coloca como membro da tribo Yao:

> "O Rio de Yapoco que está sob este Cabo é amplo (...) Os Índios Yaos têm ali uma moradia mais bela e melhor cultivada do que poderíamos esperar do cuidado bárbaro destas pessoas que ali são em número de cerca de trinta e cinco ou quarenta. Eles são tão antigos habitantes destas Costas que eu conheci e falei muitas vezes com

um Anacaioury, neto de um Anacaioury que Jean Mocquet disse ter visto em 1604, Rei deste País. No que ele erra, não tendo esses povos Reis de maneira nenhuma, mas Chefes de cada Família, como este Anacaioury era então daquela com a qual Mocquet negociou"... (Paranhos 1945,IV:102).

Nesse trecho, LaBarre associa sem qualquer problema os *Indiens Yaos* que conheceu enquanto habitantes do *Yapoco*, e o grupo descrito por Jean Mocquet. Porém, reduz a extensão da chefia de Anacaioury ao âmbito familiar, o que poderia ser verdade para outras chefias, ou mesmo para o neto homônimo de Anacaioury, mas dificilmente se aplicaria a esse líder, conforme se depreende das citações feitas por outros autores que falam de povos "vassalos" e "sujeitos" de Anacaioury, também chamado de grande Príncipe, Rei e "cacique". Provavelmente, não há contradição alguma entre os dados desses autores, cada um correspondendo a um momento da vida do grupo *Yao*, de acordo com as alianças estabelecidas pelos sucessivos líderes.

Esses dados revelam a primeira ocasião na qual um etnônimo semelhante a "Karipuna" adquiriu uma referência substantiva nos documentos históricos, através do termo *Caripou* usado por Mocquet e D'Avity, denotando um determinado povo que outros autores denominaram *Yaos*. Do pouco que se pode recuperar desses relatos, os *Yaos* migraram da região do Orenoco perseguidos pelos Espanhóis, fixaram-se próximos ao Aprouague até o final do século XVI e já no início do século seguinte estavam estabelecidos na embocadura do Oiapoque e na região costeira até Comaribo. Como vimos, o mapa de Pierre-du-Val cita os *Caripous* próximos da ilha de Caiena. No início do século XVII o chefe *Yao* Anakayouri tinha sua liderança extendida aos povos que habitavam o vasto território desde o Amazonas até o Essequibo, em aliança contra os Caribes. Porém, segundo o relato de LaBarre de 1666, sabe-se que já em meados do século essa liderança não existia mais, e os *Yaos* ocupavam somente a região do Rio Oiapoque. Hurault, com base na mesma fonte, informa que no ano de 1666 o grupo *Yayo* estava reduzido a 40 pessoas (Hurault,1972:85). Sabe-se, ainda, que para se distinguir dos outros povos, os *Yaos* usavam dentes de animais para imprimir marcas no rosto e no corpo. Laet (1640) nos apresenta um pequeno vocabulário na língua *Yao*, onde se pode perceber a semelhança com palavras Caríb e um termo derivado do espanhol[7].

Dreyfus, com base em informações de L.Keymis e C.Leigh, confirma a filiação dos *Yaos* ao tronco linguístico Caríb e comenta o caráter circunstancial da aliança estabelecida por este grupo contra os *Kaliña*:

"... at the beginning of the 16th century, the Carib-speaking Yao of Trinidad were on friendly terms with the Kaliña of the mouth of the Orinoco and fought against the Lokono who, according to Keymis, 'had taden from them many of their wiues and children' (Keymis 1904:456; see also Williams 1924:359). Fleeing from the Spaniards, the Yao moved to Eastern Guiana to the mouth of the Oyapock River where, one century later, the Kaliña of Cayenne were their worst enemies (see Charles Leigh in Purchas 1905-1907:317)." (Dreyfus,1983-1984:46).

2. Os *Kalinago/Kaliponam* das Pequenas Antilhas

Ainda no século XVII tem-se notícias dos *Kalinago*, grupo de língua Arwak proveniente das Pequenas Antilhas e aliado tradicional dos *Kalinya* (autodenominação dos Galibis ou Caribes). S.Dreyfus (1983-84,1993), pesquisadora da região, informa que os *Kalinago* são mencionados como um grupo canibal e extremamente belicoso, cuja aliança com os *Kalinya* dificultou o estabelecimento dos espanhóis no médio Orenoco no decorrer do século VXII. Segundo Dreyfus (1993:37), o termo *Kalinago* era uma autodesignação usada pelos homens em suas relações com outras etnias locais, como forma de se aproximar dos aliados de lingua Caríb, os *Kalinya*. No entanto, a auto-desingação na língua materna Arwak era "*Kaliponam*".

Os *Kalinago/Kaliponam* teriam auxiliado os franceses a se estabelecerem em Caiena em 1643 e contribuido para as rebeliões dos *Kalinya* no Orenoco em 1684 e no Guarapiche em 1719. Após 1666, devido a tratados entre franceses e ingleses, perderam seu território nas Pequenas Antilhas, ficaram confinados a algumas poucas ilhas e acabaram desaparecendo quase por completo ao longo do século XVIII (id.ib.:30).

Em 1797, um grupo de mestiços de *Kaliponam* e de negros marrons, os "Black Caríbs", foram deportados pelos ingleses para a Honduras Britânicas (atual Belize). Este grupo ainda conserva a língua arwak e a autodenominação: *Garifuna*, para o coletivo, e *Garinago*, no singular. (id.ib.:40)

As informações sobre os *Kalinago/Kaliponam* são desconcertantes, pois invertem todas os dados anteriores sobre os *Caripou/Yao*. O termo *Kaliponam*, e sua posterior curruptela em *Garifuna*, são auto-denominações na língua Arwak. Trata-se de um grupo belicoso e canibal, e ainda aliado dos *Kalinya/Caribes*, os inimigos dos *Caripou/Yao*. Mas, apesar dessas inversões, percebe-se que o local de origem dos *Kaliponam* e dos *Yaos* são bastante próximos: a região do Orenoco e a ilha de Trindade no caso destes, e as Pequenas Antilhas no caso daqueles. Seria possível fazer alguma associação entre os *Yao/Caripou* e os *Kaliponam/Kalinago*, considerando as informações de Keymis acima citadas (Dreyfus,1983-84:46) que apontam, no início do século XVII, os *Yao de Trinidad* em bons termos com os *Kalinya do Orenoco*, ambos de fala Carib, sendo este último aliado tradicional dos *Kaliponan* de fala Arwak, mas que utilizavam o etnônimo *Kalinago* para se aproximar daqueles de fala Carib? Poder-se ia, assim, associar os *Kaliponam* aos *Caripous*, ambos tidos por grupos aliados ou vassalos dos *Yao*? Viria daí a citação dos *Caripou* por Pierre-du-Val próximos da Ilha de Caiena no mapa de 1664, logo após a época em que os *Kaliponam* auxiliaram os franceses a se estabelecerem alí em 1643?

Mais do que chegar a uma resposta definitiva (já que dados substantivos sobre as populações designadas pelos termos são escassos e impedem fazer qualquer inferência mais segura), essas informações e reflexões apontam para a imbrincada rede de relações estabelecidas naquela região entre povos indígenas de falas diversas, bem como para o caráter circunstancial das alianças estabelecidas entre os grupos, hierarquizados a par-

tir da figura de certos líderes, conforme a contingência de guerras, ou ainda, conforme a época, separados em pequenos grupos familiares (como o grupo *Yao* mencionado por LaBarre). Circunstancial também parece ser a utilização de termos de auto-designação, como no caso dos termos *Kaliponam/Kalinago*, usados em diferentes contextos.

Em meio a essa rede de relações, é relevante apontar para a antiguidade dos termos semelhantes a "Karipuna" na região do Oiapoque e das Guianas. E, para além da diversidade dos grupos que esses termos designaram no século XVII, é possível encontrar um ponto comum, a partir das relações estabelecidas com os europeus: dos belicosos *Kaliponam*, inimigos dos espanhóis, aliados dos *Kalinya*, amigos dos franceses, aos amistosos *Caripous/Yaos*, que fugiram dos espanhóis, inimigos dos *Caribes*, em relações comércio com os franceses. Ou seja, ainda que varie a relação de amizade ou hostilidade entre os *Kaliponam/Caripous* e os *Kalinya/Caribes*, permanecem invariáveis as relações de inimizade com os espanhóis e de aliança e troca com os franceses. No século seguinte, será justamente a relação com europeus que se destacará como polo invariável do etnônimo *Caripuna*.

3. Os *Caripuna* no século XVIII

Ao longo do século XVIII o termo *Caripuna* aparece em vários pontos do interior do continente, na região dos rios Essequibo, Rupuni e Branco (Farage,1985,1991). No Atlas compilado pelo Barão do Rio Branco (Paranhos, 1898 tomo VI) o etnônimo *Caripuna* aparece num braço do Rio Negro próximo ao lago Parime (mapa de S.Fritz,1717).

N.Farage (1985) comenta, sobre as fontes do século XVIII para a região do Rio Branco, que o termo *Caripuna* aparece como um pólo invariável na descrição do circuito de tráfico entre índios e holandeses. Os *Caripuna* são associados aos *Caribes* e mencionados com frequência como habitantes do Rupuni e intermediários diretos dos holandeses do Essequibo, porém não há informações sobre o grupo, a não ser o fato de serem belicosos e antropófagos. A beligerância e o canibalismo poderiam nos levar a associar esses *Caripuna* do século XVIII aos *Kaliponam* do século XVII, e teríamos que encontrar alguma justificativa para o fato dos segundos, de fala arawak, terem sido confundidos no século seguinte com os *Caribes*.

Porém, segundo a análise de Farage e de acordo com nossa hipótese, trata-se de um termo de alteridade, equivalente ao termo *Caribe*. A autora chega, em certo ponto de sua argumentação, a considerar o termo como toponímia:

> "...a tentativa de circunscrever os Caripuna como etnia específica tem sempre

esbarrado na inconsistência destas informações; o que não deixa de ser surpreendente, se considerarmos o modo relativamente preciso com que os cronistas setecentistas (...) puderam não só nomear etnias habitantes na bacia do rio Branco, como também fazer uma descrição (...) de seu modo de vida. (...)

Se a designação dada pelos portugueses aos aliados dos holandeses é Caripuna, já as fontes espanholas e holandesas a eles se referem como Caribes. Ambas as designações se equivalem no discurso dos cronistas, tendo por denominador comum as características já mencionadas: sua belicosidade, canibalismo e aliança com os holandeses, para quem apresavam escravos. É bastante conhecida a sinonímia das palavras Caribe e Canibal para o período colonial,..." (Farage,1991:103).

"Nesta linha de argumentação, observo preliminarmente que a designação Caripuna parece, em si mesma, propor um problema relativo à localidade: o termo puna ou pona, em várias línguas Carib, é um advérbio de lugar (...). Esta acepção, por um lado, bem pode explicar a indiferenciação que, no discurso dos cronistas, detectamos quanto à utilização dos termos Caribe e Caripuna. Por outro lado, e de modo mais importante, este dado permitiria mais uma vez questionar a identidade dos Caripuna tal como é dada nas fontes: a designação Caripuna fala de um lugar, e este lugar, no contexto do tráfico de escravos, eram as montanhas Kanuku." (id.ib.:107)

Complementando essa argumentação, Santilli (1997:22) coloca:

"Comparando-se os mapas etnográficos disponíveis para a região do rio Branco nos séculos XVIII e XIX (...) é possível verificar que, cessado o tráfico de escravos promovido pelos holandeses, o etnônimo Caripuna, referenciado à área do interflúvio Maú (Ireng)-Rupuni nas cartas do século XVIII, desaparece subitamente dos registros historiográficos no século seguinte, dando lugar aos Macuxi".

No século XVIII, portanto, o termo *Caripuna* pode ser compreendido não em referência a um grupo específico, mas como termo que designa um grupo indígena em relação de tráfico com os holandeses. No caso de considerá-lo toponímia, a relação índios/holandeses se mantém, já que se refere a um local chave no tráfico de escravos. Essa associação ou aliança entre índio/europeu que o termo *Caripuna* expressa será reforçada nas fontes do século seguinte, assumindo um terceiro polo: índio/brasileiro.

Ainda sobre o século XVIII, vale mencionar que diversas cartas da região do Oiapoque não mencionam etnônimos semelhantes a Karipuna. O mapa de D'Anville, de 1729, cita os *Nouragues* e os *Palicours* no rio *Ycoripe* ou *Coripi*. A "Carte des Jésuites Français de la Guiane" de 1741 cita os *Palicours* e *Itoutanes* na região do Uaçá, e os *Kourouraoua* e *Rowraoua* no Couripi. Outro mapa de D'Anville de 1748 menciona os rios *Couripi*, *Wassa*, *Aurucaua*, habitados pelos *Palicours*, *Acoquas*, *Amicuanes (nação de orelhas grandes)*, *Noragues e Mayez*. Carta de Bellin de 1760 situa na região do Curipi e do Cassiporé, e nas proximidades da Saint Paul Mission no rio Oiapoque, os grupos *Palicours* e *Itoutanes*. Um mapa detalhado de Buache e Prefontaine, de 1762, menciona as aldeias da região do baixo Oiapoque com números de moradores: *Maraoune*, *Aroucaoux*, *Palicours*, *Caracourious*, *Aribamon*, *Itoutannes*, *Mailles*, *Maica*. (Paranhos,1898,Atlas). Também as fontes referentes

às missões que se estabeleceram no Oiapoque no século XVIII não fazem nenhuma referência a grupos *Caripuna* (Hurault,1972:128). A única exceção encontrada diz respeito a uma corruptela do termo: uma menção aos índios *Cachipoux* que viviam no Anotaye, feita por Chabrillan em 1742, junto à sua descrição sobre a Missão de Saint-Paul: "*Em frente ao segundo estabelecimento* [da Missão Saint Paul] *que fica à direita, vê-se à esquerda a embocadura do rio de Noutaye, que conduz ainda aos Índios Cachipoux*" (Hurault,1972:129).

4. As fontes do século XIX: Leprieur, Crevaux, Coudreau

No século XIX termos semelhantes a Karipuna voltam a ser citados na região do Oiapoque, mas sem referência à filiação linguística. A primeira menção aos *Garipons* é encontrada no texto do geógrafo M.Leprieur, que nos anos 1832 e 1833 empreende excursões à procura da fonte do Rio Oiapoque e de uma passagem entre este e o Amazonas. Sobre as nações indígenas da região, menciona:

> "Les nations indiennes avec lesquelles j'ai eu des relations pendant mon voyage, sont peu nombreuses en individus, et presque toutes, les débris de nations autrefois considerables; leur caractère est généralement doux; (...)
>
> Des Pyrious, des Marauanes et quelques Arouargues, tous, au nombre de quelques centaines, habitent toute la partie de l'Oyapok inferiéure à sa jonction avec le Camopi; parmi eux existent quelques familles Noragues, Roucouyemes, Galibis et Garipons, tandis que les bassins de la riviére de Ouassa et de ses deux affluens Couripi et Rokawa sont habités par les restes des nations Palicours et Toutanes,...". (Leprieur,1834:233)

A título de referência, vale mencionar que, em 1868, o engenheiro alemão Franz Keller-Leuzinger [1874], encontra índios *Caripunas* numa região bastante distante: a do Rio Madeira. Em seu relato de viagem, faz rápidas menções a algumas aldeias e descreve o contato estabelecido por sua expedição com uma delas. Aponta os índios como perigosos, não faz menção à língua usada pelo grupo, não descreve a aldeia. Mas apresenta algumas imagens sobre os *Caripunas*, reproduzidas no Anexo 2. [8]

Na região do Oiapoque, as próximas citações de etnônimos semelhantes a Karipuna se referem às últimas décadas do século, fornecidas por Crevaux(1883) e Coudreau (1887, 1893). Coudreau (1887) traz dados sobre uma primeira viagem que fez ao *Counani* e *Ouassa*, realizada em 1883. Nesse trabalho, descreve a hidrografia e o relevo da região e faz uma descrição das divisões administrativas entre o Oiapoque e o Araguari. É interessante colocar, para futuras pesquisas em arquivos, que a região se dividia em duas circunscrições (colônia do Araguari e colônia do Apurema) e 6 capitanias independentes,

sendo o *Ouassa*, o *Rocaoua* e o *Couripi* as três capitanias do interior, e o *Cachipour*, o *Counani* e o *Mapá* três capitanias litorais. Sobre os habitantes da região, Coudreau informa:

> "Dans le Couripi, vivent des esclaves brésiliens réfugiés; dans le Racaoua, des Palicours; et dans le Ouassa, au-dessus du confluent du Rocaoua, des Arouas". Coudreau,1887: XXV).
>
> "...les trois capitaineries du Ouassa sont peuplées d'Indiens (Palicours, Arouas, etc..), débris des anciennes tribus. Ces Indiens sont de race pure à Ouassa, très peu mélangée à Rocaoua, et légèrement croisée d'Européens, de noirs et de mulâtres, à Couripi. (...)La langue des trois capitaineries littorales et des deux colonies brésiliennes est le portugais, langue maternelle ou habituelle des réfugiés qui peuplent ces régions. Les quelques Français établis dans le pays ont appris la langue de la majorité. La langue des deux capitaineries indiennes intérieures est dérivée du tupi-caraïbe, avec un dialecte pour Ouassa, et un autre pour Rocaoua. A peu près partout le français, ou plutôt le créole de Cayenne, est compris". (id.ib.:XXXIII)

Essas informações são relevantes por citar os habitantes de cada um dos rios da região: no *Ouassa* menciona os *Arouas*, considerados "de raça pura", no *Rocaoua* localiza os *Palicours*, "bem pouco misturados", enquanto refere-se aos habitantes do Couripi como "escravos brasileiros refugiados". Cada grupo forma a população de uma das três capitanias do interior, estimadas por Coudreau em cerca de 100 habitantes cada uma. Em outro trecho, o autor faz distinção das aldeias principais de cada capitania, todas consideradas "verdadeiras aldeias de índios": "*Les chefs-lieux sont des villages peu importants. Couripi, Rocaoua et Ouassa on environ chacun de 50 à 70 habitants (...)sont de véritables villages d'Indiens.*" (id.ib.:XXXIV).

Coudreau realiza outra excursão à Guiana Francesa entre 1887 a 1891. É quando fala sobre o surgimento de um "novo elemento étnico": o índio mestiço ou civilizado. Em meio a esses "índios civilizados do Oiapoque", o autor distingue cerca de vinte *Caripounes*, falantes de um idioma específico, o *caripoune*, da família Oyampi. Percebe-se, então, que essa etnia não foi mencionada no trabalho anterior de Coudreau, por ser habitante do Baixo Oiapoque, e não da bacia do Uaçá. De fato, no mapa que acompanha o primeiro trabalho (1887), várias etnias são mencionadas nos vales do Uaçá e Oiapoque, entre elas os *Garipons*. No trabalho seguinte (1893), um mapa menciona apenas as etnias *Palicours* e *Arouas* e define os habitantes do Curipi como "negres". Porém, a descrição do autor sobre os habitantes do Curipi, do Uaçá e do Urukauá (1893:376-379) faz várias menções a indivíduos *Caripounes*, distinguindo-os, naquele momento, dos "brasileiros refugiados" habitantes do Curipi:

> "Le Couripi est peuplé principalement de Brésiliens réfugiés. La population du Ouassa et du Rocaua est indienne: des Arouas à l'Ouassa, des Palicours au Rocaoua.(...) Le capitaine du Ouassa est Régis, vieil Indien du Brésil, Caripoune d'origine à ce qu'on dit. Régis n'a plus ajourd'hui d'autorité, à cause de son grand âge."(id.ib.:377)

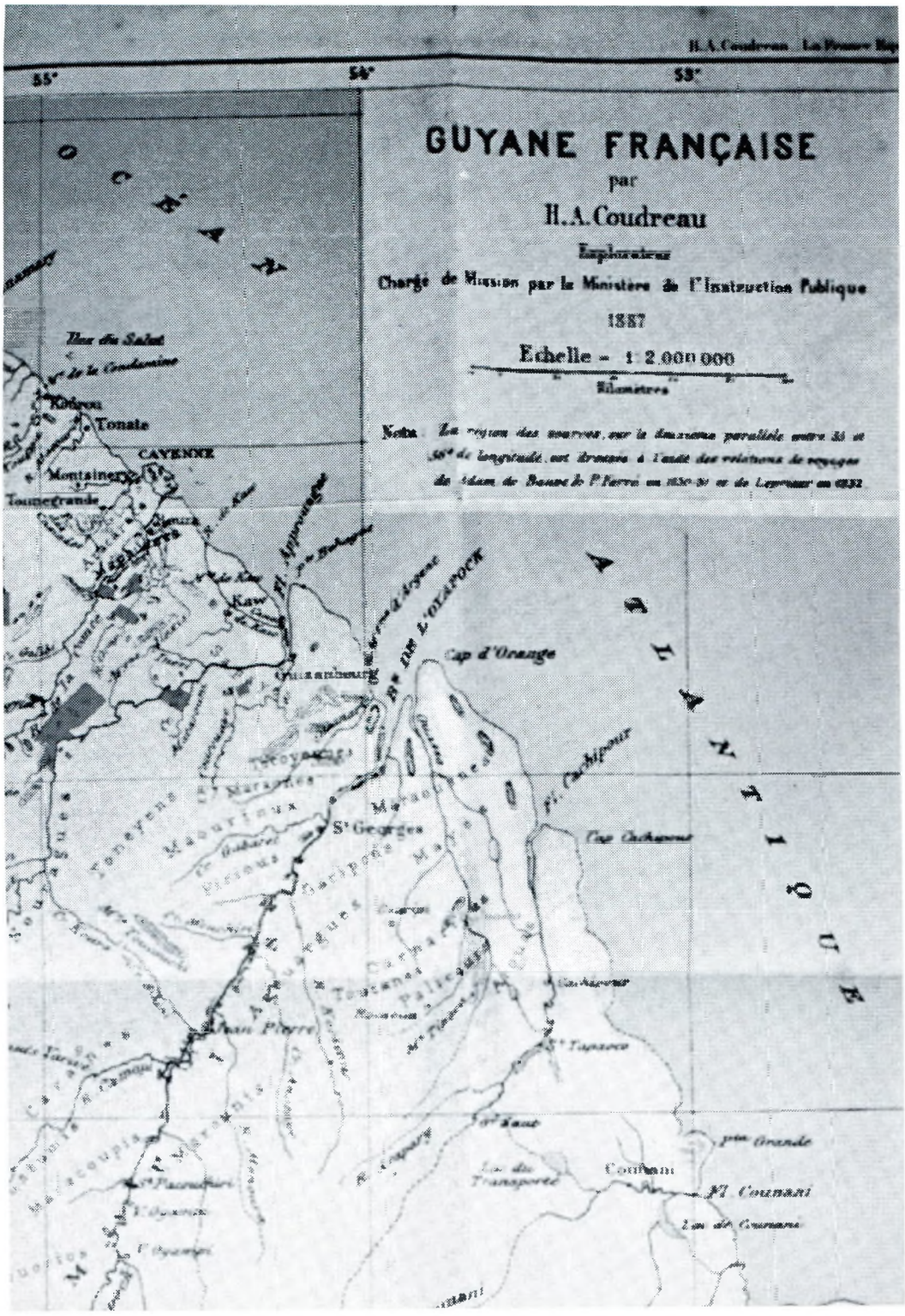
"Chez Régis habite un de ses hommes, appelé Louis-Baptiste, qui parle non seulement l'aroua, mais encore le caripoune et le maraone. Ce dernier dialecte est aussi parlé par un autre Aroua, appelé Narcisse. Le capitaine Régis et un nommé Henri Caïman passent pour parler l'aroua le plus pur, ainsi qu'une certaine Mme. Laze, habitant du Curipi. (...)

Il existe une vingtaine de Caripounes parmi les Indiens civilisés du Bas Oyapock. Le dialecte Caripoune est de la famille Oyampi. Agoustine, du Couripi, patron du bateau qui m'emmène à Cayenne, est Caripoune. Il parle très bien ce dialecte. Le capitaine Régis, du Ouassa, capitaine des Arouas, est aussi Caripoune. C'est Agoustine et Régis qui connaissent le mieux ce dialecte." (id.ib.:378)

"Caripounes et Arouas parlent géneralement le créole de Cayenne. Les Palicours, moins. Toutefois Palicours et Arouas, entre eux, ne parlent que leur propre dialecte." (id.ib.:379)

Com essas informações de Coudreau, podemos dizer que no final do século XIX, no baixo Oiapoque algumas etnias indígenas se destacavam do restante da população da região, composta por "índios civilizados" com hábitos "creolizados": os *Palicours*, os *Arouas* e os *Caripounes*. Os primeiros habitantes do *Rocaua*, os segundos do *Ouassa* e os terceiros, moradores do *Bas Oyapock*. O Couripi, na ocasião, era habitado por *brasileiros refugiados*, além de alguns membros das etnias indígenas locais: "uma certa Mme.Laze, falante do aroua mais puro", e Agoustine, *caripoune*, dirigente do barco que levou o autor a Cayena. Gostaria de enfatizar a distinção que Coudreau faz entre a população local, de hábitos creolizados, que o autor chama de "índios mestiços" ou "civilizados" e a população do Curipi, definida como "brasileiros refugiados", a qual suponho que fosse falante do português, que Coudreau em outra ocasião afirmou ser a "língua materna ou habitual dos refugiados que povoam estas regiões" (Coudreau,1887:XXXVII).

Cada etnia mencionada por Coudreau era falante de um idioma específico, sendo o *aroua* um dialeto *caraïbe*, o *caripoune* da família *Oyampi* e o *palicour* considerado um idioma curioso, por não ser nem *caraïbe* nem tupi (id.ib.:379). Coudreau cita também dois falantes do idioma *maraone*, mas que não se diferenciavam como membros de uma etnia específica.



Mapa extraído do livro de Coudreau (1887). Fotografia de Inês Castro.

Mapa extraído do livro de Coudreau (1893). Fotografia de Inês Castro.

Portanto, no século XIX o termo "Karipuna" novamente adquire uma referência substantiva na região do Baixo Oiapoque, enquanto um pequeno grupo ("*quelques familles*" segundo Leprieur e "*une vingtaine*" segundo Coudreau) diferenciado etnicamente do restante da população. Este pequeno grupo se distinguia, no início do século, de um conjunto de etnias indígenas nomeadas por Leprieur : algumas centenas de *Pyrious*, *Marauanes*, *Arouargues*, e algumas famílias *Noragues*, *Roucouyemes* e *Galibis*, além dos *Palicours* e *Toutanes*; e, mais tarde, segundo Coudreau, diferenciava-se da população de *índios civilizados*, dos *Palicours* e dos *Arouas*. As informações desse último autor nos permitem conhecer alguns indivíduos da etnia *Caripoune*: Regis, que era o capitão do *Ouassa*, e Agoustine, morador do Curipi, ambos considerados os melhores conhecedores do dialeto *caripoune*, que era também falado por Louis Baptiste[9]. Este pequeno grupo de famílias *Garipons/Caripounes* certamente fazem parte da ascendência de algumas famílias Karipuna que atualmente habitam o Curipi.

As informações de Crevaux, um pouco anteriores, trazem algumas contribuições que podem complementar os dados de Coudreau. Crevaux percorre os rios Oiapoque e Paru entre 1878 e 1879. Também menciona os "índios civilizados" do Baixo Oiapoque. Mas, para os propósitos dessa argumentação, destaco seu comentário sobre os índios *Calayouas* do *Crique Rouapir*, que une o alto Oiapoque ao alto Jari[10]:

> "Le 5 octobre, nous arrivons chez les Calayouas. Je croyais trouver là une tribu d'Indiens distincte, mais je m'aperçois que ce ne sont que des Oyampis qui ont eu quelques relations avec les Brésiliens que les indigènes de la Guyane appellent Calayouas. Ces sauvages ne procèdent pas autrement que les habitants de nos campagnes où l'on appelle Parisien tout individu qui est allé à Paris. Nous avons su depuis, par le voyageur anglais B.Brown, que les Indiens Ouapisiana qu'il a rencontrés dans le rio Cotiga, affluent du Rio Branco, désignent sous le nom de Carioua les soldats brésiliens de la petite forteresse de San Joachim". (Crevaux,1883:229)

Essa passagem é relevante porque permite retomar as informações sobre os *Caripuna* da região do Rio Branco do século XVIII. Se naquela época o termo designava, pelos portugueses, os índios aliados dos holandeses, no século XIX, na mesma região, os Wapixana (Arwak) usavam o termo *Carioua* para designar os soldados brasileiros. Na mesma época, no alto Oiapoque, o termo *Calayoua* refere-se a um grupo Wayãpi que teve contato com os brasileiros. Aqui cabe precisar esses termos: enquanto *Caripuna* é corruptela de um termo de alteridade em Wayana (língua Caríb), tanto *Carioua* quanto *Calayoua* são termos de alteridade de origem Tupi, corruptelas de Caraiwa, por exemplo [11]. Crevaux ainda explica que *Calayoua* é um termo diferenciador para designar aqueles do grupo que tiveram contato com brasileiros. Seria esse também o caso dos *Garipons* encontrados por Leprieur em 1832 no curso inferior do Oiapoque? A ausência de informações fornecidas pelo autor sobre o grupo impedem que se faça qualquer consideração a esse respeito. Porém, pode-se supor que seria o caso dos *Caripounes* encontrados após meio século no mesmo local por Coudreau, já que usavam um "dia-

leto da família Wayãpi". Essa possível associação entre as famílias *Garipons/Caripounes* do Baixo Oiapoque e o grupo *Calayoua* do Alto Oiapoque, de origem Wayãpi, não pode ser confirmada de outra maneira, ficando apenas como uma suposição.

O que fica evidente, com esses dados, é o jogo de termos de alteridade e a forma como adquirem referências substantivas em certos momentos, tomados de empréstimo por determinados grupos, nem sempre falantes do idioma onde o termo se originou, e usados para designar outros. Assim, no século XIX, temos conhecimento de vários termos de alteridade que operavam naquela região, tanto como identificador de uma população, quanto como diferenciador entre membros de um mesmo grupo, indicando aqueles que têm contato com brasileiros. No alto curso do rio Oiapoque, a palavra *Calayoua* ainda guardava a ambiguidade dos termos de alteridade. Trata-se de um caso de metonímia onde fica evidente a atribuição de um termo de alteridade (*Carioua*=soldados brasileiros) a um determinado grupo de famílias Wayãpi em contato com brasileiros (Crevaux,1883). Já no baixo curso desse rio, o termo *Garipon/Caripoune* adquire uma referência substantiva e perde o caráter de termo de alteridade, sendo usado como etnônimo de um pequeno grupo de famílias que se destacava do restante dos "indios civilizados" e, inclusive, dos "brasileiros refugiados" que habitavam o Curipi (Leprieur,1834, Coudreau,1893).

Sobre as famílias *Garipons/Caripounes* habitantes do baixo Oiapoque no século XIX não conhecemos outra característica além de serem falantes de um dialeto Oyampi. O etnônimo e a língua são os únicos dados que temos para diferenciá-los dos *Palicour*, dos *Arouas*, dos *brasileiros refugiados* e dos *índios civilizados* falantes do créole. Essa informação também pode ser usada para comparar esse grupo dos homônimos do século XVII, já que os *Caripou/Yao* falavam um dialeto Caríb, e os *Kaliponan/Kalinago* eram de língua Arwak. É mais um momento onde um termo semelhante a Karipuna, a princípio um termo de alteridade, adquire uma referência substantiva no decorrer da história da região, desta vez associado a um grupo Tupi.

É possível, inclusive, acompanhar o movimento desse termo de alteridade nos séculos XVIII e XIX: de *Caripuna*, nome usado pelos portugueses para designar os índios aliados dos holandeses, o termo passa a ser usados pelos índios para designar os brancos, e mais precisamente os brasileiros, ou os índios em contato com estes, como os termos *Calayoua/ Carioua*. A associação com os brasileiros, que não aparece no caso dos *Caripounes* de Coudreau, volta a ser relevante no século seguinte, como pretendo mostrar.

5. Os "Brasileiros do Curipi" e os Karipuna, por Nimuendaju

Curt Nimuendaju percorre os rios da bacia do Uaçá em 1925. Em seu estudo sobre o grupo Palikur nos apresenta algumas informações sobre os habitantes do Rio Curipi e sobre a população denominada Karipuna. A respeito dos primeiros, num capítulo entitulado "Os Brasileiros do Curipi", Nimuendajú dá notícias de 150 pessoas espalhadas no curso deste rio, a maior parte concentrada nas dez casas junto da capela no contraforte da serra Taminã (atual aldeia Espírito Santo):

> "Estes brasileiros não são 'negros' como os qualificou Coudreau, se bem que a sua maioria tenha mistura com sangue africano. São todos mestiços. Entre eles deve-se distinguir dois grupos.
>
> Primeiramente os descendentes daquelas duas famílias de cabanos imigrados depois de 1836, revoltosos fugidos do levante já mencionado no cap.1 deste livro[12]. Nos noventa anos desde então decorridos, não tendo mais tido quase nenhum contato com outros brasileiros, fez-se sentir fortemente a influência dos creolos franceses e das duas comunidades de índios no Uaçá e no Arucauá. (...) O pajé Gomes do Curipi com o seu banquinho zoomorfo em forma de arara, o seu diadema de penas e os seus espíritos e demônios aliados não faria má figura entre os Palikur, nem entre os índios do Uaçá. Toda a crença em demônios e espíritos dos índios, todas as danças relacionadas a estes com os respectivos enfeites foram adotados por estes brasileiros do Curipi, junto com o pajé, dos seus vizinhos índios. São, porém, ao mesmo tempo cristãos: a sua capela está em estado sofrível de conservação e eles festejam os dias dos santos da sua pátria brasileira com ladainhas cantadas com texto mutilado, etc. (...)
>
> No último decênio estes antigos brasileiros do Curipi receberam um reforço de um pequeno número de famílias provenientes dos povoados da costa a leste de Belém. Estes recém chegados naturalmente não se distinguem em nada dos demais paraenses, falando entre si só o português, se bem que já tenha aprendido o creolo.
>
> Além destas duas imigrações brasileiras, creolos, árabes, índios do Uaçá e Palikur contribuíram também em pequenos contingentes para a composição da população do Curipi". (Nimuendaju 1926:69).

Este autor é relativamente preciso quanto às origens das famílias do Curipi, tendo o cuidado de distinguir dois grupos de migrantes provenientes do Pará: o primeiro formado por duas famílias de refugiados Cabanos (incluindo o pajé Gomes como descendente desse grupo) e o segundo formado por algumas famílias da costa paraense migradas no início deste século. Sobre as outras etnias que compuseram a população do Curipi, Nimuendaju não menciona os Karipuna. O termo vai aparecer em outra parte de seu texto, quando o autor comenta a origem dos *Aruãs*:

> "Desta maneira, deu-se entre os anos de 1794 e 1798, o despovoamento de toda a costa do Amazonas ao Oiapoque. (...) Sob enormes perigos, porém, uma boa parte dos índios levados do Coanany e Mayacaré, conseguiu fugir em canoas frágeis e voltar ao seu

antigo refúgio. Suponho que foi nesta época que a maioria dos Aruã fugitivos se mudou para o alto Uaçá.

Entre esses fugitivos havia, entretanto, além dos índios Aruã, um número bastante grande de outros que falavam a Língua Geral Tupi. Na Guiana dava-se a eles o nome de Karipúna. Explicaram-me, in loco, que "Karipúna" não designava uma tribo, mas sim uma língua: a Língua Geral do Brasil, e que os que falavam o Karipúna eram brasileiros. Hoje, também, ali só resta a lembrança desta língua. Parece-me provável, no entanto, que antes da conquista os Tupinambá do Pará fossem designados por este nome. Com os Caripuna da região do Rio Branco, eles nada têm em comum, salvo o nome." (id.ib.:11)

Através das informações de Nimuendaju, portanto, *Karipúna* refere-se a "um número bastante grande" de falantes da Língua Geral Tupi, fugitivos das missões do Cunani e Macari que migram para o Oiapoque no final do século XVIII, juntamente com índios Aruãs, após ter havido o despovoamento da região pelos portugueses. Nimuendajú não menciona a fonte desta informação histórica, dizendo que obteve *in loco* um outro dado referente ao termo *Karipúna*: este é usado pelos guianenses para designar uma língua, a Língua Geral do Brasil. Tendo origem Tupi, essa língua bem poderia ser a mesma que Coudreau chama de *caripoune*, da família *Oyampi*. Porém, no relato de Nimuendajú, o uso dessa língua não é suficiente para distinguir um grupo, pois "os que falavam o *Karipúna* eram brasileiros".

Mas o que aconteceu com o pequeno grupo de famílias *Garipons/Caripounes* habitantes do Baixo Oiapoque mencionadas por Leprieur e Coudreau? Com as informações deste último, acrescidas das observações de Crevaux, seria possível seguir uma hipótese de que essa população tinha uma ascendência Wayãpi. Com as informações de Nimuendaju sobre os fugitivos das missões do Cunani e Macari falantes da Língua Geral, seria ainda possível explicar o reaparecimento deste etnônimo na região no século XIX, associando esses fugitivos aos grupos citados por Leprieur e Coudreau. Mas, apressadamente, Nimuendaju apresenta um quadro totalmente diferente: os *Garipons/Caripounes* viraram brasileiros!

Esse processo é bastante significativo, pois revela muito sobre a identidade atual da população do Curipi. Do ponto de vista das transformações do termo Karipuna, acrescenta-lhe um novo conteúdo: "Língua Geral falada por brasileiros", e do ponto de vista da população pelo termo designada, vem privar-lhe de qualquer conteúdo diferenciador, pois, no âmbito do estudo de Nimuendajú sobre os Palikur e seus vizinhos, ser "brasileiro" significa não ser membro de nenhuma das outras categorias locais distintivas de identidade. É preciso lembrar que da passagem de Coudreau à época de Nimuendaju o contexto político da região mudou: antes área Contestada entre Brasil e França, agora definitivamente território brasileiro. Ser "brasileiro", neste contexto, é também fazer parte de uma nação, e não mais distinguir-se do restante da população "creolizada", como à época de Coudreau.

Além disso, conforme observou Lux Vidal, há uma outra característica do termo

"brasileiro" que guarda grande semelhança com o uso do próprio nome "Karipuna"[13]. Através do estudo de Darcy Ribeiro sobre o povo brasileiro, percebe-se como o termo caiu bem, enquanto definidor de uma identidade, aos descendentes de índios, europeus e negros, que não sendo uma coisa nem outra, e buscando ser alguém, conferem-lhe um novo significado: um identificador de um povo em formação. Diz o autor:

> "Eram as mamelucas, ingressando na história do Brasil, como suas mães primárias. Já não sendo índias, procuravam espaço para ser alguma categoria de gente digna". (Ribeiro, 1995:90)
>
> "Não podendo identificar-se com uns nem com outros de seus ancestrais, que o rejeitavam, o mameluco caía numa terra de ninguém, a partir da qual constrói sua identidade de brasileiro.
>
> Assim é que, por via do cunhadismo, levado a extremo, se criou um gênero humano novo, que não era, nem se reconhecia e nem era visto como tal pelos índios, pelos europeus e pelos negros. (id.ib:109)"

Parece ter sido por esse mesmo processo de exclusão que Nimuendaju define os falantes da Língua Geral do Brasil, que migraram para a região juntamente com os Aruãs no início do século XIX como *brasileiros*. Seria a mesma população mencionada por Leprieur e Coudreau no século anterior como habitantes do Baixo Oiapoque? Mas porque teria Coudreau diferenciado os *Caripounes* dos *brasileiros refugiados* do Curipi, já que eram todos brasileiros? Seria o *dialeto Oyampi* que Coudreau chama de *caripoune* a mesma Língua Geral mencionada por Nimuendajú?

A chave do problema parece estar na questão: quem eram os falantes da Língua Geral, nesta região, no início do século XIX? Sabe-se que essa língua, que na Amazônia também é designada por Nheengatú, teve origem na língua dos Tupinambás da Costa, estudada e formalizada pelos jesuítas como idioma da catequese. (Talvez por isso Nimuendajú tenha se remetido aos Tupinambá no trecho que comenta a língua *Karipúna*). Como língua franca, a Língua Geral passa a ser usada como idioma da conversão e da colonização, aprendida pelos portugueses desde o século XVII, e pela população indígena não-tupinambá que passou pela experiência dos aldeamentos missionários (Borges,1994). A formalização da língua realizada pelos jesuítas, e seu uso por falantes não-tupinambás, vão lhe conferir alterações e empréstimos que a distanciam enormemente da sua origem tupinambá. Os portugueses e missionários a aprendem para poder se comunicar com os índios, enquanto estes, com suas origens e línguas diversas, utilizam o Nheengatú a partir de um contexto de contato com os europeus.

Em meados do século XVIII, com a política pombalina, o uso do idioma Nheengatú passa a ser proibido, sendo obrigatório o ensino e utilização do Português. Inicia-se um processo de "desnheengatuização", sendo que a língua continua sendo usada apenas nas regiões mais distantes e com menos influências das políticas coloniais (Borges,id.ib.). Portanto, no início do século XIX, os falantes da Língua Geral são aqueles descendentes de índios de várias etnias que passaram nos séculos anteriores pela experiência das mis-

sões e aldeamentos, e na ocasião encontravam-se relativamente isolados do poder e do controle colonial/imperial, e das políticas de erradicação do Nheengatú. População "mista", composta por descendentes de índios, portugueses e negros, exatamente a conjunção que forma o "povo brasileiro". População distanciada da elite, falante de uma língua já desprestigiada por ser associada ao "atraso" e à identidade "indígena".

Portanto, o próprio uso da língua Nheengatú por uma população no século XIX, é um indicador da identidade ambígua desta população, construída a partir de uma história de contatos. Identidade desprestigiada pela elite, não compartilhada com outros grupos indígenas, oscilante entre dois pólos: índio/brasileiro. É significativo dessa ambiguidade o seguinte trecho:

> "Vale lembrar que, ainda recentemente, em várias localidades amazônicas o Nheengatú era considerado, por grupos indígenas, como língua de branco. Fato, aliás, no mínimo curioso e que revela parte da ambiguidade étnica do Nheengatú. Durante um certo tempo, os brancos (por exemplo os regatões) aprendiam a língua por estarem convencidos de se tratar de "língua de índio". Estes, por sua vez, a aprendiam para tratar com os brancos na própria língua desses." (Borges,1994:119)

Retomando o caso dos Karipuna, estas breves informações sobre a Língua Geral servem para complementar as informações de Coudreau, Crevaux e Nimuendaju. Considerando que o Nheengatú era o idioma de contato entre índios/brasileiros, cada qual acrescentando a ela empréstimos e transformações decorrentes de suas próprias línguas, e lembrando que corruptelas do termo Karipuna têm sido usadas para designar índios em contato com brasileiros, percebe-se que todos os autores chegam ao mesmo ponto. O termo Karipuna, enquanto designador de um idioma, pode se referir tanto à *Língua Geral* quanto a um *idioma Oyampi*. A informação de Crevaux é preciosa como exemplo de caso: que língua poderia falar o grupo de origem Wayãpi, em contato com brasileiros, designado por *Calayoua*? Um idioma Wayãpi? Uma variação da Língua Geral com acréscimos Wayãpi? A própria Língua Geral?

É importante ressaltar que o termo Karipuna encerra a mesma ambiguidade encontrada na língua Nheengatú: usada pelos índios para fazer contato com os brancos, usada pelos brancos para fazer contato com os índios. Assim também, nos desdobramentos do termo Karipuna, encontra-se uma designação de alteridade usada pelos índios para se referir aos brancos, e pelos brancos para se referir aos índios. Mais do que identificar uma população ou outra, é importante considerar a própria associação entre índio/brasileiro contida nesta designação, que em tudo vai ser marca característica da identidade dos atuais Karipuna do Curipi. É nestes termos que os dados de Coudreau, Crevaux e Nimuendajú se complementam.

Pode-se concluir, a partir dessas considerações, que por ocasião da viagem de Coudreau havia no Baixo Oiapoque uma população que se diferenciava das demais pelo etnônimo *Caripoune*, falante de um dialeto do mesmo nome, provavelmente descen-

dente dos *Garipons* mencionados por Leprieur. Além da língua, não se conhece nenhum outro aspecto diferenciador dessas famílias, mas não se pode afirmar que não existissem. Este grupo pode muito bem ser descendente do "número bastante grande" de falantes da Língua Geral que passou pela experiência das missões do Cunani e Macari e migra para o Oiapoque juntamente com fugitivos Aruãs, no início do século XIX, mencionados por Nimuendajú. E/ou ainda estar relacionado às famílias *Calayouas* citadas por Crevaux, descendentes de Wayãpi em contato com brasileiros.

Considero que esse pequeno grupo de *Caripounes/Garipons* não pode ser chamado simplesmente de "brasileiros", pois foram diferenciados no relato de Coudreau dos *brasileiros refugiados*, habitantes do Curipi, e mesmo da população geral formada por *índios civilizados* falantes do creole. Como vimos, Coudreau identifica certos indivíduos *caripounes* por nomes, inclusive revelando que residiam também nos rios Curipi e Uaçá, o que mostra uma relativa dispersão do grupo. Nos anos seguintes, provavelmente, essa dispersão continuou e as famílias deixaram de falar o dialeto que as diferenciava das demais.

Nimuendaju, no ano de 1925, não encontrou uma população que designasse por *Karipúna*, e recebeu *in loco* a informação de que o termo era usado pelos guianenses para designar a Língua Geral falada por *brasileiros*. Interpreto essa informação da seguinte maneira: à questão do etnólogo sobre os *Caripounes* citados por Coudreau, diz-se que eram *brasileiros*, já que não eram *Palikur*, *Aruã*, *Maraono*, ou crioulos. O interessante é que dois anos mais tarde, o Relatório da Expedição de Rondon (Inspecção de Fronteiras,1927) menciona os *Caripunas* como habitantes do Rio Curipi. E aqui novamente é preciso contextualizar a informação: a uma expedição do governo brasileiro, precisando caracterizar a população do Curipi de alguma forma, e não sendo Palikur, Aruã, Maraono, ou crioula, diz-se que são *Caripunas*!

A partir de então, como veremos adiante, as famílias habitantes do Rio Curipi serão chamadas de *Caripunas/Karipuna*. Nos registros dos órgãos oficiais o termo volta a ter uma referência substantiva, agora abrangendo não apenas as famílias falantes de um idioma diferenciado (*Caripoune/Língua Geral*), mas aquelas residentes no Rio Curipi.

Mas o uso do termo Karipuna pelas famílias do Curipi não foi gratuito, e não pode ser entendido como simples estratégia usada pela população do Curipi para se colocar frente aos agentes do governo. Procurei mostrar que o termo *Garipon/Caripoune* foi o etnônimo de um grupo de famílias diferenciadas etnicamente pelo menos até o final do século passado, e que foi um dos componentes do conjunto diversificado dos antepassados dos atuais Karipuna. Usar o etnônimo para definir todo o conjunto da população do Curipi não pode ser entendido como tentativa de manifestar uma identidade inconsistente. Ao contrário, como pretendo mostrar ao longo da tese, o termo vem designar uma idéia de unidade vivenciada por um conjunto de famílias ligadas por laços de reciprocidade e, assim, vem nomear uma identidade que já tem conteúdo. Vem, também, situar essas famílias no interior do contexto inter-étnico da região, marcando sua distinção com os outros povos indígenas.

6. Os Caripuna nos textos de órgãos oficiais

Dois anos depois da viagem de Nimuendaju, em 1927, o Rio Oiapoque é percorrido pela Comissão de Inspeção de Fronteiras do Ministério da Guerra, comandada pelo General Rondon. O Relatório produzido pela Comissão, não só aponta os Caripunas como habitantes do Curupi, como mostra que possuíam um tuxáua, da mesma forma que os habitantes dos outros rios. (cf.citação no capítulo 1, página 82).

Como mencionado, Luís Thomaz Reis, em seu relatório de 1936, também menciona os Caripunas enquanto habitantes do Rio Curipi:

> "...os Caripunas embora vestidos, asseiados, desembaraçados no trato comnosco são ainda índios, pela inexperiência que têm de nossa civilização e pela ingenuidade natural devida à sua educação; ... "(apud Arnaud:1989:27)

É interessante notar que somente em relação aos Caripunas surge o termo "índios", justamente porque Reis preocupa-se em mostrar que "são ainda índios", o que justifica de forma negativa, pela "inexperiência e ingenuidade". Naquele contexto político, isso é o suficiente para definir a população como "indígena" e submetê-la à tutela do SPI (Vidal 1988). Neste relatório, Reis ainda faz um levantamento populacional, apresentando os nomes de "200 almas" residentes em duas aldeias: uma no monte Caripurá e outra no contraforte da serra Taminã, que o autor assim descreve:

> "O monte Caripurá é outra "ilha" situada na margem esquerda do rio Curipi em frente ao Taminã - Os moradores estão espalhados pelas faldas desses montes e vivem em harmonia dada a indole pacifica dessas tribus. Existe na parte mais alta do Taminã uma capella cuja origem pode se referir ao tempo da catechisação desses indios pelos missionarios da guyana franceza, quando da dominação desse territorio pelos francezes. Havia um estrado de madeira á guiza de altar e muitas imagens de diversos santos, porem todos sem as cabeças. Não pude saber a causa disso, mesmo porque os indios não possuem o senso do mysticismo religioso e tudo para elles se limita a mera imitação do que se pratica nas ceremonias religiosas." (Reis,1936).

Com esses dados sobre a primeira metade do século, pode-se dizer que o termo *Caripuna*, que outrora designara os brasileiros pelos índios (Crevaux,1883; Farage, 1985, 1991), passa a designar os índios (e, mais especificamente, aqueles índios que não são *Pariucur* nem *Galibi*) pelos brasileiros. Essa ambiguidade entre dois pólos: índios/brasileiros, longe de ser um problema, é parte constitutiva da identidade atualmente manifesta pelas famílias Karipuna do Curipi. Procurei mostrar que esses dois pólos estiveram presentes nos conteúdos que termos semelhantes a Karipuna adquiriram no decorrer de séculos naquela região. Não se trata de um termo fortuito, aplicado "por uma questão convencional" a uma população (Malcher,1953:281). É identificador de um povo, no interior de um conjunto inter-étnico mais amplo. É com base nesses dois pólos: índios/brasileiros, que o termo bem expressa a maneira como os demais povos e a

população em geral da região do baixo Oiapoque entende os atuais Karipuna: "brasileiros" para os índios e "índios" para os brasileiros (e demais não-índios).

Como apontei no capítulo anterior, essas classificações e categorizações produzidas pelos relatórios das expedições de Inspecção de Fronteiras (Inspecção de Fronteiras 1 e 2,1927; Reis,1936), foram decisivas para definir as feições das políticas públicas alí implantadas, principalmente aquelas voltadas para "abrasileirar" as populações de fronteiras, erradicando as características francesas do antigo Território Contestado. A implantação do ensino escolar nas aldeias indígenas tinha essa finalidade explícita, conforme se depreende dos citados relatórios.

No caso da população Karipuna, o projeto de "abrasileiramento" veio ao encontro da própria auto-imagem do grupo, como bem expressa a trajetória de seu etnônimo, marcado pela interconexão entre os pólos: índios/brasileiros. Mais do que isso, foi o ensino escolar baseado em certas categorias do ideário positivista que apresentou às famílias Karipuna uma possibilidade de fundir sem contradições esses dois pólos. A noção positivista do "progresso" forneceu um espaço para a identificação dessas famílias na categoria de "índios avançados", onde sua antiga experiência de contatos e migrações era entendida de forma valorativa, como qualidade que lhes permitiria participar de forma ativa da "sociedade brasileira".

A partir da década de trinta, com a experiência escolar, a auto-imagem das famílias Karipuna passou a manifestar a categoria de "índios avançados". Isso deve ser entendido no contexto inter-étnico do Uaçá, como contraponto aos Palikur, tidos como "índios atrasados". Mas também em relação ao contexto mais amplo, englobando relações com não-índios, os representantes da "raça brasileira", com os quais os Karipuna buscam estabelecer alianças (conforme capítulos 3 e 7).

Cabe ainda discutir um último texto produzido nos quadros do SPI que aborda a população Karipuna (J.Malcher,1953), a partir de informações fornecidas por Eurico Fernandes ou obtidas pelo próprio autor.

> "Pouco, muito pouco, pode-se dizer dêste povo, a que damos o nome de Caripuna, por uma questão convencional.
>
> Dentro do Rio Curipi, afluente do Uaçá, habitavam alguns índios, vindos dêste e do Aruaquá, isto é, GALIBI e PARIUCUR, onde na primeira metade do século XIX chegaram, sem haver notícia de como, alguns forasteiros, brancos, caboclos e prêtos, falando principalmente a língua "geral" e que, sendo bem recebidos, por ditos índios, aí resolveram ficar.
>
> Diziam-se fugidos da "Cabanagem" e entre êles havia homens (só vieram homens) com os nomes de Fortes e Santos, uns de S.Caetano de Odivela, outros de Bragança, etc; deu-se o cruzamento, porém, os índios, nada lucraram com isto e os forasteiros começaram a assimilar hábitos e costumes dos índios. Entretanto, dada a proximidade do Rio Curipi do centro civilizado do Oiapoque, a êsse tempo representado por elementos de origem afro da Guiana Francêsa, predominou uma "civilização" afro-indo-americana, em todos os seus hábitos, costumes e crenças..."

"População ordeira, boa e trabalhadora, fabricando já 60% da farinha produzida na região; são de suas plantações as saborosas laranjas e tangerinas que vêm ao Oiapoque.

Em 1934, o Cel.Magalhães Barata, então Interventor Federal no Pará, entre as incontáveis escolas que criou no Estado, criou também 3 entre os índios Galibi, Pariucur e Caripuna, sendo que esta última, pelo gráu de adiantamento em que se achavam os índios, deu ótimo resultado. (...)

A ação do Serviço de Proteção aos Índios tem sido benéfica e a ela muito se deve oprogresso econômico e cultural dessa gente, que faz questão de ser índia e que ainda conserva muitas das suas tradições e costumes." (Malcher,1953:281-282).

As informações de Malcher reproduzem algumas idéias comuns sobre a população do Curipi, das quais discordo, com base nas informações obtidas com as genealogias das famílias: a origem "Cabana" da totalidade das famílias, inclusive dos Fortes e dos Santos, "forasteira" no conjunto, masculina, que se mistura às mulheres locais e assimila a cultura dos outros grupos indígenas. No capítulo seguinte, através das genealogias e histórias de vida, procurarei mostrar que as famílias migrantes, compostas de homens e mulheres, estabeleceram laços de alianças com os habitantes da região (inclusive com *Caripounes*, entre outros), seguindo um padrão de endogamia próprio, muito diverso dos padrões regionais. Não se pode entender essa população a partir da idéia, muito comum na região, de que tudo aprenderam dos povos indígenas vizinhos. Não se pode igualmente supor que adotaram um etnônimo fortuitamente. Pretendo mostrar como, adotando outra perspectiva, e parafraseando Malcher, "muito, muito mesmo, pode-se dizer deste povo".

Malcher também fornece um censo da população Karipuna neste século, onde se percebe um aumento populacional considerável do grupo. Acrescento aos seus dados os números de levantamentos realizados por Eurico Fernandes (1943) e Thomas Reis (1936):

	ano	população
Nimuendaju	1925	150
Eurico Fernandes	1931	196
Thomas Reis	1936	200
J.Malcher	1943	262
J.Malcher	1953	448

Neste capítulo procurei analisar os desdobramentos dos conteúdos que o termo Karipuna adquiriu na região do Oiapoque, e sua importância para compreender a identidade do povo que atualmente se auto-designa por esse termo. No histórico sobre o termo mostrei que este assume o caráter de etnônimo, topônimo e até sinônimo da Língua Geral. Enquanto termo de alteridade, designa tanto os "brancos", e mais precisamente, os brasileiros, pelos indios, quanto os índios pelos brasileiros e demais não-índios.

Procurei mostrar que o nome tem uma antiga história na região, designando os *Caripou/Yao*, para quem "brasil" era a madeira usada para a fabricação de arcos, os *Galiponam/Galinago* guerreiros inimigos dos espanhóis que tentavam se fixar no Orenoco, os *Caripuna* aliados dos holandeses e aprisionadores de escravos, os *Calayonas* que não passavam de Wayãpis em contato com brasileiros, e finalmente os *Garipons/Caripounes* do século passado, que Nimuendaju posteriormente caracterizou de *brasileiros*, e que provavelmente tiveram participação na constituição das atuais famílias Karipuna do Curipi.

Referente a um povo Caríb, outro Arwak e ainda outro de língua Tupi, os desdobramentos do significado do termo Karipuna, ao longo dos séculos, mantiveram presente a associação com estrangeiros ou brasileiros, e essa característica não pode deixar de ser considerada para a compreensão da identidade dos atuais Karipuna do Curipi. Associação que foi reiterada a partir da experiência de ensino escolar através da categoria de "índio avançado", que passa a caracterizar por várias décadas a identidade do grupo. Uma identidade étnica que é capaz de englobar termos como "índio" e "brasileiro" na sua própria constituição, sem conferir a nenhum pólo um caráter de anterioridade ou predominância.

Notas

[1] Lux Vidal, comunicação pessoal. Essa hipótese se baseia em estudos linguísticos que apontam termos correlatos a "karipuna" como termos de alteridade em outras línguas Caríb (Eliane Camargo, p.ex., menciona o termo "karipono" como termo de alteridade em Wayana, comunicação pessoal).

[2] Hurault (1972:69), por exemplo, afirma que a expedição de La Ravardiére e Guy (sic) Mocquet encontrou os Caripou, facção dos Palikur, e os Yayo. Essa afirmação condensa dados de vários autores posteriores, como mostrarei a seguir.

[3] Os etnônimos em itálico reproduzem os termos tais quais usados pelo autor em questão.

[4] As citações apresentadas a seguir foram traduzidas por mim, para facilitar a leitura do francês antigo. Os textos originais são apresentados no final da tese, em Anexo 2, juntamente com imagens fotografadas das obras antigas.

[5] Dentre as palavras citadas por Mocquet: sol = ouayou, lua = nona, estrela = cherica, céu = capo, nuvens = conopo, fogo = ouato, água = tonna, mar = paraná, mato = uropa, boca = pota, olhos = onou, cabelos = omchay. (id.ib:133).

[6] Cf.figura do início do capítulo

[7] Dentre as palavras citadas por Laet: Lua = Nonna ou Noene, Sol = Weyo, Céu = Capou, Estrela = Chirika, Ar e Vento = Pepeïte, Chuva = Kenape, Terra = Soye, Mar = Parona, Fogo = Ouapoto, Tigre = Aroua, Cachorro = Pero.

[8] Atualmente, em Rondônia, vivem apenas oito indivíduos Karipuna na A.I.Karipuna, município de Porto Velho (Ricardo,1996).

[9] Esses dados foram trabalhados em campo por Laércio Fidélis Dias em janeiro/fevereiro de 1998, obtendo registro de Louis Baptiste, ascendente de alguns moradores do Curipi, conforme será detalhado no próximo capítulo. Os outros nomes citados por Coudreau não foram lembrados pelas pessoas entrevistadas.

[10] Outra referência sobre os Wayãpi do igarapé Rouapir é fornecida pela expedição de Adam de Bauve que em 1831-32 atinge as fontes do Oiapoque formada justamente por este igarapé e pelo Kouk, onde encontram uma "fração Wayapi" denominada *Aouta* (Hurault,1972:186). Uma informação semelhante foi encontrada num mapa de Cândido Mendes de Almeida, de 1868, onde cita os Caripunas no *Rio Jaguaripiry* ou *Hiauapiry*.(Paranhos,1898 tomo VI).

[11] Eliane Camargo, comunicação pessoal.

[12] No capítulo referido, Nimuendajú coloca: "*Reprimida a Cabanagem, em 1836 (...) um grande número de revoltosos vencidos com as suas famílias fugiu para a Guiana, onde alguns se fixaram no baixo Coanany, outos no Cassiporé,* ***enquanto duas famílias numerosas se estabeleceram no rio Curipy, onde os seus descendentes ainda hoje residem***" (id.ib:11).

[13] comunicação pessoal.

Fortes e Santos: As famílias do Rio Curipi

Capítulo 3

"Vem,
Eu vou pousar a mão no teu quadril
Multiplicar-te os pés por muitos mil
Fita o céu. Roda: a dor
Define nossa vida toda
Mas estes passos lançam moda
E dirão ao mundo por onde ir."
trecho da música "Os Passistas" de Caetano Veloso

Foto da página anterior: Baile da Festa do Divino, aldeia Espírito Santo, maio de 1991.

Este capítulo foi elaborado com base em um levantamento minucioso e aprofundado das genealogias das famílias Karipuna. A necessidade de trabalhar com as genealogias se impôs logo em minha primeira pesquisa de campo, como uma tentativa de me situar junto àquilo que as famílias chamavam de "mistura": "nós somos muito misturados". Estava diante de 1600 pessoas, vivendo em assentamentos de proporções tão variáveis quanto as pequenas localidades que reuniam uma única família nuclear ou a grande aldeia Manga, com seus quase 600 habitantes.

Recorri às genealogias, assim, a partir de objetivos bastante simples e imediatos, como o de entender a relação entre duas pessoas que se consideravam "parentes", entre os participantes de um mesmo Turé, ou entre as mulheres que se reuniam num pequeno mutirão para capinar uma roça. Não fazia parte de meus objetivos colher dados que servissem para um estudo propriamente do parentesco dos Karipuna. Para responder às minhas questões sobre as genealogias, sempre me remetiam às pessoas mais idosas, principalmente àquelas que tinham a capacidade de guardar os nomes dos "antigos", tanto daqueles que conheceram pessoalmente, como de outros que haviam sido mencionado por seus pais. A memória da maioria das pessoas se restringia, no máximo, aos apelidos da segunda geração ascendente. Porém, trabalhando sobre este tema com alguns poucos mas preciosos informantes, pude traçar as genealogias da maior parte das famílias do Curipi. E, ao contrário de uma visão exógena da noção de "mistura", o que mostraram as genealogias foi a relação de todas as famílias com um núcleo comum de antepassados, e padrões próprios de organização social, chegando, assim, a uma noção êmica de "mistura".

Ao procurar retroceder no tempo além desse núcleo comum de antepassados, invariavelmente chegava um momento em que a narração das trajetórias das famílias

era feita de forma mítica. Trata-se de uma versão do mito da Cobra-Grande, comum a toda a região, mas que no caso dos Karipuna mescla-se com eventos vividos pelos antepassados, abordando a possibilidade de habitar o Rio Curipi a partir de um "acordo" realizado por estes com a Cobra-Grande. E aqui é necessário considerar o recurso do mito como forma de elaborar um passado comum às famílias de origens distintas, tendo como referência a possibilidade de se relacionarem no espaço do Rio Curipi, como será desenvolvido adiante.

Este capítulo visa apresentar as famílias Karipuna do Rio Curipi, suas trajetórias, a forma de ocupação do espaço e o modo de organização social que elaboraram. Como não recorro a regras estabelecidas *a priori* ou a grades terminológicas, esta apresentação se baseia numa extensiva descrição, da qual procuro extrair tendências e padrões de organização. O capítulo se divide em quatro partes: a primeira trata da ocupação do Rio Curipi pelas famílias, apresentando o núcleo comum de antepassados e sua fixação em localidades dispersas ao longo do rio. A trajetória desses antepassados, num momento que os Karipuna chamam de "tempo dos antigos", revela um padrão de habitação que se mantém até nossos dias enquanto ideal almejado pelas famílias do Curipi. Esse tema é tratado no segundo ítem a partir de uma descrição detalhada das várias localidades habitadas do Rio Curipi, que associa os habitantes atuais ao núcleo comum de antepassados. Procuro ainda explicitar a recorrência de um padrão de habitação e a tendência à dispersão das famílias, ao mesmo tempo considerando as variações ecológicas e de recursos naturais ao longo do rio. Com base nessa descrição, realizo na terceira parte uma análise sobre as relações de parentesco estabelecidas entre as famílias, encontrando, inclusive, tendências nas escolhas de casamento e de local de residência, o que abre possibilidades comparativas com o parentesco das Guianas e amazônico. O capítulo se encerra com uma análise do mito da Cobra-Grande, que permite retomar categorias paradigmáticas que foram discutidas nas partes anteriores do capítulo, e além disso verificar como, através do mito, os Karipuna elaboraram um passado comum a todas as famílias. A apresentação da versão Karipuna deste mito, associada a várias narrativas que mencionam contatos de seus antepassados com seres sobrenaturais, revela a elaboração simbólica realizada pelas famílias do Curipi como parte do processo de seu estabelecimento na região, em diálogo com a mitologia dos povos vizinhos.

Considero, antes de mais nada, que o Rio Curipi constitui o espaço vivido pelas famílias Karipuna alí estabelecidas há mais de um século. Espaço vivido em momentos de encontro e de dispersão, nas grandes festas ou nas atividades diárias, o que acabou por imprimir-lhe os traços das histórias dessas famílias. Espaço também pensado como local de referência, mesmo para aqueles que não habitam ali, mas que fazem parte do que chamam de "sociedade do Curipi". Foi no espaço vivido do Rio Curipi que ocorreu o processo de "constução cultural". Trata-se de considerar, neste capítulo, dois aspectos desse processo. O primeiro, substantivo, diz respeito às relações estabelecidas pelas famílias de origens diversas, através das quais foram sendo elaborados padrões e

tendências de organização social próprios ao grupo de famílias. Outro aspecto diz respeito à elaboração simbólica de uma unidade, como se depreende da análise do mito da Cobra-Grande, e à associação desta unidade ao espaço do Rio Curipi.

Quanto ao primeiro ponto, ressalto que desenvolver uma análise sobre organização social e parentesco da população Karipuna, tema que inicialmente me parecia infrutífero, tornou-se possível e instigante a partir da perspectiva apontada por Gow (1991) sobre a população das Comunidades Nativas da região do Baixo Urubamba - Peru. Assim como os Karipuna, trata-se de uma população que se define como "misturada", e o autor vai procurar compreender essa categoria de forma êmica num trabalho que focaliza história e parentesco. Gow conclui que, segundo as concepções dessa população, história é parentesco, na medida em que foi no processo histórico que os vários "grupos isolados" (Piro, Campa, Machiguenga, Amahuaca, etc...) produziram a "mistura" que estabeleceu os atuais laços de parentesco. A "mistura" é vista, portanto, como o resultado positivo da história: a criação dos laços de parentesco.

Embora diversa da concepção de "mistura" dos Karipuna, a busca das explicações êmicas desta noção podem levar a possibilidades comparativas interessantes. Conforme coloca Oliveira Filho (1997) a respeito dos estudos sobre povos indígenas "misturados": "*para libertar-se da condição de um simulacro (imperfeito) da etnologia amazônica não basta escapar das muitas armadilhas existentes no caminho, é preciso constituir um paradigma teórico distinto e discutir as prioridades e as premissas dos estudos americanistas.*" Suponho que investigações sobre as concepções próprias da categoria de "mistura", podem, inclusive, inserir essas sociedades indígenas "com pouca distintividade" no debate sobre parentesco amazônico, como no caso analisado por Gow e como no caso Karipuna que pretendo apresentar.

Destaca-se, ainda, da análise de Gow, duas noções que contribuem para a análise das relações de parentesco entre os Karipuna: a noção da aldeia como comunidade de parentes voltada para fora, diferente da idéia de auto-suficiência dessa comunidade e, principalmente, a noção de que há um inter-entendimento entre as populações heterogêneas da Amazônia Ocidental: das grandes cidades às comunidades nativas (1991:296), o que possibilita a comparação entre os estudos sobre sociedades indígenas e população regional. Esse inter-entendimento entre populações heterogêneas também parece existir na região que compreende o baixo Amazonas e o baixo Oiapoque, como pretendo mostrar a partir das genealogias das famílias Karipuna.

Esta discussão sobre as relações de parentesco estabelecidas entre as famílias Karipuna está longe de esgotar o tema. Procuro apenas ressaltar algumas tendências e padrões que demonstram a elaboração de um modo próprio de organização social, o que confere um caráter substantivo ao processo de "construção cultural". Para tanto, recorro à descrição extensiva de genealogias e da configuração das aldeias. No caso dos Karipuna, procede a colocação de Riviére (1984:15) a respeito da região das Guianas, sobre a necessidade da descrição dos assentamentos para a apreensão de um "padrão

guianês": "*It is in the formation, composition, and dispersion of settlements, apparently so chaotic, that it is possible to observe the range of choices that the social structure makes avaiable to the individual, and beyond them to the very principles by which the social structure itself is articulated*".

Quanto ao segundo aspecto, referente ao processo simbólico de ocupação do Rio Curipi, gostaria de fazer algumas ressalvas. O fato deste trabalho desenvolver uma etnografia localizada no espaço desse rio, não significa que parta da premissa já amplamente criticada (Leach 1996 [1954], Barth 1969) que considera "naturais" os laços que unem um povo a um território (e assim também a uma língua e a uma cultura). Nesse sentido, são bastante esclarecedoras as colocações de Gupta e Ferguson (1992), a respeito das possibilidades de estudo dos espaços neste momento de diáspora e inter-conexão do mundo pós-moderno e pós-colonial, onde a noção das fronteiras (*borderlands*) é a mais adequada conceitualização do lugar "normal" do sujeito pós-moderno. Trata-se, segundo os autores, de compreender a mudança social e a transformação cultural como **localizada** em espaços **interconectados**. "*The irony of these times, however, is that as actual places and localities become ever more blurred and indeterminate, ideas of culturally and ethnically distinct places become perhaps even more salient.* (id.ib.:10). O que procuro fazer é exatamente isso, ou seja, no lugar de assumir a autonomia da "comunidade primeva" e considerar naturalizada sua relação com o espaço habitado, busco entender como ela se formou como uma comunidade no espaço interconectado então existente: o Rio Curipi (id.ib.:8).

1. A ocupação do Rio Curipi: o "tempo dos antigos"

A história da ocupação do Rio Curipi por famílias e indivíduos de origens distintas, conforme vem ocorrendo há pelo menos cento e cinquenta anos, é a história da formação de um grupo étnico e da elaboração de uma cultura em diálogo com as culturas vizinhas. É com esta perspectiva que pretendo apresentar a trajetória de vida dos principais antepassados dos Karipuna e a forma como essa trajetória é atualmente descrita, de modo a construir um passado comum a todo o grupo.

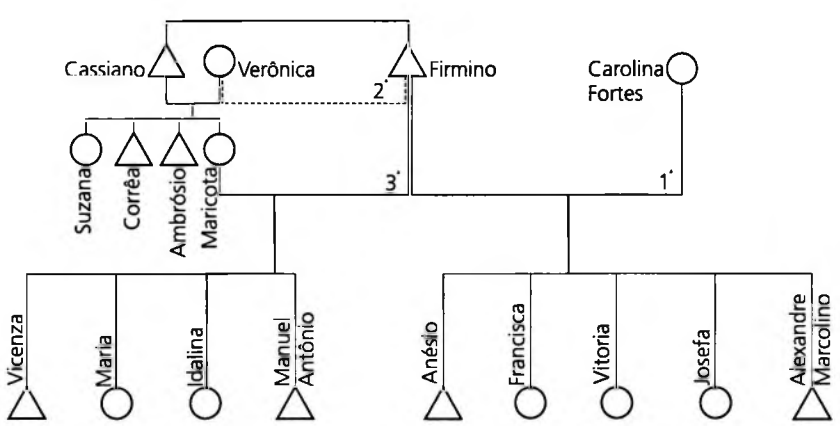
A partir das genealogias das atuais famílias do Curipi, encontra-se um núcleo comum de antepassados provenientes de dois grupos migrantes, com sobrenomes **Fortes e Santos**. Esses antepassados, unidos por alianças, passam a formar um conjunto comum, ao qual se unem várias outras famílias de procedências distintas, com sobre-

nomes Aniká, Pijame, Felício, Jojô. A origem desses antepassados, bem como sua classificação a partir de categorias como "índios", "brasileiros", "brancos", "daqui mesmo", "de fora", "do Uaçá" e "Karipuna", é diferentemente apontada pelos habitantes do Curipi. Esses sobrenomes são atualmente transmitidos por linha paterna, havendo possibilidade de escolha a partir de outros fatores. Atualmente, percebe-se uma preferência por adotar justamente os sobrenomes **Fortes** ou **Santos.**

No caso dos Santos, a ocupação do Curipi começa com a chegada dos irmãos **Firmino** e **Cassiano**, provenientes da região de Vigia, mais precisamente de São Caetano de Odivelas e do Mujuim, filhos de comerciantes de essências[1]. Contam que Firmino brigou com a família, por amor a uma mulher com quem não pôde casar, e desgostoso da vida foi para a região do Contestado. Chegando no Ouanari (este rio deságua no delta do Oiapoque), Firmino encontrou um grupo que ali estava: a família de **Teodoro Fortes,** e se dirigiram para o Rio Curipi. Dizem que Carolina Fortes, irmã de Teodoro, "enlaçou" Firmino. O grupo se instalou junto à montanha Sohda, no médio Curipi, em frente da atual Vila Espírito Santo. Na Vigia, a família de Firmino, descontente, enviou o irmão Cassiano para procurá-lo e levá-lo de volta. Cassiano, porém, tendo encontrado o irmão no Curipi, juntou-se a ele e ali fez descendência. Os irmãos e suas esposas mudaram-se para a montanha Kupaibá e posteriormente para o Karipurá, no baixo Curipi.

Karipurá, como dizem, tornou-se "uma grande aldeia". Com a morte de Cassiano, Firmino esposa a cunhada e cria os sobrinhos, casando-se, por fim, com a sobrinha mais nova. Por essa razão, seus descendentes dizem que Firmino "subiu pelo tronco e desceu pelos galhos" (quadro 1). Ao falar sobre esses antepassados, os informantes os chamaram de "brasileiros", afirmando, por outro lado, que os "índios Karipuna" sempre estiveram no Curipi, sendo associados aos Fortes, especialmente às mulheres que "enlaçaram" os "brasileiros" que ali se estabeleceram. No entanto, informam que Cassiano e Firmino eram falantes da "língua dos antigos", que suponho tratar-se da Língua Geral.

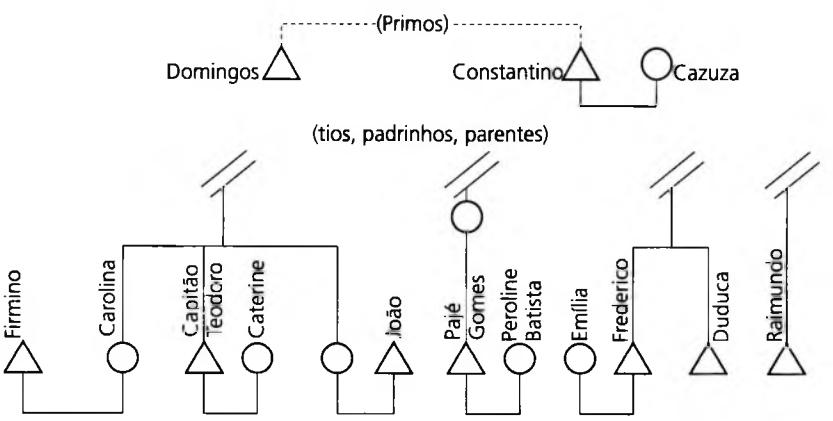
Quadro1



A respeito dos Fortes não obtive informações tão precisas. Sabe-se que são também migrantes, mas que estavam na região antes da chegada dos Santos, sendo, por isso, considerados mais "índios". Alguns remetem a origem dos Fortes à Cabanagem, a partir de respostas evasivas como: "dizem" ou "parece que viemos do Pará, fugindo da Cabanagem", mas sem que haja nenhuma memória mais específica sobre a Revolução Cabana[2]. Alguns mencionam a "velha Tereza" que era "avó de todo mundo", e que veio "do Pará fugida com os Karipuna". Uma única pessoa me informou que seus antepassados, inclusive o próprio Teodoro Fortes, também migraram da região do Mujuim, São Caetano, junto com outros familiares que vieram "corridos" por ocasião de um "pega-pega". Naquela região, seus antepassados eram submetidos a um regime de trabalhos forçados em lavoura de milho, sofrendo privações e castigos físicos. Por ocasião do "pega-pega", aproveitaram para fugir para a região do Baixo Oiapoque, onde sabiam que alguns parentes já haviam se estabelecido. Na fuga, uma parte teria se perdido e outra se dirigiu ao Amazonas[3]. Todos informam, porém, que Teodoro Fortes estava no Baixo Oiapoque, e que rumou para o Curipi, onde estavam estabelecidos outros parentes: Domingos e Constantino Fortes (quadro 2).

Não posso, com base nas informações de campo, associar de modo conclusivo os Fortes às famílias fugitivas da Cabanagem mencionadas por Nimuendaju (1926), como também não posso associá-los às famílias Garipons/Caripounes do Baixo Oiapoque citadas por Leprieur (1834) e Coudreau (1893). O que se pode dizer, com base na observação das genealogias das famílias Fortes, é que estas apontam para um conjunto mais numeroso de antepassados: Teodoro e duas irmãs, o pajé Gomes, Raimundo e os irmãos Frederico e Duduca. Os laços de parentesco que unem esses antepassados, além da relação entre dois conjuntos de irmãos, é tratada de forma ambígua: "eram parentes", "eram todos da mesma família Fortes". (Trata-se da segunda geração ascendente dos meus informantes mais idosos). As genealogias também citam mulheres, contrariando a afirmação de Malcher (1953:283) de que entre os imigrantes havia só homens.

Quadro 2



Como mencionei, sempre que procurei retroceder além deste conjunto de antepassados, invariavelmente obtive a mesma resposta: a narração do mito da Cobra-Grande. Na versão deste mito contada pelas famílias do Curipi, a Cobra é "dobrada" pelo pajé Constantino, "primo" de Domingos Fortes. Tratam-se de dois personagens que não aparecem nas genealogias, mas que são sempre mencionados como antepassados dos Karipuna. Domingos é considerado o primeiro a habitar o Curipi, e sua residência é localizada no Bebém (atual aldeia Manga). Quando procurei precisar a relação entre esses personagens que aparecem no mito e os antepassados mencionados nas genealogias, disseram-me que eram tratados por "parentes", ou "afilhados", ou ainda "tios". Porém, mais do que informar sobre a ascendência das famílias, o mito revela algumas concepções fundamentais destas, como será analisado adiante.

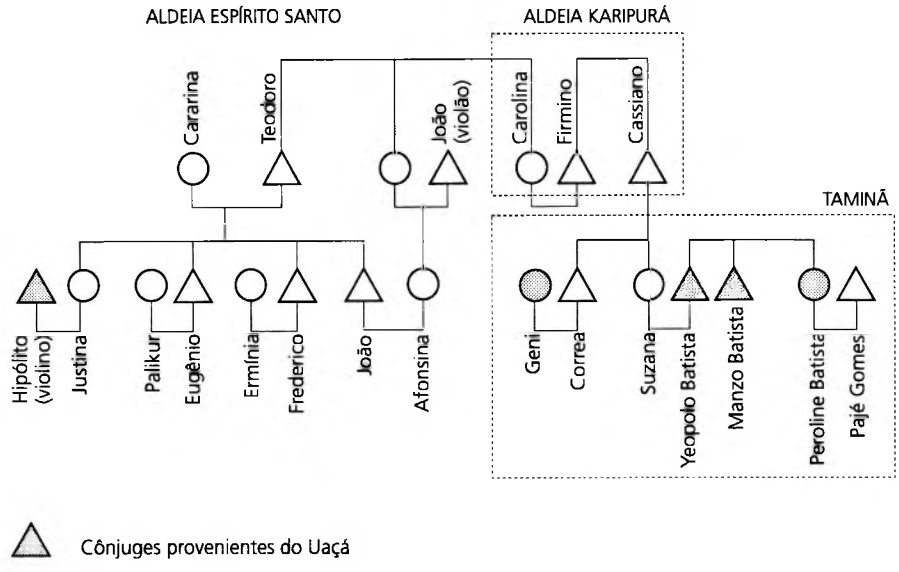
Calculo, portanto, que a época que os Karipuna chamam de "tempo dos antigos" se refere à um período que vai de 1870 a 1920 aproximadamente, época em que convivem a geração citada na narrativa da Cobra Grande (Domingos Fortes e Constantino) e a geração migrante: Firmino dos Santos e Teodoro Fortes, que vem, efetivamente, povoar o Curipi com sua numerosa descendência. Sobre a ocupação do Curipi nesse momento, temos a família de Firmino instalada no Karipurá, vivendo com relativa autonomia, dependendo dos comércios franceses apenas para poucos produtos: sal, tecidos (que usavam para fazer tangas, calças, saias e blusas costurados com fibra de curauá), panelas de ferro, munições para espingarda (era a única família do Curipi que dispunha de espingarda). Fizeram pomares, canaviais e cafezais na região, de modo que ainda hoje é possível encontrar frutas em meio à mata já densa.

A família de Teodoro Fortes instalou-se nas pequenas montanhas do lado esquerdo do Curipi: Sohda e Kupaibá, até fixarem-se definitivamente do outro lado, numa ponta da montanha Taminã, onde até hoje fica a Vila Espírito Santo. Lá, Teodoro ergueu sua casa, a capela, fez seu pomar e um cafezal. A vila era composta por sua casa e a de sua irmã e, mais tarde, as de seus filhos. A esse núcleo associaram-se dois irmãos provenientes do Uaçá (sobrenome Batista) e duas mulheres a eles aparentadas, que se fixaram na montanha Sohda e depois junto a outra encosta do monte Taminã, onde até hoje seus descendentes fazem roças. Esses irmãos Batista são filhos de Louis Baptiste, mencionado por Coudreau (1893:378)[4]. O grupo vindo do Uaçá estabeleceu duas alianças com sobrinhos de Firmino (Suzana e Corrêa) e uma das mulheres do Uaçá casou-se com o pajé Gomes Fortes (quadro 3).

Após a morte de Firmino alguns filhos e sobrinhos subiram o Rio Curipi, formando pequenos núcleos residenciais, compostos pelas casas de dois ou três irmãos, ou mesmo por uma única família nuclear: Bastião, Volocô, Arari, Popote, Zacarias, Açaizal. Outros permaneceram no próprio Karipurá, onde se instalaram alguns Palikur junto ao igarapé Grande (sobrenome Guiaume). Ali faziam festas Palikur (dança do maracá) e também festas de santos católicos, com danças animadas por instrumentos de corda (o músico, Agostinho, era genro de Firmino e vindo do Amapá). Falavam a "língua dos antigos",

mas não quiseram ensinar aos filhos, para que "progredissem"[5]. Os mortos eram enterrados em frente ao Txipidon, no mesmo cemitério usado atualmente (quadro 4).

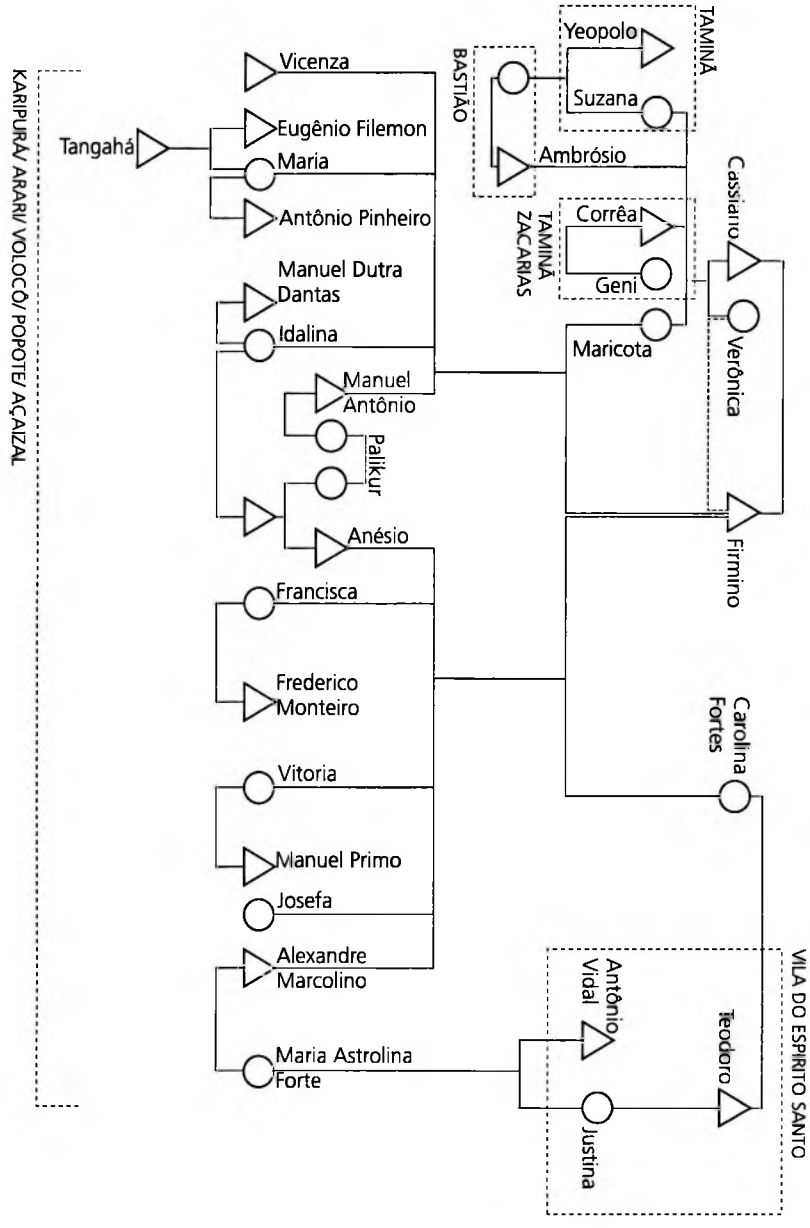
Quadro 3



Uma característica importante do "tempo dos antigos" é a chefia de Teodoro Fortes, considerado o Capitão das famílias do Curipi. Os Karipuna sempre ressaltam que todas as famílias respeitavam sua liderança. Teodoro recebeu dos franceses uma farda com estrelas sobre os ombros e uma grande espada, e também a imagem de bronze do Espírito Santo que é mencionada nos cantos da Festa do Divino. Todo mês, o Capitão saía com um batelão repleto de víveres: farinha, tapioca, abacaxi, tucunaré salgado, e descia o Curipi e o Uaçá até chegar no Demonti (posto próximo à Ponta do Mosquito), onde fazia trocas com navios franceses. O Sr. Tangahá, que era um dos remadores do batelão, assim como outras pessoas, afirmam que o Capitão recebia presentes dos franceses, o que legitimava sua liderança (o comércio, portanto, era visto como troca de presentes).

Era o Capitão Teodoro quem organizava as Festas do Divino, e era responsável por todos os cantos que lhes são próprios. Até hoje, o lugar de sua grande casa é ocupado pela Casa da Festa, reformada, onde fazem os bailes. Naquela época, dançavam carimbó, quadrilha, "london" e "cabeça de bagre", esta última animada pelas castanholas de caroço de tucumã do Capitão. Um de seus genros tocava violino e o cunhado João completava o conjunto. Todos os moradores do Curipi reuniam-se na Vila Espírito Santo nestas ocasiões festivas, bem como nos mutirões convocados pelo Capitão, para reformar a casa da festa. Depois da morte de Teodoro Fortes seu filho mais velho, Eugênio, tornou-se líder, mas não foi aceito pelo grupo pelo seu temperamento violento e teve de ser substituído pelo irmão, Major João Fortes.

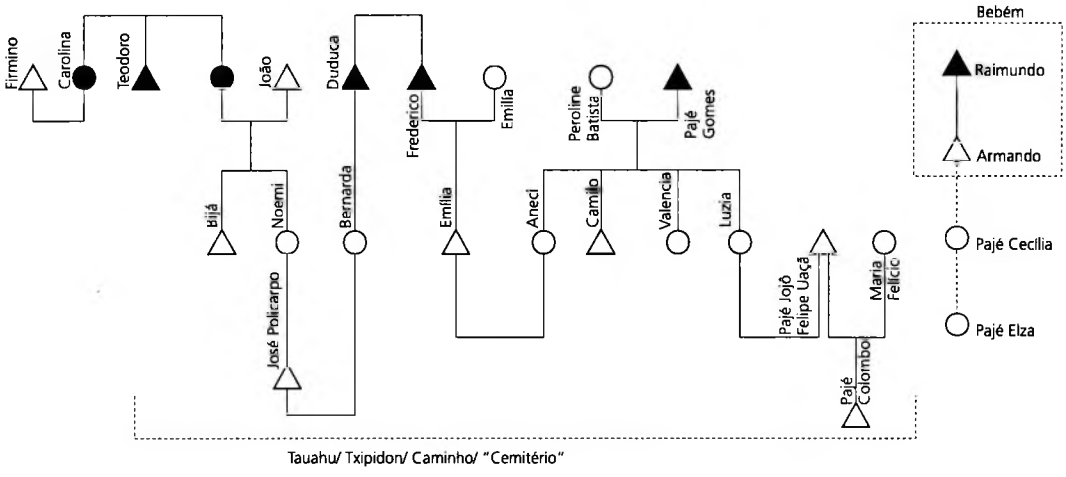
Quadro 4



Outros descendentes dos Fortes instalaram-se mais acima do rio. Raimundo Fortes, considerado "parente mesmo" de Domingos, manteve-se no Bebém (é atualmente reconhecido como antepassado de duas mulheres pajés). As famílias do pajé Gomes, de Frederico e de Duduca residiram em várias ilhas entre o Espírito Santo e o Manga: Tauahu, Txipidon, Campinho, além da localidade chamada de Cemitério, próxima ao Zacarias. Era o pajé Gomes quem organizava os Turés do Curipi. Sua filha ca-

sou-se com o pajé Jojô, proveniente do Uaçá, formando uma linhagem de pajés que até hoje residem em Tauahu, local de animados Turés (quadro 5).

Quadro 5



Além dos Santos e Fortes, havia algumas famílias com sobrenome Pijame, hoje quase totalmente incorporadas aos Fortes. Dizem ser também descendentes de migrantes da região de Mujuim, São Caetano[6]. Havia igualmente no Curipi famílias provenientes de outras aldeias do Uaçá, cujos descendentes atualmente consideram-se Karipuna. É o caso dos cônjuges com sobrenomes Aniká, Batista, Felipe, Felício. Também temos menções de casas de negros instalados no Curipi, como indica a própria toponímia: o velho Txipidon era um negro francês que acabou deixando seu nome na ilha em frente ao cemitério, onde morou; o que também ocorreu com o pajé Sebastião, negro do Cunani, cujo nome permaneceu em sua antiga residência (bem como seus *karuãna*, como conta a história). Havia também nessa época as famílias de dois irmãos provenientes do Amapá, considerados "civilizados", um deles muito procurado por seus conhecimentos xamanísticos, que residiam no alto curso do Curipi: localidades Benoá e Japim, cujos descendentes atualmente fazem parte da população Karipuna. Temos, assim, um esboço do quadro das famílias que moravam dispersas no Curipi durante o período definido como "tempo dos antigos".

Neste quadro destaca-se o movimento de famílias nucleares em busca de um relativo isolamento, fixando-se temporariamente nas ilhas e pontas formadas pelo relevo da região. Cada família nuclear parte sozinha, ou se associa àquelas de um irmão ou irmã, de filhas ou filhos casados, formando conjuntos que adquirem alguma estabilidade (como no caso de Karipurá ou Espírito Santo), ou acabam por se desfazer ao longo de alguns anos. Essa situação é hoje descrita pelos Karipuna como uma situação ideal: morar isolado das outras famílias, apenas na companhia dos irmãos ou dos filhos, podendo fazer suas plantações próximas, criar animais sem incomodar o vizinho, "como no tempo dos antigos".

Todas as aldeias, assim, surgiram e vêm surgindo da iniciativa de uma ou mais famílias insatisfeitas com seu lugar de morada e em busca da realização desse ideal. Afirmam que residir ao lado de muita gente obriga as famílias a fazer suas roças em ilhas mais distantes, ou usar o terreno das capoeiras vizinhas onde há formigas em excesso, é preciso sempre cuidar das criações para que não invadam as casas ou as roças dos outros, há que tomar conta das crianças para não criar problemas com os vizinhos. O convívio social muito próximo e constante é considerado de forma negativa. É assim que antigas e grandes aldeias tendem a passar por um esgotamento.

A morte de um ente querido também pode provocar a mudança da família, principalmente quando ocorre em localidades residenciais menores. A viúva, o viúvo, os pais ou os filhos do falecido, buscam os parentes que ficaram em outras aldeias e com eles procuram se afastar das lembranças do morto. Tal mudança tanto pode ser temporária quanto definitiva, conforme novos vínculos vão sendo criados na aldeia.

A mudança para um novo lugar implica em derrubar a mata, fazer uma primeira roça, construir um *kahbe* (um abrigo de roça ou casa de farinha) que aos poucos vai se tornando a casa da família (o termo, em *patois*, tem origem na palavra francesa *carbet*). É sempre dessa forma, aos poucos, que a família vai se desligando do antigo local de morada, onde ainda ficam suas plantações e seus parentes. Aquele, ou aquelas famílias que derrubam a mata, que "abrem o lugar", são tidos como seus "donos", e devem ser consultados quando outras famílias resolvem alí se instalar. É assim que pequenas localidades vão aos poucos tornando-se aldeias maiores.

Essa descrição do movimento das famílias do "tempo dos antigos" revela, assim, não somente o processo de ocupação do Rio Curipi pelas famílias migrantes, como também sua dispersão segundo um modelo ideal de habitação. Tal modelo é bastante semelhante àquele encontrado em outros povos das Guianas (Kaplan 1975, Riviere 1984) no que diz respeito à composição dos grupos locais: baseado no parentesco, fundado na relação entre siblings ou com base na família extensa, com tendência endogâmica e uxorilocal. Os gráficos apresentados revelam várias uniões extremamente endogâmicas, em especial as do tipo avuncular, que indicam algumas especificidades dos Karipuna na realização desse modelo comum (o que será analisado na parte 3 deste capítulo).

A existência de um padrão de habitação e composição do grupo local ressalta, como apontou Gow (1991) para a Amazônia Ocidental, a possibilidade de uma "mútua-inteligibilidade" entre as famílias de origens diversas que se instalaram no Curipi, no que diz respeito às alianças estabelecidas entre elas e a forma como se dispuseram ao longo do rio. Considero que esse modelo comum aos povos das Guianas e da Amazônia permitiu uma "mútua-inteligibilidade" da parte das famílias migrantes, base a partir da qual acabaram por criar padrões mais particulares de relacionamento.

A análise da composição das atuais aldeias, apesar da enorme variação no número de habitantes, permite verificar a recorrência de certos padrões e tendências, como pretendo fazer nas próximas partes. Considero que certas iniciativas governamentais,

como a instalação da escola na década de 30, a construção de enfermarias, Postos Indígenas e o próprio Ramal do Manga, contribuíram para fixar as famílias em assentamentos de proporções bem maiores do que no "tempo dos antigos". Mas mesmo nesses assentamentos maiores verifica-se estratégias das famílias para se aproximarem do ideal de isolamento do "tempo dos antigos".

As benesses atuais de uma grande aldeia, que incluem motor de luz elétrica, pequenos comércios, transportes coletivos, muitas vezes transformam-se em obrigações desagradáveis para as famílias: trabalhos comunitários de limpeza da aldeia, de reforma das construções públicas, e projetos coletivos da FUNAI; ou ainda em taxas insuportáveis: rateio do conserto do caminhão, da gasolina para o motor de luz, coleta para comprar remédios para a enfermaria ou um aparelho de som para a aldeia, por exemplo. Os problemas de convivência e as tensões daí decorrentes levam algumas famílias a "abrirem" pequenas localidades onde possam viver em razoável tranquilidade, mais ou menos atrelados às comunidades das aldeias maiores.

2. Às margens do Rio Curipi

Esta parte procura dar continuidade à história de ocupação do Rio Curipi, a partir da descrição das atuais aldeias[7] e de seus processos de formação, considerando também as variações ecológicas ao longo do rio, que conferem especificidades às várias localidades. Com isso, apresento um quadro das aldeias e habitantes do Rio Curipi conforme o conheci nas pesquisas de campo realizadas entre 90-93. Dada a grande mobilidade das famílias e o incremento populacional que vêm ocorrendo nos últimos anos, os dados não correspondem à exata distribuição atual da população do Rio Curipi. Porém, avalio que ao apresentar essa descrição, mais do que fazer um censo atualizado, meu objetivo é revelar a recorrência de certos padrões e tendências na forma de organização e habitação das famílias.

Encruzo

A confluência do Curipi e do Uaçá chama-se Encruzo, uma área bastante pantanosa e imprópria para a habitação. É a região de passagem obrigatória das embarcações que descem os três rios e rumam para o Oiapoque através da ponta do Mosquito. Por ser um ponto estratégico, o SPI ali instalou um Posto Indígena em 1930. Esse Posto chegou a ser desativado no final da década de 70, quando foi substituído pelo P.I.Uaçá,

no Manga. Mas, sendo uma área de fácil penetração para invasores, os índios solicitaram a reativação do local, enquanto Posto de Vigilância, o que ocorreu em 1982. Atualmente, além de fiscalizar a passagem de barcos pelos rios, o Chefe de Posto do Encruzo também atende as famílias residentes na aldeia Açaizal.

Residem no local apenas o Chefe de Posto, sua esposa e o filho solteiro, aos quais se unem esporadicamente outros filhos casados do casal. Antes de ocupar a chefia do Posto, Aniká serviu o exército e foi cacique da aldeia Manga. É reconhecidamente um pajé muito poderoso. O sobrenome Aniká refere-se às folhas da aniga e provém do apelido de sua bisavó, vinda do Uaçá. O quadro 6 mostra a inclusão de algumas pessoas provindas do Uaçá (sobrenomes Aniká, Felipe, Batista, Felício) na rede de parentesco do Curipi, tendo como base repetidas uniões realizadas com descendentes do casal Anésio dos Santos/Bernarda Fortes. A esposa de Aniká, por sua vez, é descendente pela quarta geração de Teodoro Fortes e Cassiano dos Santos (detalhe 6A do quadro 6).

Na região pantanosa do Encruzo, durante a época seca, a família de Aniká, bem como outras provindas de Açaizal, costumam fazer plantações de melancia, colhidas antes da cheia. Ali encontra-se com facilidade peixes de água salgada. Por ser um lugar inóspito, o Encruzo é utilizado pelos grupos do Uaçá como local de "castigo", para onde os caciques e conselhos das aldeias enviam as pessoas que não se comportaram adequadamente, obrigando-as a realizar inúteis serviços de roçado nos tabocais.

Karipurá

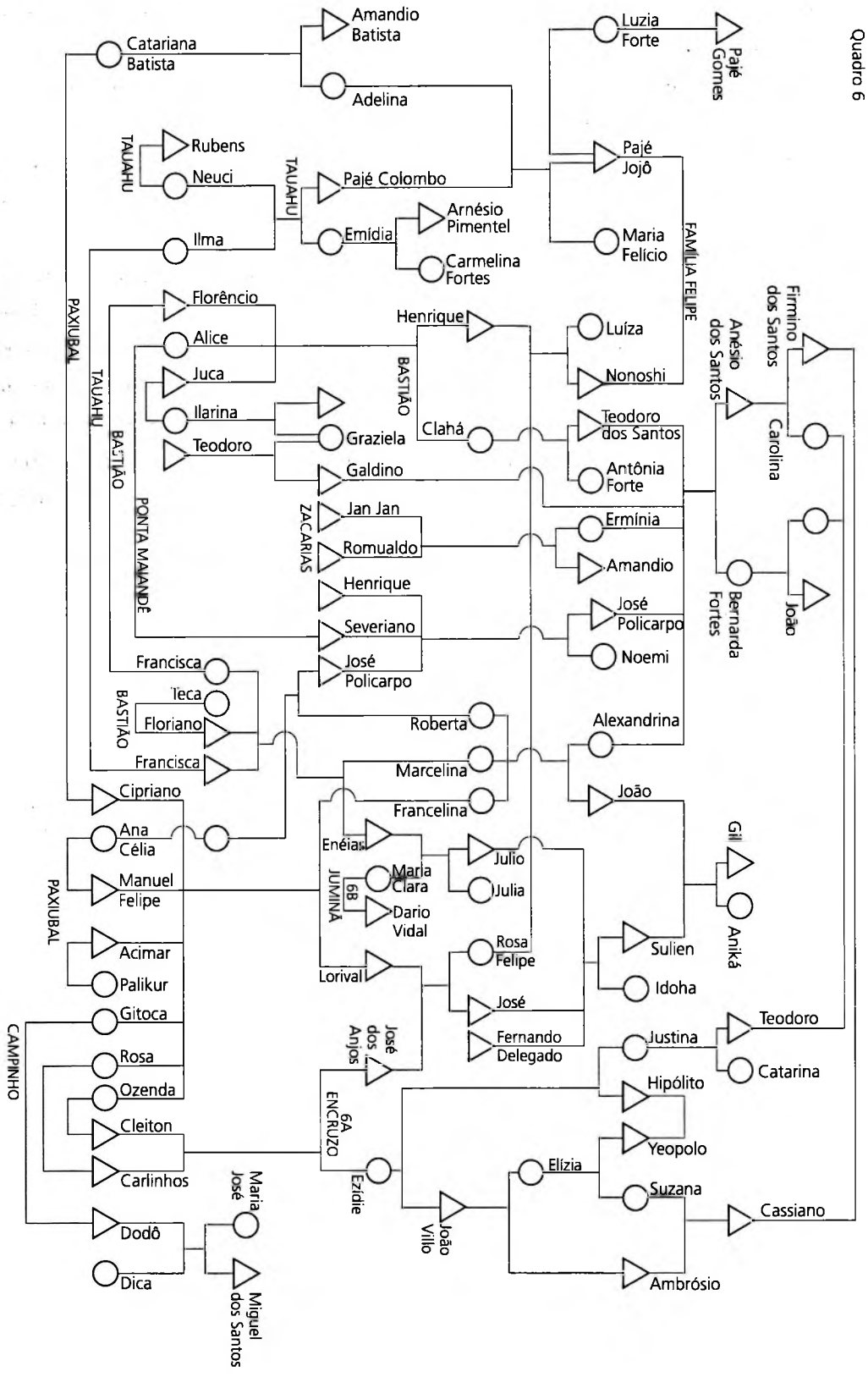
Subindo o rio, na margem direita, há a grande ilha do Karipurá, com quatro pontas habitáveis: Sapecador, Cumã, Jutaí e Coatá, e algumas partes elevadas: Xauarí, Anta, Poraquê e Buracão. Esta última, que forma uma grande gruta com passagens subterrâneas, é considerada morada de "hohôs" - seres sobrenaturais com aspecto de crianças com cabelos longos e revoltos que andam sempre em pares, e que em contato com mulheres menstruadas fazem-nas gerar filhos gêmeos. Há também a versão de que a gruta do Buracão se extende em formato de caracol até o Oceano, morada de uma Cobra-Grande, cujo hálito os pajés podem sentir.

As pontas da ilha e seu interior são muito utilizadas para as roças das famílias residentes em Açaizal e no Encruzo. Nas capoeiras mais antigas ainda se encontram árvores frutíferas da época de Firmino dos Santos.

Açaizal

Próxima à ponta do Sapecador fica a ilha do Açaizal, onde se localiza a aldeia aberta em 1940 pelo Sr.Sabá e sua esposa Maria Frozina. Sabá visitara esse lugar quando criança, por ocasião de uma Festa de Santo Antônio. Ali moravam alguns filhos de Firmino com a viúva e seu segundo marido, Marcelino, um senhor alfabetizado que

Quadro 6


Quadro 6
Pajé Gomes
Luzia Forte
Pajé Jojô
Maria Felício
FAMÍLIA FELIPE
Firmino dos Santos
Anésio dos Santos
Carolina
João
Bernarda Fortes
Luíza
Nonoshi
Teodoro dos Santos
Antônia Forte
Ermínia
Amandio
José Policarpo
Noemi
Alexandrina
João
Gil
Aniká
Sulien
Idoha
Teodoro
Catarina
Justina
Hipólito
Yeopolo
Suzana
Cassiano
Ambrósio
Elízia
João Villo
Ezidie
6A ENCRUZO
José dos Anjos
Fernando Delegado
José
Rosa Felipe
Lorival
Julio
Julia
Enéias
Marla Clara
6B JUMINÃ
Dario Vidal
Roberta
Marcelina
Francelina
Henrique
Clahá
BASTIÃO
Graziela
Galdino
Jan Jan
Romualdo
ZACARIAS
Henrique
Severiano
José Policarpo
Amandio Batista
Adelina
Catariana Batista
Rubens
Neuci
TAUAHU
Pajé Colombo
Arnésio Pimentel
Emídia
Carmelina Fortes
Ilma
Florêncio
Alice
Juca
Ilarina
Teodoro
PONTA MAIANDÊ
Francisca
Teca
Floriano
Francisca
Cipriano
Ana Célia
Manuel Felipe
PAXIUBAL
Acimar
Palikur
Gitoca
Rosa
Ozenda
Cleiton
Carlinhos
CAMPINHO
Dodô
Dica
Maria José
Miguel dos Santos

ensinava as letras para as crianças do Karipurá. Depois de casado, Sabá decidiu deixar a aldeia Karipurá, onde não podia fazer suas criações de porcos, e reabriu o Açaizal que já estava abandonado. Após dez anos, instala-se na aldeia a família de Iaiá, "prima" de Sabá (sua FBDD) casada com um paraense proveniente das Ilhas Viçosas. Atualmente, residem no local 14 famílias compostas em sua maioria pelos descendentes destes dois casais.

Açaizal não é visível do Rio Curipi, sendo alcançada por um "furo" na época cheia e por uma longa ponte de buriti durante a seca. Sua população vive de maneira um pouco mais isolada do que nas outras aldeias do Curipi. É a única na qual o transporte até Oiapoque é realizado "por fora", através da Ponta do Mosquito. O transporte no barco da comunidade é feito uma vez por mês, mas pode falhar conforme a ocasião. Assim, a população tem menor dependência dos produtos da cidade, especialmente quanto aos alimentos. As roças são mais diversificadas que as demais do Curipi, comportando arroz, feijão, milho, e grande variedade de frutas. Também fazem "maricagens" de melancias na região pantanosa do Encruzo. Como diz o próprio nome da aldeia, a região é repleta de açaizeiros cujos frutos dão um colorido especial à alimentação. A carne de caça de animais terrestres não é tão frequente quanto a de jacarés e tracajás, à exceção de macacos. Encontra-se peixes de água doce e salgada, no Curipi e nos igarapés próximos, dependendo da maré.

Casa de Preto e Tita em Açaizal, 1990.

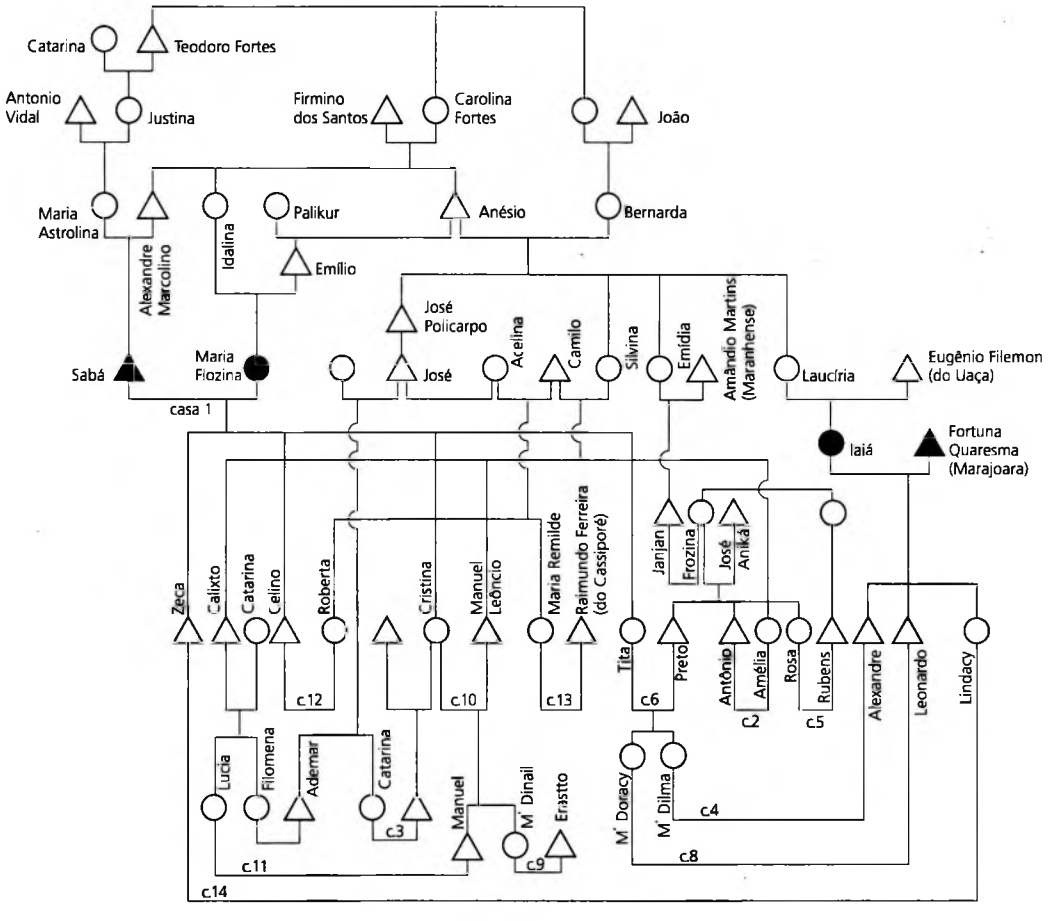
Como em toda região do Uaçá, as casas são construídas sobre um assoalho elevado de tábuas de madeira. Para alcançá-lo, têm uma pequena escada de dois ou três degraus que indica o local de entrada da morada. Dependendo da família, as laterais da casa também são cobertas com tábuas de madeira, ou temporariamente com palha trançada. Os telhados são de duas águas e têm na armação algumas tábuas apoiadas ao alcance da mão, usadas para acondicionar os pertences da família. A maioria das casas conta com um único e amplo cômodo, que tem um jirau em uma das laterais, onde ficam os utensílios de cozinha, as pedras para o fogo e as inúmeras cabaças de água. Algumas famílias constróem um cômodo à parte para a cozinha, também chamado de *kahbe*. À noite, as famílias armam seus mosquiteiros, criando, com eles, espaços de intimidade no interior da sala aberta. De dia, o mosquiteiro armado indica a presença de uma pessoa doente ou de uma mãe no puerpério.

As habitações de Açaizal são mais abertas do que nas outras aldeias, com tábuas recobrindo apenas os lados onde sopra o vento. As coberturas são feitas com palha de ubim, mais fáceis de encontrar na região. Toda família cria diversas maritacas e papagaios, empoleirados junto ao jirau da cozinha. Exceção feita à grande casa do Sr. Sabá, recoberta com cavacos, com dois quartos centrais, uma cozinha ao fundo e um grande salão à frente, que já funcionou como salão de baile, sala de reuniões, local de celebrações e sala de aula. A família de Sabá também chegou a criar 35 cabeças de gado na aldeia[8].

Croqui 1

Sendo uma aldeia de pequenas proporções, e estando um pouco mais isolada que as demais aldeias, Açaizal pode fornecer um modelo do modo de relacionamento entre as famílias Karipuna, no que tange às alianças de casamento. Percebe-se uma tendência à endogamia entre as famílias que residem numa mesma localidade, sendo que alianças estabelecidas com famílias de outras aldeias tendem a ser repetidas, de modo a "aproximar" a nova família para o núcleo formado na aldeia. Conforme o quadro 7, vê-se que as uniões entre os descendentes dos três primos (Sabá/Flozina/Iaiá) repetem a tendência bastante endogâmica das gerações ascendentes. Nessas, verifica-se duas uniões entre primos (inclusive uma entre os primos paralelos Anésio e Bernarda) e uma união amital (Idalina e Emílio). Estas uniões, no entanto, não podem ser entendidas deslocadas do local de habitação. Tratava-se de alianças entre as famílias nucleares de siblings residentes no Karipurá. O mesmo ocorre com as famílias de Sabá/Flozina e Iaiá/Fortunato, havendo atualmente três alianças unindo essas famílias. Além disso, outras famílias, aparentadas ou não, foram "aproximadas" dessa rede. Refiro-me aos descendentes de outros primos de Sabá e Flozina: José Policarpo, Silvina e Ermídia, além dos filhos de Frozina Aniká (não aparentada) que se casam e passam a residir no local, geralmente mantendo a proximidade entre irmãos. Como se pode ver pela distribuição das casas nas aldeias (croqui 1), os grupos de irmãos são geralmente encontrados em casas próximas.

Quadro 7



Poço do Miriti (Basê Bax)

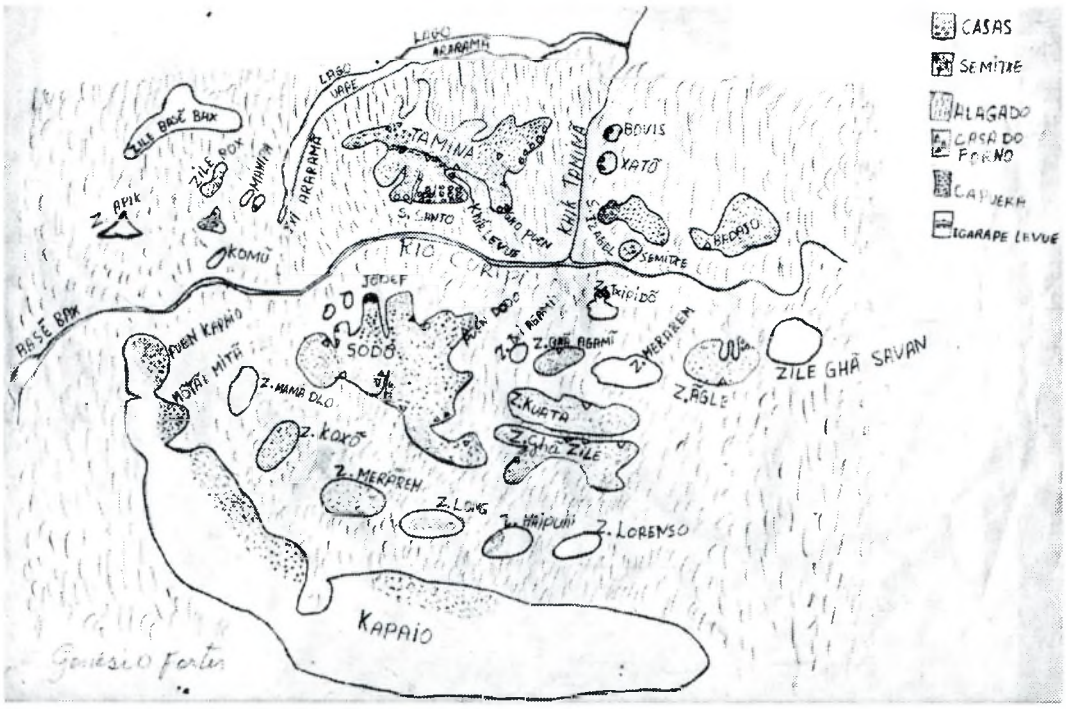
No curso médio do Curipi, o leito do rio se alarga numa região plana, coberta por miritizais, de onde se avista imponente o monte Cajari. É o trecho mencionado pelo mito da Cobra-Grande, onde os antepassados dos Karipuna não podiam passar. Ali a paisagem plana do baixo Curipi é substituída por uma região pontilhada de pequeninas ilhas e montanhas maiores, ocupadas por aldeias de vários tamanhos, roças, florestas percorridas em caminhos de caça e, inclusive, o único cemitério Karipuna. O mapa feito por Genésio Fortes (mapa ao lado) abarca o trecho que vai do Poço do Miriti às primeiras ilhas acima da aldeia Santa Isabel, englobando também a aldeia Espírito Santo e várias localidades menores. Através do mapa se pode acompanhar a maneira como as famílias do Curipi ocupam os terrenos com suas residências, roças, casas de forno e caminhos de caça.

Poço do Miriti, Rio Curipi, 1991.

O grande número de ilhotas (*zile*) de terra firme ou de pontas (*puen*) das montanhas que existem nesta região, facilitam a combinação do ideal familiar de autonomia e de morar isolado com a necessidade cada vez maior da infra-estrutura das aldeias maiores (escola, enfermaria, radiofonia). As famílias podem, assim, optar por residir numa situação intermediária: próxima o suficiente das grandes aldeias para usufruir de sua infra-estrutura, e longe o bastante do contato cotidiano com a vizinhança. Por isso, nas próprias montanhas onde estão instaladas aldeias maiores há habitações localizadas em "pontas" ou em outras encostas, as quais ficam muito próximas do conjunto das

casas, mas separadas por trechos alagados a maior parte do ano, que só podem ser alcançados de canoa ou por caminhos pelo interior das ilhas.

Mapa do médio Curipi



Um pouco mais distantes ficam as habitações instaladas em ilhas vizinhas. Geralmente são formadas por duas ou três casas de uma mesma família extensa, como nas localidades Kutiti (*Jõdef*), Inglês (*Ãngle*), Txipidon e as várias ilhas ao longo do igarapé Taminã (Bovis, Xatô e as habitações na própria montanha Taminã). Nestas pontas e ilhas vive-se com certa independência dos esquemas das aldeias maiores, seguindo uma liderança familiar que por sua vez é vinculada ao cacique da aldeia próxima, onde as crianças frequentam a escola. Geralmente, o líder destas localidades faz parte do "conselho" da aldeia próxima[9].

As ilhas e montanhas do médio Curipi também são o espaço utilizável para as roças e para a caça. Como ilustra o mapa, a maioria do terreno já foi explorado para agricultura e constitui matas de capoeira. As exceções são ilhas de terreno rochoso e a montanha Kapaio, já bastante distante das habitações, mas ainda explorada para roças em sua encosta mais próxima. O resto de seu terreno abriga uma mata mais densa, percorrida para a caça de animais de maior porte, como antas, veados, pacas. O monte Cajari, que se alcança seguindo o igarapé Taminã, também é utilizado para este fim. Animais menores podem ser caçados mesmo no interior da montanha Taminã e na Sohda. Nesta parte do Curipi não se encontram mais peixes de água salgada, mas pode-se pescar grandes surubins, trairões, tucunarés, piranhas. Atualmente, jacarés são encontrados com grande facilidade, assim como tracajás.

O mapa de Genésio também identifica as Casas de Forno - chamadas regionalmente de "kahbe". Estas constituem construções de madeira cobertas de palha que abrigam o forno para torrar farinha e os outros utensílios necessários: tipitis, baldes de plástico, bacias, peneiras, raladores e a "masseira", feita a partir de um tronco escavado, onde ralam a mandioca (uma canoa velha também pode servir para esse fim). No Taminã e na aldeia Ariramba encontrei prensas para escorrer a massa de mandioca, no lugar dos tipitis. Os Karipuna constróem grandes fornos redondos de barro, sobre os quais colocam chapas de ferro compradas nas cidades vizinhas[10]. Encontrei alguns fornos de "abidão" (do francês *bidon)*, feitos com material reutilizado de grandes latões de gasolina, com aparas feitas em madeira, mais baratos que os de ferro.

Por serem muito caros, casais com filhos pequenos geralmente não têm condições de adquirir um forno, utilizando os "kahbês" dos pais da esposa ou do marido, conforme o grupo em que esteja vinculado. Desta forma definem-se as "famílias extensas", sem regras de residência que definam *a priori* sua constituição. Além de residirem próximas nas aldeias ou em localidades menores e dividir um mesmo forno, também constituem um grupo de ajuda mútua para trabalhos mais cotidianos, como a própria produção da farinha. Estas famílias fazem suas roças em terrenos contínuos, nas proximidades do "kahbê", e vão se afastando com o tempo, até ficarem em condições de construírem um forno próprio. Os homens costumam percorrer caminhos de caça comuns, usando os "kahbês" como local de descanso das caminhadas, geralmente próximos a fontes de água fresca, poços ou igarapés. As casas de forno constituem, assim, espaços de intimidade compartilhados por uma família extensa. Muitas vezes são utilizados como local de refúgio temporário das famílias que residem nas aldeias maiores e que ali passam semanas produzindo farinha.

As famílias extensas muitas vezes definem a população de uma pequena aldeia ou constituem segmentos residenciais no interior das aldeias maiores. São fundamentais para a sobrevivência econômica das famílias nucleares. Casais que não têm parentes em sua aldeia geralmente associam-se a uma família amiga: a família do chefe ou de compadres, e passam a fazer parte de sua família extensa (entendida aqui como um grupo de cooperação). Casais desvinculados de grupos de ajuda mútua, ou cujas famílias extensas comportam poucos homens em condições de executar trabalhos pesados, são obrigados a abrir suas roças nas proximidades de sua casa, em terrenos de capoeira recente, onde a produção exige mais cuidados e fornece resultados piores.

Mahipá

A ilha Mahipá foi "aberta" por volta de 1990 pela família do cacique da aldeia Espírito Santo, Avelino dos Santos e sua esposa Maria Dilude (quadro 8, detalhe 8A). Ali iniciaram uma criação de porcos e carneiros, fizeram roças e construíram um kahbê, onde residem temporariamente. Com o tempo, pretendem transformar o kahbê em

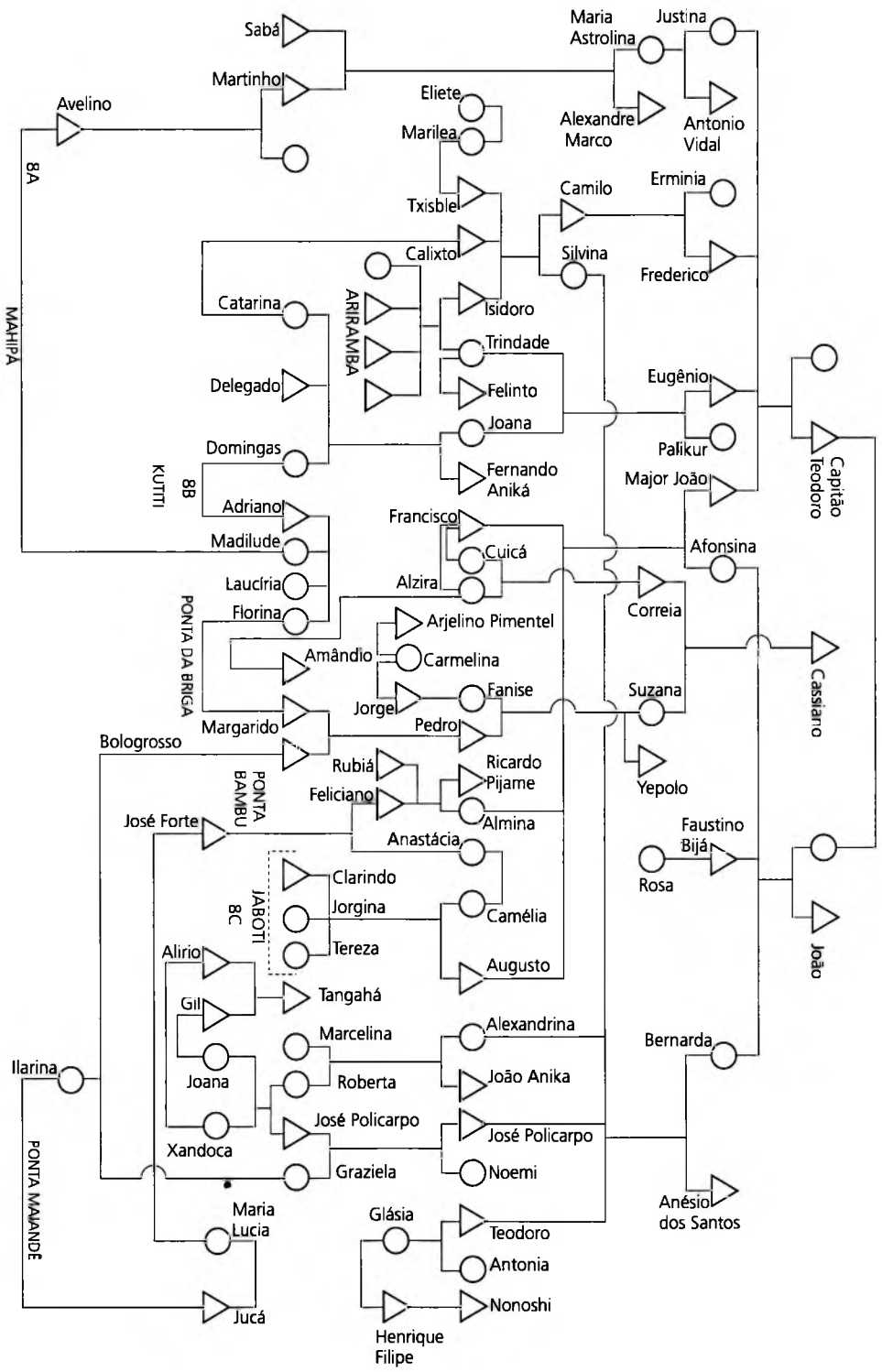
residência, fazendo assoalho e paredes de madeira, para poderem se instalar definitivamente, juntamente com os filhos solteiros. Mahipá exemplifica o processo de formação de uma aldeia a partir da iniciativa de uma família nuclear. Os filhos casados, por enquanto, não mostraram vontade de se mudar, justificando que ali não tem escola.

Kutiti

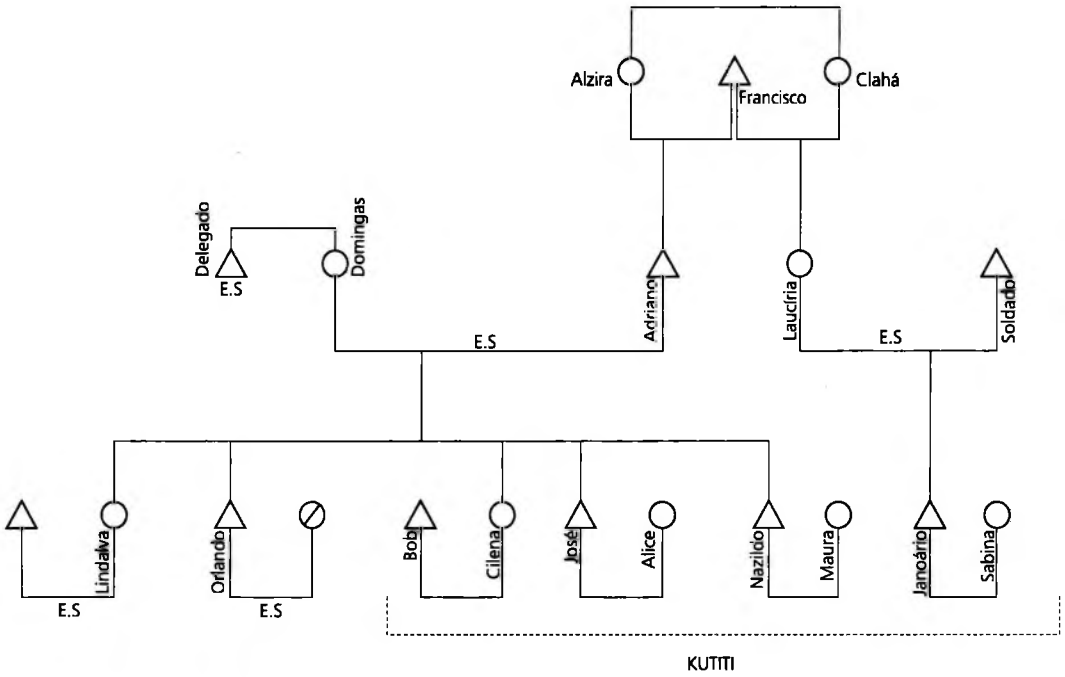
Kutiti é outro exemplo do processo de formação de aldeia, desta vez já consolidado. Numa das pontas da montanha Sohda (*Sodô* no mapa de Genésio), chamada em patois de *Jõdef*, instalaram-se nos últimos anos filhas e filhos casados do Sr.Adriano Fortes e d.Domingas, provenientes da vila Espírito Santo (quadro 8). A localidade já agrupa quatro casas e outras duas famílias planejam mudar-se para lá. O detalhe 8B mostra a composição da família extensa, evidenciando a capacidade do Sr.Adriano em manter próximos de si filhos e filhas casados. Como se pode ver, a formação de uma sólida família extensa passa a "atrair" para o conjunto outros parentes, como no caso do sobrinho de Adriano que se muda para Kutiti. Mesmo alguns membros da família que se mantém em Espírito Santo (os filhos e o cunhado), fazem suas roças, utilizam o kahbê e percorrem caminhos de caça nas proximidades de Kutiti. Todos manifestam o desejo de futuramente se mudar para lá.

Como chefe dessa família, o próprio Sr. Adriano não pensa em fixar-se ali porque é catequista na vila e responsável pelo culto dominical. Sua família é um exemplo da capacidade de trabalho e das vantagens de fazer parte de uma família extensa numerosa. A pequena vila Kutiti dispõe de um poço de água fresca e limpa, cavado em chão de pedra, como não se encontra em vilas maiores, e uma longa ponte de buriti que alcança o Rio Curipi durante a época mais seca. Além da casa de forno localizada do lado das casas, a família de Adriano também construiu um kahbê na distante montanha Kapaio, onde abriram roças em mata densa e podem visitar com frequência para seguir caminhos de caça. Além da região próxima a Kutiti, antigos pomares da família ainda são explorados nas encostas do Taminã, sendo um dos poucos vendedores de cacau em Oiapoque.

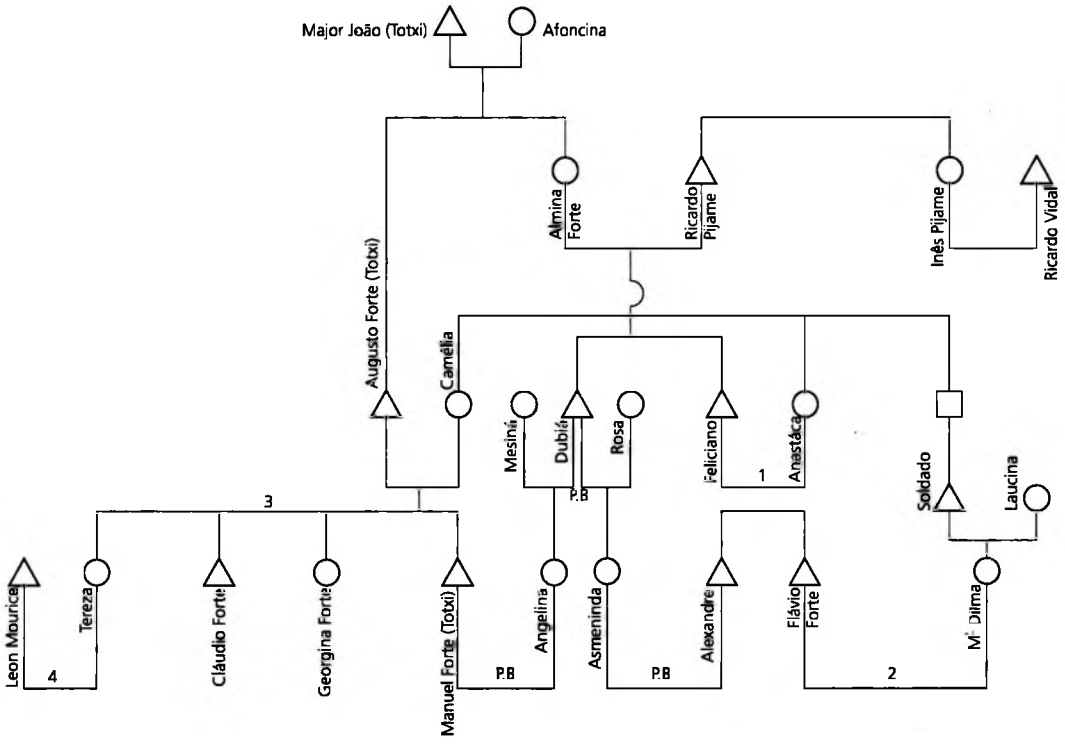
Quadro 8


Sabá
Martinho
Avelino
8A
MAHIPA
Maria Astrolina
Justina
Alexandre Marco
Antonio Vidal
Eliete
Marilea
Txisble
Camilo
Erminia
Calixto
Silvina
Frederico
Catarina
ARIRAMBA
Isidoro
Trindade
Delegado
Felinto
Eugênio
Joana
Domingas
Palikur
Fernando Aniká
Major João
Capitão Teodoro
KUTITI
8B
Adriano
Francisco
Madilude
Cuicá
Afonsina
Laucíria
Alzira
Correia
Florina
PONTA DA BRIGA
Arjelino Pimentel
Amândio
Carmelina
Cassiano
Fanise
Suzana
Jorge
Margarido
Pedro
Bologrosso
Rubiá
Ricardo Pijame
Yepolo
PONTA BAMBU
Feliciano
Almina
José Forte
Faustino Bijá
Anastácia
Rosa
Clarindo
JABOTI
8C
Jorgina
Camélia
Tereza
João
Alirio
Augusto
Tangahá
Gil
Alexandrina
Marcelina
Bernarda
Ilarina
Joana
Roberta
João Anika
José Policarpo
José Policarpo
Xandoca
Graziela
Noemi
PONTA MAIANDE
Anésio dos Santos
Maria Lucia
Glásia
Teodoro
Antonia
Nonoshi
Jucá
Henrique Filipe

Quadro 8 - Detalhe 8B



Quadro 8 - Detalhe 8c

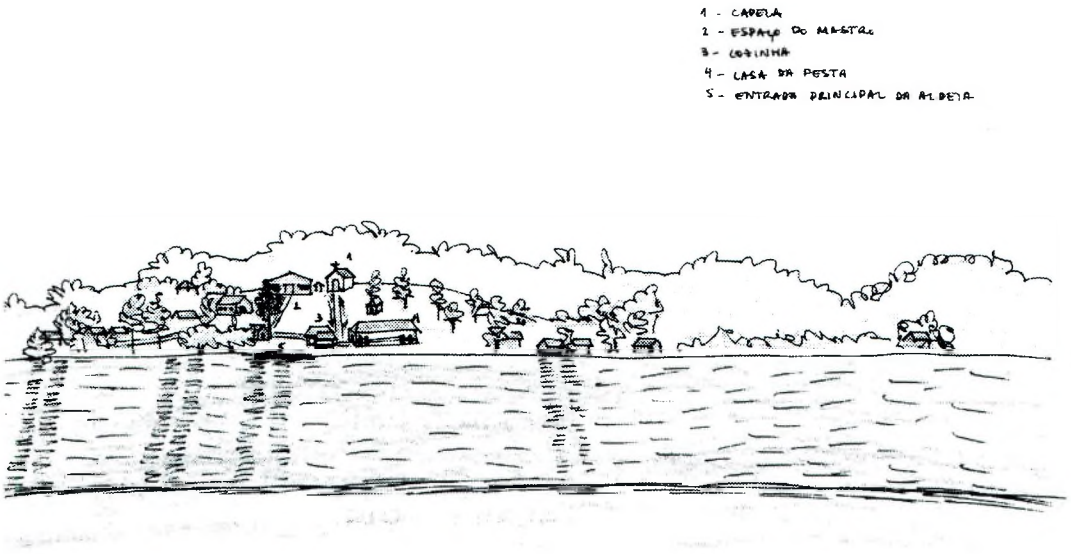


Vila Espírito Santo

Já mencionei acima um pouco da história da Vila Espírito Santo, formada a partir do povoado composto pelas casas de Teodoro Fortes, de sua irmã e os respectivos filhos, aliados aos irmãos Batista provenientes do Uaçá. A chegada da escola, em 1934, contribuiu muito para o incremento populacional da aldeia, trazendo várias famílias ao povoado. A professora Verônica foi recebida na casa do então chefe da aldeia, Arsênio Pimentel, genro do Major João. Essa casa abrigava as alunas da escola, enquanto os meninos foram alojados na outra ponta da aldeia, na casa do filho do chefe. Com o fechamento da escola em 1937 muitas famílias mantiveram-se na aldeia ou no médio Curipi, indo posteriormente estabelecer-se junto à aldeia aberta por Côco.

Localizada na encosta íngreme de um monte, a vila do Espírito Santo é bem visível a partir do Rio Curipi. Em seu topo fica a capela do Divino, que passou por várias reformas, e que os Karipuna dizem ter sido construída sob supervisão do Major João Fortes em 1936, mas que Reis (1936), na mesma época, afirma ser mais antiga. No páteo em frente é fincado o mastro do Divino por ocasião da Festa Grande. Descendo a rampa da igreja se chega na antiga casa de Teodoro Fortes, que hoje, reformada, funciona como Casa da Festa. Descendo ainda mais a rampa chega-se na entrada principal da aldeia, onde é possível encostar a canoa na época da cheia.

Croqui 2



Habitação na Ponta do Bambu, aldeia Espírito Santo, tendo ao fundo a encosta do Monte Taminã, 1992.

As casas são construídas na base da ilha, de frente para o Curipi ou para o igarapé Taminã, de modo que cada família atraca suas canoas em trapiche próprio ou segue em sua ponte de buriti no período seco. Na época da chegada da escola as casas mantinham-se isoladas uma das outras no interior da própria ilha, não sendo usados caminhos de terra como ligação, de modo que todos os alunos chegavam à escola de canoa. Atualmente, as residências são mais próximas entre si e ligadas por caminhos limpos de mato, e há casas situadas na parte mais elevada da aldeia, sem saída direta para o rio. Ao alto, um grupo escolar foi construído ao lado da capela. Além das saídas próprias para o rio, as residências também têm cada qual seu caminho para o interior da ilha que leva às roças, aos antigos pomares e aos caminhos de caça.

As famílias que residem atualmente na Vila são descendentes do antigo núcleo: filhos e sobrinhos de Teodoro Fortes que se uniram a descendentes dos Santos, especialmente do lado de Cassiano, e aos membros da família Batista que estavam instalados nas proximidades (conforme quadro 8). Do lado do igarapé Taminã, a Vila se extende até a "Ponta do Bambu", onde residem descendentes do Major João e de Ricardo Pijame. Mais adiante, separados em outra ponta, há um núcleo aparentado a este que é conhecido por *totxi* (jabuti, em *patois*). Este era o apelido do Major João, que passou para seu filho Augusto e posteriormente para o neto. Uma irmã de Augusto ca-

sou-se com Ricardo Pijame (considerado, também, proveniente da Vigia e "aparentado" dos Fortes), cujos descendentes são dos poucos a atualmente usarem esse sobrenome. A Ponta do Bambu (PB) e as quatro casas localizadas em Jabuti (J.) são habitadas por descendentes dos casais mencionados (detalhe 8C do quadro 8).

Do outro lado da Vila, acompanhando agora o curso do Curipi, alcança-se a "Ponta da Briga", onde residem descendentes de Suzana e Yeopolo Batista. Mais adiante, separada da aldeia por uma extensão de terra alagável, há a Ponta Maiandê habitada por descendentes de Nonoshi Felipe (mencionados nos quadros 8 e 6).

As residências da Vila são levantadas com a mesma armação que as casas de Açaizal, mas quase todas têm as laterais fechadas com tábuas de madeira, com aberturas de portas e janelas. Algumas residências têm paredes divisórias internas, formando quartos onde a família dorme. A madeira é buscada no monte Cajari ou no Kapaio. A cobertura mais usada na região é a palha de inajá (*Pindarea conccina*), sendo que algumas famílias têm optado pela quentíssima telha de cimento amianto. A própria Casa da Festa recebeu verba da Prefeitura para a compra de um telhado "brasilit".

A farinha e os derivados de mandioca constituem os principais produtos destinados à venda fabricados pelas famílias da Vila. Um pouco menos comum é a venda de frutas, especialmente cítricos. Algumas famílias abriram pequenas vendas, uma delas contando com transporte próprio para buscar mercadorias em Oiapoque.

Taminã

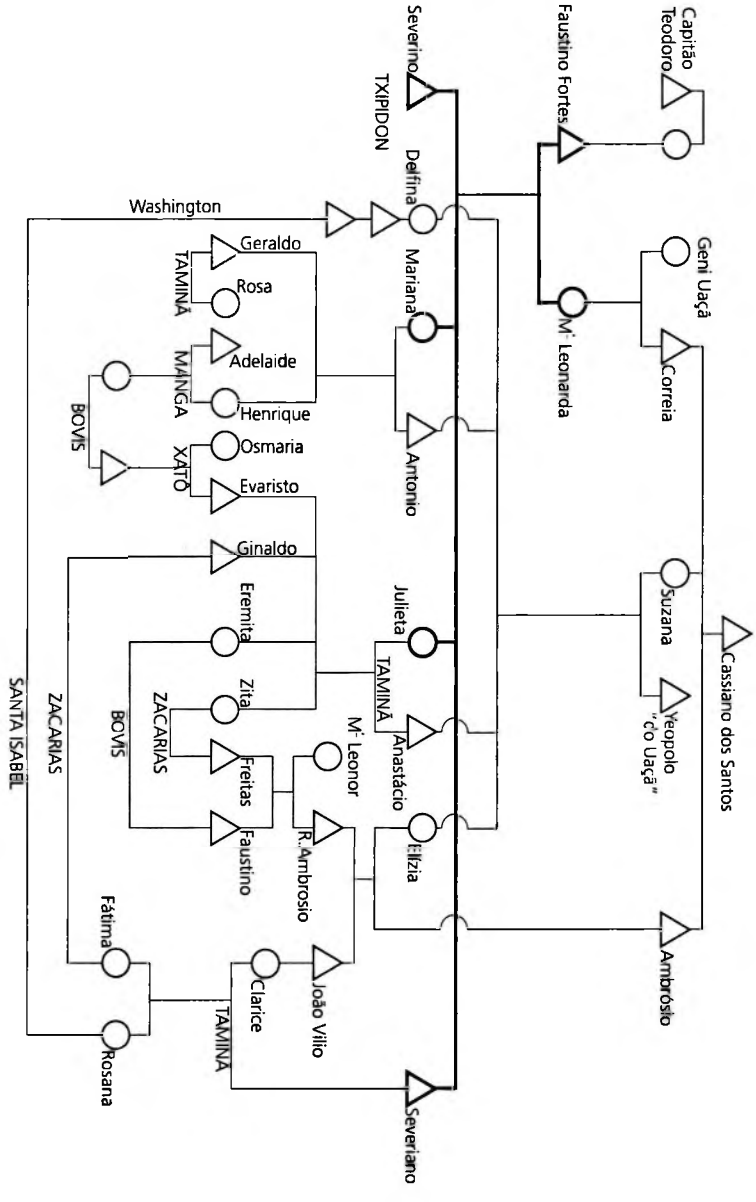
Habitações no Monte Taminã, 1992.

As pequenas aldeias estabelecidas ao longo do igarapé Taminã abrigam os descendentes de um núcleo familiar bastante endogâmico. Formado basicamente por re-

petidas alianças entre os descendentes de três filhos de Cassiano dos Santos, aos quais se uniram dois cônjuges "do Uaçá" e um sobrinho de Teodoro Fortes (conforme quadro 9). As famílias localizam-se numa encosta do monte Taminã e nas ilhas adjacentes Bovis e Xatô, e também habitam Zacarias (acima).

Esse conjunto de famílias pode ser usado como exemplo do modo como se constituem "grupos locais" no Curipi. Embora não haja nenhum termo para se referir a esses grupos, percebe-se que operam enquanto um conjunto de famílias extensas unidas por repetidas alianças que, embora não residindo todas na mesma aldeia, compõem um grupo de cooperação constantemente articulado. No que tange à liderança, as famílias do Taminã vinculam-se à aldeia Santa Isabel.

Quadro 9



Santa Isabel

Esta aldeia foi "aberta" por volta de 1940 pelo Sr.Côco (Manuel Primo dos Santos) e sua esposa D.Delfina Batista. Antes da chegada do casal, o local era conhecido pelo nome Barracão, referindo-se à velha habitação de um garimpeiro crioulo. Côco fora criado numa fazenda no igarapé Juminã, de propriedade de sua madrinha Raimunda Batista, onde aprendeu a trabalhar com gado, tendo conseguido algumas reses pelo esquema "à sorte". Retornando ao Curipi, casou-se com a prima que residia na Vila Espírito Santo e construíram uma casa no Barracão, que deram o nome de Santa Isabel em homenagem a uma filha homônima. A casa de Côco foi construída com dois andares, algumas paredes de tijolos e chão de cimento na cozinha, o que é único no Curipi. A casa é considerada local de muitas "visagens", conforme as histórias contadas por D.Delfina a esse respeito.

Na ilha Calohã (subindo o igarapé Taminã) Côco abriu uma fazenda de gado, a qual chamou de São Vicente em homenagem a outro filho. A fazenda de gado e a abertura de um comércio que funcionava na grande casa em Santa Isabel, atraíram vários familiares do casal em busca de empregos, e a aldeia cresceu rapidamente. Tanto foi que quando o ensino escolar voltou a ser oferecido no Curipi, em 1948, a escola foi instalada em Santa Isabel e não mais na vila Espírito Santo.

Com a chegada da escola e com o aumento do comércio, começaram a afluir para a aldeia não só parentes de Côco, mas também vários Palikur e moradores do Urukauá. O entreposto comprava dos índios farinha, couros de jacarés, peles de animais e os revendia diretamente para grandes barcos que entravam no Rio Curipi. Era o auge da pesca de jacarés e algumas pessoas contam que chegavam a pescar até vinte jacarés por dia. Mas só o faziam para comprar mantimentos: "se ia caçar todo dia o pessoal já dizia que o sujeito era ambicioso".

Côco tinha seu barco para comprar mantimentos, vendidos aos índios ou trocados por ouro com os garimpeiros crioulos instalados na Tipoca e no Cajari. O comércio de Côco de certa forma repetia a atividade do Capitão Teodoro, para quem afluía toda a produção de farinha das famílias, e quem lhes redistribuía os produtos trocados. Assim também o entreposto de Côco garantia às famílias a certeza do retorno na troca de seus produtos. A outra alternativa era vender a farinha para o entreposto comercial do SPI estabelecido no Encruzo em 1943, sob a chefia de Djalma Sfair.

O quadro 10 apresenta o parentesco entre o casal fundador e outros parentes que deixaram o Karipurá e se fixaram na aldeia de Côco. É preciso lembrar que Firmino casou com a cunhada e criou os sobrinhos como "filhos", tendo depois se unido à sobrinha mais nova. Assim, a relação de Suzana com Firmino é a de "filha do irmão", "irmã da esposa" e "filha", tendo permanecido a última. Delfina e Coco consideram-se "primos". Suzana e outras filhas de Firmino: Francisca e Vitória, passaram a residir na casa de Côco e Delfina. Netos de Firmino recém-casados deixaram o Karipurá para juntarem-se aos primos na nova aldeia: Dorica/Xisto, Alfredo/Vacelina, Miguel/Maria Jose'

(Palikur). Nota-se que a maioria das alianças se dá entre netos e bisnetos de Firmino co-residentes em Karipurá e Santa Isabel, o que ressalta o caráter endogâmico dos grupos locais: Côco/Delfina, Juliana/João, Edite/Henrique, Florêncio/Davina, Côco/Xandoca.

Casarão de Coco e Delfina, aldeia Santa Isabel, 1992.

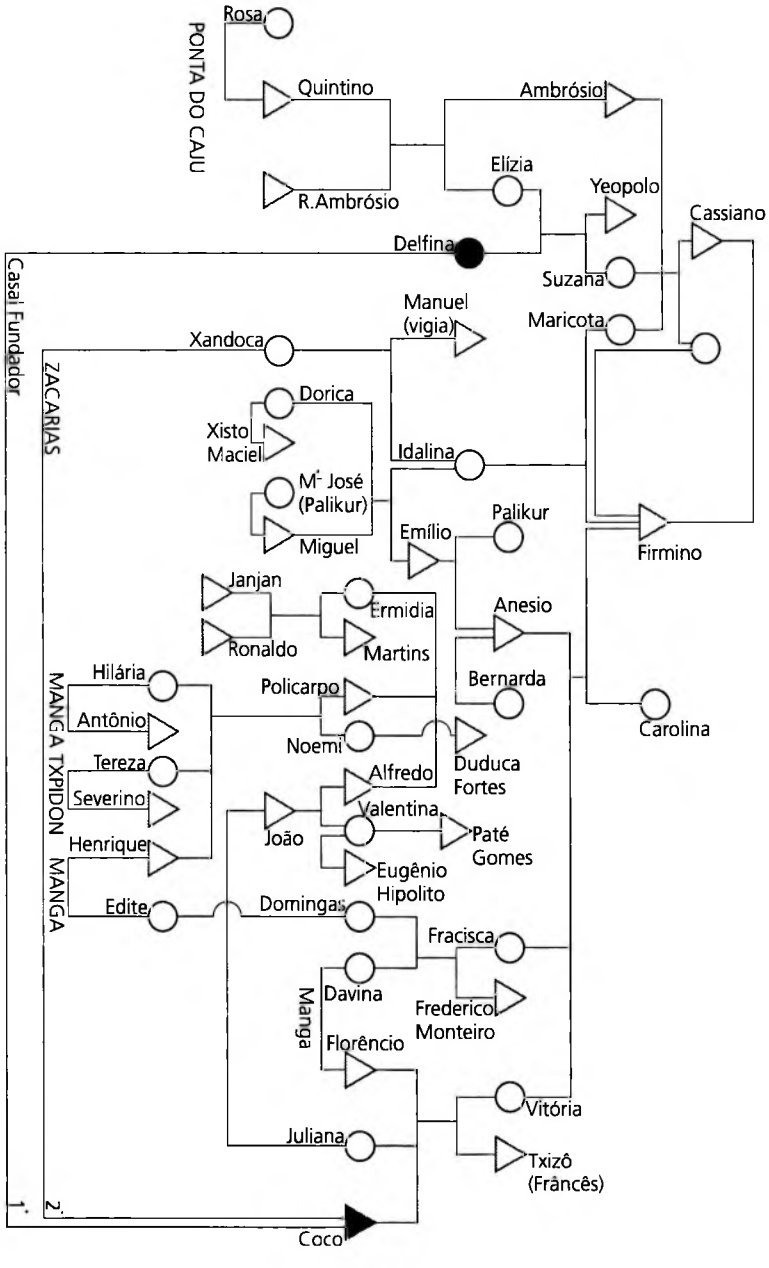
Essa segunda união de Côco com outra prima ocorre na década de 60. Vale mencionar que a bigamia não é comum entre os Karipuna, embora seja considerada pelos povos indígenas vizinhos como uma característica do grupo. Os dois únicos casos de bigamia de que tive notícias referem-se a dois importantes líderes políticos que, depois de muitos anos de casados, desposam uma mulher mais jovem e assumem publicamente a nova união, construindo casas separadas para a segunda mulher. Trata-se de uma situação aceita e respeitada. O mesmo não ocorre com pessoas que não têm tanto prestígio político.

O comércio de Santa Isabel começou a declinar com a abertura do Ramal do Manga, na década de 70, e com a proibição da venda de peles de animais. Côco manteve sua liderança política, sendo vereador em Oiapoque por duas vezes, e estabelecendo contatos com políticos e personalidades do município e do Território do Amapá. Estes visitavam a aldeia por ocasião das Festas de 7 de Setembro ou na comemoração do Ano Novo na Fazenda São Vicente.

Atualmente, a aldeia Santa Isabel vive das lembranças de seu líder, falecido em 1984, e da época áurea de seu comércio. Várias famílias transferiram-se para a aldeia Manga na década de 70 e a aldeia tornou-se menor. A grande casa de Côco, que funcionava como entreposto, está em mal estado de conservação e os únicos netos que per-

maneceram com D.Delfina esperam uma verba pública para reformá-la. Em 1995 foi feito um sistema de canalização de água a partir de um poço artesiano. O gado domina a paisagem dessa aldeia, pastando por toda a área e tornando-lhe o chão irregular. A relação com o gado é toda própria, porque não aproveitam o leite e só utilizam sua carne em ocasiões de festas. As famílias controlam as rezes que as pertencem e consideram sua presença na aldeia útil por comer o capim e lhes livrar do serviço coletivo da "faxina".

Quadro 10



A aldeia de Santa Isabel, seguindo o contorno da ilha onde se situa, tem as casas formando um semi-círculo (croqui 3). Na parte central localizam-se a capela, a Casa da Festa recém-construída, o curral. Por ter um terreno totalmente plano, também pôde ali serconstruído o maior campo de futebol da região do Uaçá. As casas desta aldeia também têm aspecto peculiar. Com paredes cobertas de tábuas até o teto, é possível fechá-las totalmente, cerrando portas e janelas, o que não se encontra nas demais aldeias. As coberturas são feitas em cavaco ou cimento amianto. Algumas casas são construídas em dois andares ou têm terraços abertos, à maneira da residência de Côco. Estes alpendres, voltados para o Taminã, mantém-se sempre frescos com a deliciosa brisa que sopra do leste. Apesar deste modelo de habitações, a Casa da Festa construída em 1992 seguiu à risca o modelo "tradicional dos antigos", por indicação do cacique: os esteios e as tábuas foram retirados na beira da estrada, serrados na aldeia, e a cobertura foi feita em palha de inajá.

As famílias que atualmente residem nessa aldeia são descendentes de Côco e de alguns de seus primos. Uma ponta da ilha, praticamente atrás da ilhota do cemitério (*semitxe*, no mapa de Genésio), a "Ponta do Caju", é habitada por descendentes de Ambrósio dos Santos e da família Vidal. Na mesma ilha, mas do outro lado do cemitério, fica a Ponta da Capoeira, onde residia originalmente a família de Ambrósio dos Santos (conforme quadro 10).

São comuns uniões com Palikur e com homens não-índios que percorriam a região a trabalho e que acabaram por se fixar entre as famílias do Curipi. O próprio Côco é filho de um argeliano e sua segunda esposa Xandoca, loira de olhos claros, é filha de um migrante do Pará, descendente de franceses. Os Karipuna consideram que esses cônjuges trouxeram conhecimentos importantes, especialmente os negros, com os quais aprenderam o processamento da cana, os cuidados com o gado, as técnicas do garimpo manual e a arte da navegação.

Destacamos as histórias de vida de alguns desses cônjuges negros, por revelarem o modo como foram incluídos nos círculos locais de troca. O Sr.Xisto, por exemplo, chegou no Oiapoque na década de 20, por ocasião da abertura de garimpos no seu alto curso. Obteve permissão de Eurico Fernandes para se instalar no Curipi e casar com D.Dorica, neta de Firmino. Esta, tinha a intenção de casar com um primo, mas foi constrangida pelos pais e pelo Inspetor do SPI a se unir a Xisto. No Karipurá, ensinou os moradores as técnicas de processamento do melado de cana. O casal foi convidado por Côco para tomar conta da Fazenda no Calohã, e depois residiram na própria aldeia Santa Isabel. Não tiveram filhos, mas criaram alguns sobrinhos de Xisto, atualmente casados na aldeia (sobrenome Maciel). Um irmão de Xisto ainda reside no Juminã.

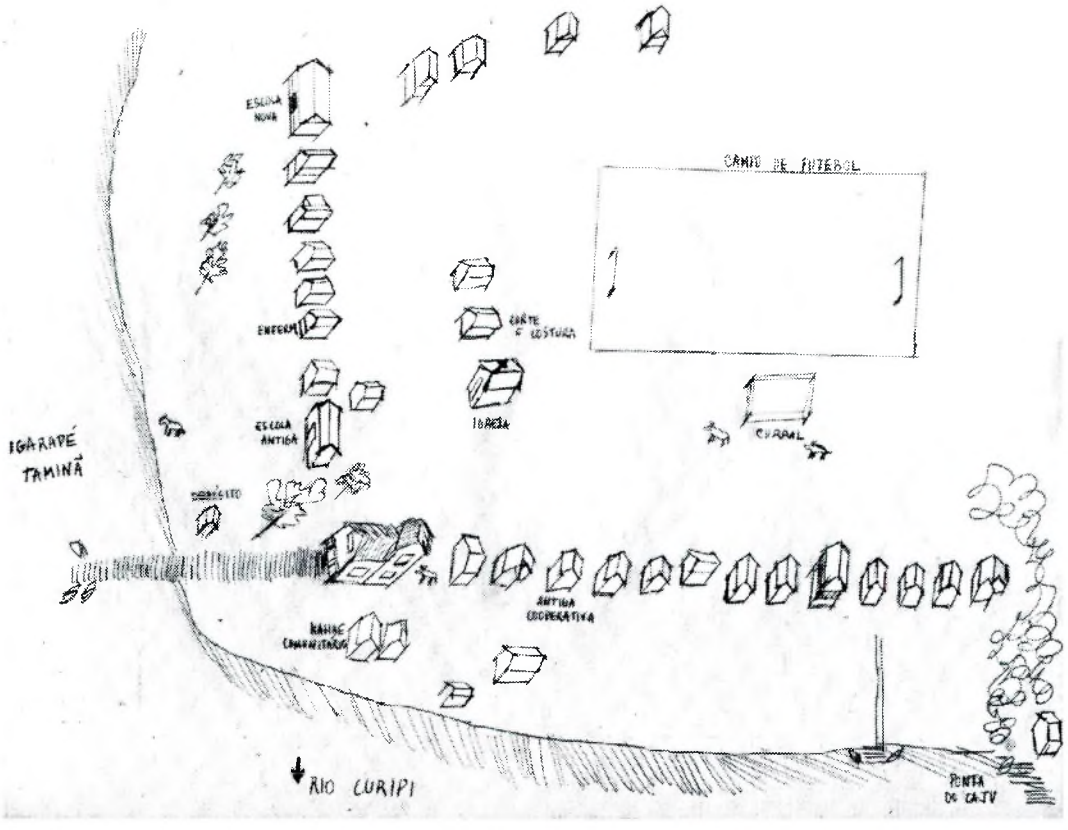
Há também a família de Eugênio Hipólito, que se casou com uma filha do pajé Gomes Fortes. Seus pais são provenientes da ilha inglesa de Santa Lúcia, e migraram para a Guiana Francesa. A família mantinha contato com os moradores do Rio Curipi em busca dos tratamentos dos pajés Mané Jorge e Gomes Fortes. Eugênio veio insta-

lar-se no Curipi na época da pesca de jacaré, e reencontrou a Sr.Vacelina, já viúva, com quem se casou.

Em Santa Isabel há um número grande de descendentes do Sr.João Marajó, cujo nome indica sua origem nestas ilhas, onde aprendeu a navegar. Trabalhando com transporte de gado para a Guiana Francesa, conheceu Eurico Fernandes, quem o convidou para transportar o rebanho bovino para a Fazenda Suraimon no Uaçá e posteriormente tomar conta da Fazenda, já que os índios Galibi tinham medo do gado. Por ocasião da implantação da escola em Santa Isabel, Marajó e sua esposa Palikur residiam na montanha Tipoca juntamente com o Sr.Timor Cedló, saramaká, quem o ensinhou a garimpar. Mudou-se para o Curipi porque queria que os filhos estudassem, trabalhou com couro de jacaré e casou-se uma terceira vez com uma Karipuna, Luzia Aniká. Por estarem inseridos nos círculos de cooperação e ajuda mútua, todos esses cônjuges de fora são considerados "Karipuna".

Diferente das outras aldeias, em Santa Isabel a farinha e os derivados de mandioca são produzidos apenas para o auto-sustento das famílias, com pouco excedente para a venda. Comercializam principalmente frutas e geralmente recorrem ao garimpo manual de ouro quando precisam de uma soma maior de dinheiro, como por ocasião das festas.

Croqui 3



Txipidon

Os Karipuna mais antigos não chegaram a conhecer o "velho Txipidon", crioulo que deu o nome ao local. Mais tarde ali se estabeleceu a família do pajé Gomes Forte e o lugar passou a ser muito procurado pelos regionais para tratamentos de saúde. Posteriormente, descendentes de Duduca Fortes retomaram a aldeia que hoje conta com três casas pertencentes à família extensa de Tereza e Severino, ligada à aldeia Santa Isabel (quadro 10).

Inglês/ Zacarias (abaixo)

Nesta ilha (Z.Ãgle no mapa de Genésio) residiram algumas famílias provenientes do Uaçá, cujos descendentes vivem hoje no Manga e em Tauahu (sobrenome Felício). Zacarias é o nome dado a uma ponta desta ilha (acrescento o termo "abaixo" para diferenciar do outro Zacarias), que foi ocupada por alguns descendentes de Anésio dos Santos e Bernarda Fortes, hoje residentes em outras aldeias: Teodoro dos Santos (Manga), Henrique dos Santos (Manga e Km 70), Romualdo Martins (Santa Isabel), Janjan Martins (quadro 6). Este último, o pajé Janjan, reside atualmente no local, escolhido por ser silencioso e bom para fazer seus tratamentos. Os filhos da atual esposa do pajé começaram a abrir uma fazenda de gado na ilha.

O "furo" para o igarapé Taparabô, muito usado pelos Karipuna e Palikur para chegar ao Oiapoque na época de cheia, fica próximo a esta ilha. A região forma um criadouro natural de peixes.

Tauahu/Paxiubal/Campinho/Bastião

A localidade **Tauahu** só é alcançada na época seca a partir de uma longa ponte de buriti. O local foi sucessivamente habitado por famílias de pajés, e por isso sempre abrigou animados Turés. Foi uma das moradas da família de Gomes Fortes, cuja filha Luzia casou-se também com um pajé, Jojô Felipe, vindo do Uaçá. Atualmente, residem na pequena aldeia o pajé Colombô, filho de Jojô, com a esposa, filhas e genros. Foi ali que tive oportunidade de assistir um Turé em 1990.

Os descendentes do pajé Jojô e de seu irmão Nonoshi Felipe residem também nas pequenas localidades que se encontram Curipi acima até a aldeia Manga: Paxiubal e Bastião. Formam alianças principalmente com a família Aniká (conforme quadro 6). Os moradores destas localidades têm contato constante com parentes estabelecidos no Manga e do Espírito Santo. Suas roças são feitas nas proximidades dos locais de residência.

O casal Nonoshi Felipe e Luiza foram os fundadores de **Paxiubal**, onde também morou Correa dos Santos, um dos filhos de Cassiano (cuja relação com Nonoshi não foi esclarecida). Atualmente a pequena aldeia conta com quatro residências habitadas pela

família extensa de Marcelina e Lorival Aniká, neto de Nonoshi. No quadro 6, detalhe 6A, destaco duas uniões bastante endogâmicas entre filhas de Lorival e filhos de seu irmão José Aniká.

O local chamado **Campinho** (*txi savan*) fornece um cenário muito bonito quando visto do Curipi, pois apresenta um pequeno campo aberto, naturalmente enfeitado por um conjunto de grandes rochas. Para os Karipuna, trata-se de um local perigoso, onde a presença de "bichos do fundo" nas rochas é constante, e requer cuidados especiais das mulheres, especialmente quando menstruadas.

Habitação no Campinho, 1991.

Alí já residiram o pajé Jojô, as famílias de Tangahá e de Faustino Fortes. Posteriormente, a família de Miguel dos Santos e Maria José da Paixão ali se fixaram, com filhas e filhos casados. A morte de um genro afastou as famílias do local, só permanecendo um único casal (Domingos e Gitoca) que mantém contato com os familiares de Santa Isabel, Manga e Taminã (quadro 6).

Mais acima, há o local de residência do pajé crioulo Sebastião (citado nas narrativas míticas como herdeiro do maracá de Constantino Fortes). Denominado **Bastião,** foi posteriormente habitado pelas famílias de Ambrósio dos Santos e de seu filho João Vilio. Atualmente, descendentes de Nonoshi Felipe têm residências no local, com contato constante com parentes do Manga e da Ponta do Espírito Santo (quadro 6).

Manga

Trata-se da maior e mais populosa aldeia Karipuna. Localiza-se na região de terra firme do alto Curipi, cujas margens não são mais constantemente alagadas com a estação chuvosa. O local sempre foi utilizado pelos Karipuna para alcançarem, a pé, as vilas do Rio Oiapoque, quando a época seca não permitia que usassem o "furo" do Taparabô. Como vimos, residências da família Fortes são mencionadas em dois pontos ao longo do Curipi, atualmente abarcados pela grande aldeia: no local chamado Bebém, marcado por uma grande rocha à beira do Curipi, morava a família de Domingos Fortes e no porto principal (bambuzal) residia a família de Armando Fortes.

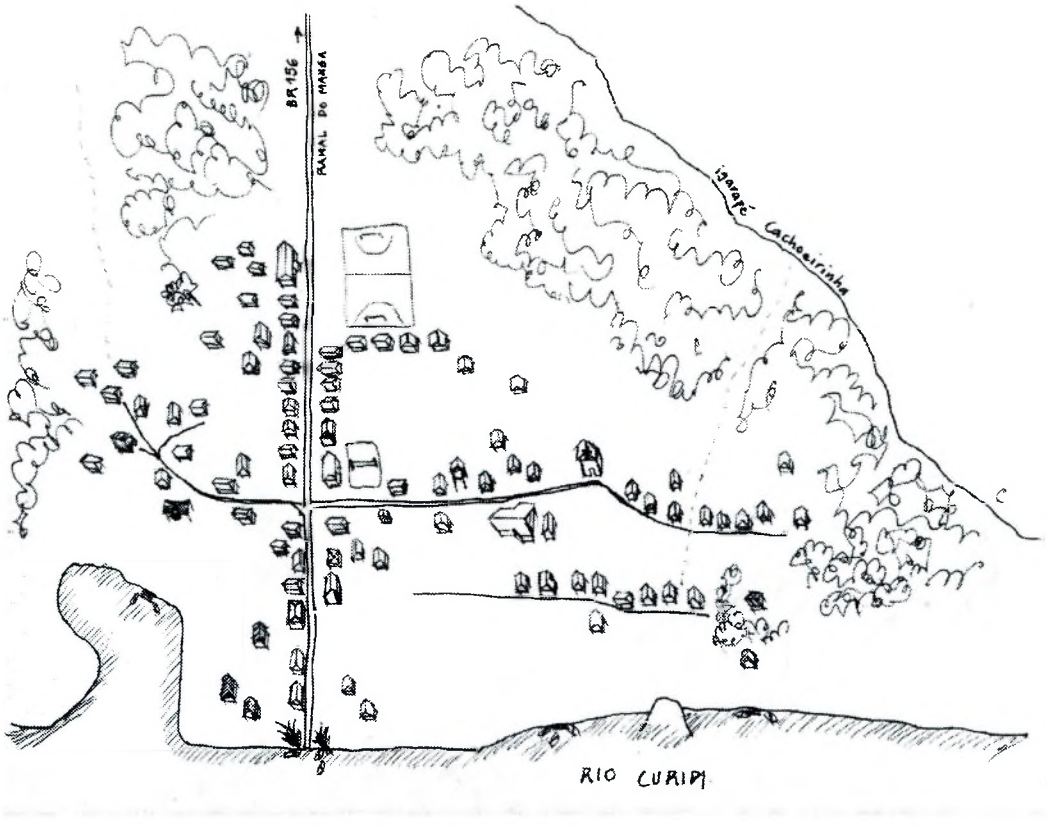
Na década de 70 a família de Florêncio e Davina dos Santos decidiu deixar a aldeia Santa Isabel. Florêncio partiu com três genros para escolher o novo local de morada e estabeleceram-se provisoriamente na margem direita do Curipi, onde abriram as primeiras roças (conforme quadro 11). No ano seguinte, abriram roças na margem esquerda do Rio, local onde construíram um "kahbê" e, posteriormente, suas atuais habitações. Esse é o modo geral como as famílias planejam e realizam sua mudança de uma aldeia e a abertura de uma nova localidade. Foram seguidos pelas famílias de duas sobrinhas de Davina: Edite e Henrique dos Santos estabeleceram-se um pouco mais no interior, próximos do igarapé Cachoeirinha, onde havia as mangueiras que deram nome à aldeia, e Nazaré e Ivan estabeleceram-se próximos ao Bebém, sendo Ivan irmão de um dos genros de Davina e Florêncio. Este era considerado o "dono do lugar", mas sua liderança, ao contrário de seu irmão Côco, sempre se manteve a nível familiar. Tanto que a chefia da nova aldeia ficou a cargo de Henrique dos Santo.

Capela da aldeia Manga, vista do Rio Curipi, 1990.

Em 1980, como vimos, foi assinado o acordo sobre a passagem da Rodovia BR-156 dentro do território indígena. Isso incentivou mais mudanças de famílias de Santa Isabel para a nova aldeia, considerando as facilidades de chegar para Oiapoque. Nos primeiros anos precisavam percorrer um trecho a pé até a estrada, onde passava um caminhão da Prefeitura. Mais tarde foi organizada uma frente de trabalho entre os Karipuna, para a abertura do Ramal do Manga, que vai da margem do Curipi até a BR-156.

A existência de um ramal de terra dá à esta aldeia uma configuração toda própria. Há uma fileira de casas que seguem a margem do rio, como nas outras aldeias, mas também foram sendo construídas várias residências dos dois lados do ramal, como numa rua (croqui 4). Estas casas têm que arcar com uma certa falta de intimidade, tão valorizada pelas famílias: não têm saída direta para o rio e seus moradores precisam usar o ramal para alcançá-lo, e utilizar o porto principal da aldeia para deixar suas canoas, lavar roupa, tomar banho. Estas casas também têm dificuldade em buscar água do rio e costumam usar grandes galões de gasolina para armazenar água da chuva.

Croqui 4



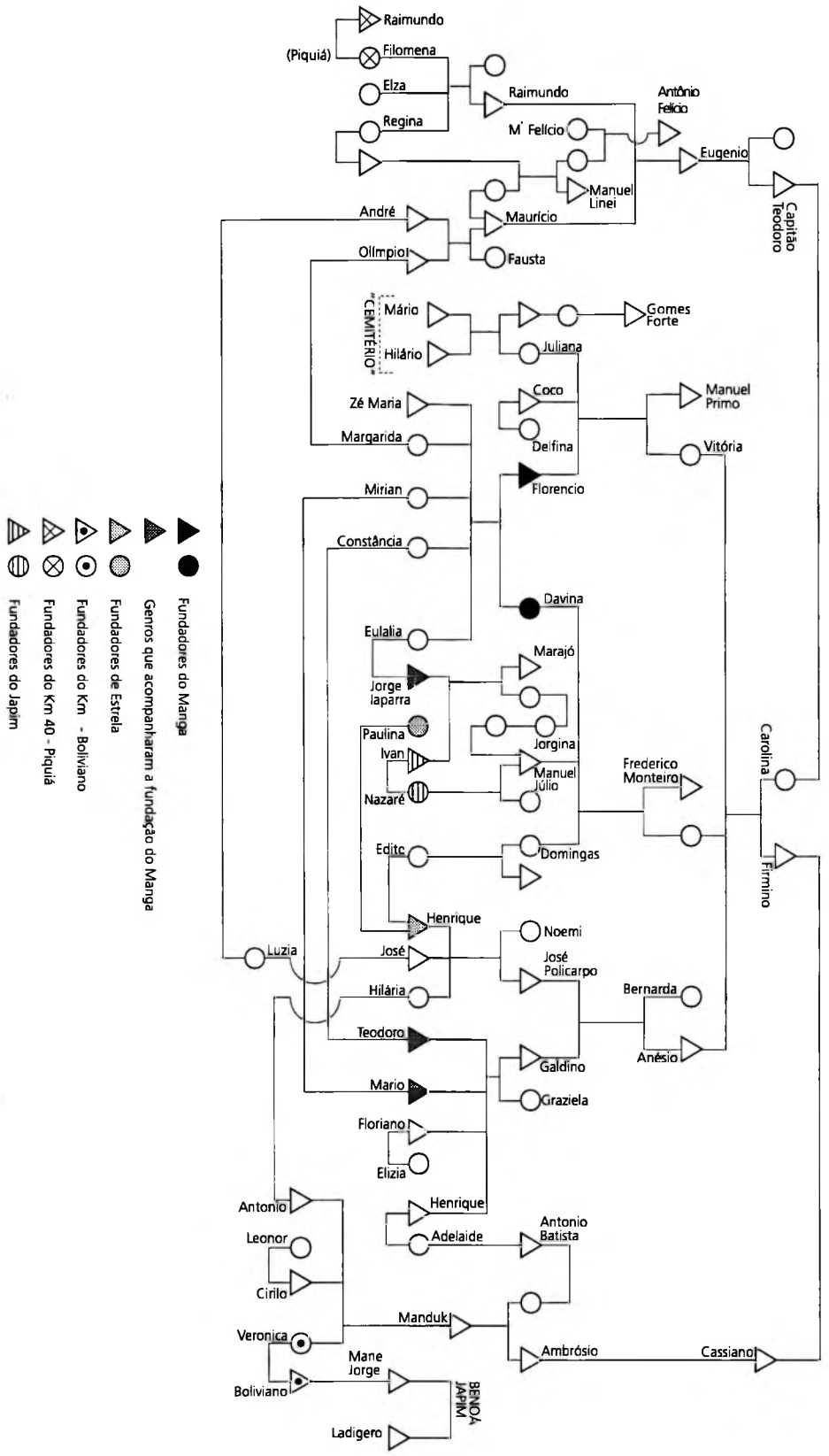
O estilo das habitações combina os vários modelos do Curipi: há casas com laterais abertas de casais mais jovens que ainda não puderam cobrí-las e casas avarandadas ou com dois andares como em Santa Isabel. Algumas contam com várias divisórias internas e móveis comprados em Oiapoque, como sofás e estantes. Também são mais comuns fogões a gás, pela facilidade de transportar os botijões. Uma capela foi construída na parte mais alta da aldeia "para seguir o costume da Vila Espírito Santo", como explicaram os moradores.

As roças próximas da aldeia seguem o curso do igarapé Cachoeirinha ou são abertas ao longo do ramal. Muitas famílias do Manga têm roças ao longo do Curipi, desde a localidade Campinho até a região encachoeirada do curso alto do rio. Para a caça, a região mais procurada é a mata que fica entre o Curipi e a BR-156, que alcançam seguindo o Ramal ou o curso do rio. Dali também extraem madeira para tábuas, canoas, remos, e a palha de buçu (*Manicaria saccifera*) para cobertura das casas. Pesca-se com facilidade na região, por ser mais próxima das cabeceiras e principalmente porque os peixes ali não se espalham pelos campos durante a cheia.

A respeito da divisão espacial das famílias, o que me pareceu de início uma ausência de organização ou uma padronização no estilo das ruas das cidades, aos poucos mostrou-se-me bastante condizente com o padrão de habitação das famílias extensas em núcleos residenciais como é comum a todo o Curipi. Enquanto várias aldeias constituem-se a partir de uma única família extensa, a aldeia Manga engloba vários destes núcleos aos quais se unem famílias deslocadas de outras aldeias e que constantemente vêm se reagrupando por ocasião das novas alianças.

Destaco o núcleo ligado a Florêncio e Davina, do lado esquerdo do Ramal, junto ao rio, que engloba habitações de seus filhos e netos, bem como familiares dos genros que com ele "abriram" o local. Estas famílias fazem roças nas proximidades deste núcleo, junto a um braço do Cachoeirinha, e dividem duas casas de farinha, uma delas na própria aldeia. Do mesmo lado do Ramal, porém mais distante do rio, há o núcleo de Henrique dos Santos, onde residem sua primeira esposa, os filhos e netos que não se mudaram para o Km70. Suas roças e a casa de farinha ficam junto à estrada. Logo em frente deste segmento, residem os familiares de Boliviano entre o Posto da FUNAI e o campo de futebol. Tratam-se dos três maiores segmentos residenciais da aldeia, e devemos considerar a importância destes núcleos nas decisões políticas do grupo. Desde que esta pesquisa se iniciou, acompanhei a destituição e a escolha de três caciques, num período político bastante conturbado. Não é de se estranhar que as três lideranças estavam ligadas a cada um destes núcleos. Em 94, a família de Boliviano abriu uma nova aldeia na beira da estrada.

Quadro 11


Fundadores do Manga
Genros que acompanharam a fundação do Manga
Fundadores de Estrela
Fundadores do Km - Boliviano
Fundadores do Km 40 - Piquiá
Fundadores do Japim
Raimundo
(Piquiá)
Filomena
Elza
Regina
Raimundo
M' Felício
Antônio Felício
Eugenio
Capitão Teodoro
Manuel Linei
André
Maurício
Olímpio
Fausta
"CEMITÉRIO"
Mário
Hilário
Gomes Forte
Juliana
Coco
Delfina
Manuel Primo
Vitória
Zé Maria
Margarida
Mirian
Florencio
Constância
Davina
Eulalia
Marajó
Jorge Iaparra
Paulina
Ivan
Nazaré
Jorgina
Manuel Júlio
Frederico Monteiro
Carolina
Edite
Domingas
Firmino
Henrique
Noemi
Luzia
José
José Policarpo
Hilária
Bernarda
Teodoro
Anésio
Galdino
Mario
Graziela
Floriano
Elizia
Antonio
Henrique
Antonio Batista
Leonor
Adelaide
Cirilo
Manduk
Veronica
Ambrósio
Cassiano
Mane Jorge
Boliviano
BENOÁ JAPIM
Ladigero

Do lado direito do Ramal, junto à antiga escola e onde funciona a televisão da comunidade, há três residências ligadas a uma família extensa (Antonio dos Santos). A partir daí, acompanhando o curso do rio, encontram-se segmentos pequenos como este, ou mesmo famílias vindas de outras aldeias e associadas mais por camaradagem do que por parentesco. Ali há quatro casas de outra família extensa: descendentes de Eugênio Fortes ligados à filhos de Antonio Felício (Uaçá). Ali residem também descendentes da família Aniká, ligados ao Chefe de Posto do Encruzo, sendo o atual cacique membro deste grupo. Nesta parte da aldeia localiza-se a capela e a Casa da Festa, reformada em 1992 com um mezanino para o som e uma rampa de cimento na entrada, ("a Rampa do Planalto"). As famílias fazem roças próximas junto ao igarapé Cachoeirinha.

Este trecho é chamado Bebém, onde se instalaram Ivan e Nazaré, um dos primeiros a se mudarem para o Ramal. Em 93, esse casal, associado a outro vizinho, com quem têm laços de compadrio, transferiram-se para o Japim, localidade no alto Curipi onde vinham fazendo roças há alguns anos. A partir de casos como esse, pode-se dizer que a história da aldeia Manga fornece um bom exemplo da mobilidade das famílias, já que, desde a década de 70, a aldeia se formou e seus moradores fundaram outras quatro aldeias menores. Além disso, mostra como as famílias se articulam a outras para empreenderem novas mudanças.

As famílias do Manga são grandes produtoras de farinha de mandioca, algumas chegando a produzir uma tonelada por mês. A produção da aldeia destinada ao comércio gira em tomo de 4 ou 5 toneladas semanais[11]. A facilidade de transporte por terra incentiva as famílias a esta atividade. Já foi mencionada a "linha" do caminhão do Manga, mas algumas famílias têm optado pelo frete de caminhonetes D-20 na cidade de Oiapoque que as levam até a aldeia.

"Cemitério"/ Zacarias

Acima do Manga, o Curipi torna-se cada vez mais difícil de ser navegado durante a época seca, devido à presença de inúmeras rochas em seu curso. Um pouco abaixo do igarapé Zacarias fica a localidade denominada "**Cemitério**", onde dizem que existira uma aldeia muito antiga, anterior à constituição da Vila Espírito Santo, que recebeu este nome porque seus habitantes morreram vítimas de uma grande epidemia[12]. Posteriormente, ali foram feitas residências e roças da família do pajé Gomes Fortes, com seus filhos e genros. Recentemente, bisnetos do pajé instalaram-se no local, depois mudando-se para o Manga em virtude do ensino escolar para as crianças (quadro 11). Acima do igarapé, localiza-se a pequena aldeia **Zacarias**, onde residia Antonio Felício, proveniente do Uaçá, cujos descendentes vivem hoje no Manga e em Tauahu. Atualmente, o local é habitado por famílias que compõem um grupo fortemente endogâmico com os moradores de Taminã, conforme mencionado acima (quadro 9).

Trecho das Cachoeiras

Subindo ainda mais o Curipi, encontram-se várias localidades outrora habitadas, hoje muito citadas nas histórias de contatos com os "bichos do fundo". É o caso da cachoeira Jooniz, mencionada na história da Cobra Grande que raptou a esposa de Teodoro. Esta região, pela extensão de terras de mata densa, tem sido valorizada pelas famílias do Manga para a abertura de roças. Algumas, inclusive, ensaiam "abrir seus lugares" nesta região, também muito rica para pesca e caça.

Paisagem do alto Rio Curipi, 1992.

Nas localidades **Benoá** e **Japim** (esta última também chamada de Segunda Cachoeira ou Cachoeira Grande), residiam, respectivamente, as famílias de Ladigero e do pajé Mané Jorge (sobrenome Oliveira, provenientes do Amapá), cujos descendentes vivem hoje na beira da estrada e no Manga, mas ali continuam fazendo roças (quadro 11).

Como vimos, em 1993, famílias do Manga mudaram-se para o **Japim.** Nesse caso, o que uniu as famílias que empreenderam juntas a mudança não foram laços de parentesco, mas sim as relações de troca e cooperação estabelecidas na aldeia Manga. Essas relações, provavelmente reiteradas na habitação conjunta em uma localidade relativamente afastada, tendem à formação de um novo núcleo endogâmico, como no exemplo visto na aldeia Açaizal.

Antes de chegar na cachoeira Jooniz, há as localidades **Arari**, **Popote** e **Voloco**, para onde migraram alguns filhos de Firmino depois de sua morte: Anésio (que ali teve o filho Emílio com uma mulher Palikur), Maria e Alexandre Marcolino (quadro 1).

Estrela

O Posto de Vigilância Estrela foi aberto no trecho em que a BR-156 atravessa uma das cabeceiras do Curipi, conforme termo de compromisso assinado com o Governo. Em 1981 Henrique dos Santos mudou-se para o local, como chefe de posto, juntamente com sua segunda esposa. Filhas e filhos casados de seu primeiro casamento o acompanharam e em 1993 o local contava com 6 residências e escola (quadro 11).

Localidades recém formadas na estrada - Piquiá e Curipi

Também junto à estrada, no Km 40, próximo ao igarapé Palha, onde se forma um viveiro natural de peixes, instalou-se em 1990 a família do pajé Raimundo e d.Filomena Fortes, incentivados pela FUNAI para auxiliarem a fiscalização da estrada. Com menos infra-estrutura que o Posto Estrela, a família tem tido dificuldades com invasores, já que o local é muito procurado pelos regionais para pesca (quadro 11).

A família extensa de Boliviano também se dirigiu para a estrada em 1994, formando um outro ponto de fiscalização no Km 50, denominado Curipi, que rapidamente aglutinou novos moradores provenientes do Manga. Esses exemplos de mudanças recentes revelam que a tendência à dispersão das famílias, seguindo o ideal de morarem isolados "como no tempo dos antigos", mantém-se muito latente entre os Karipuna.

Ariramba

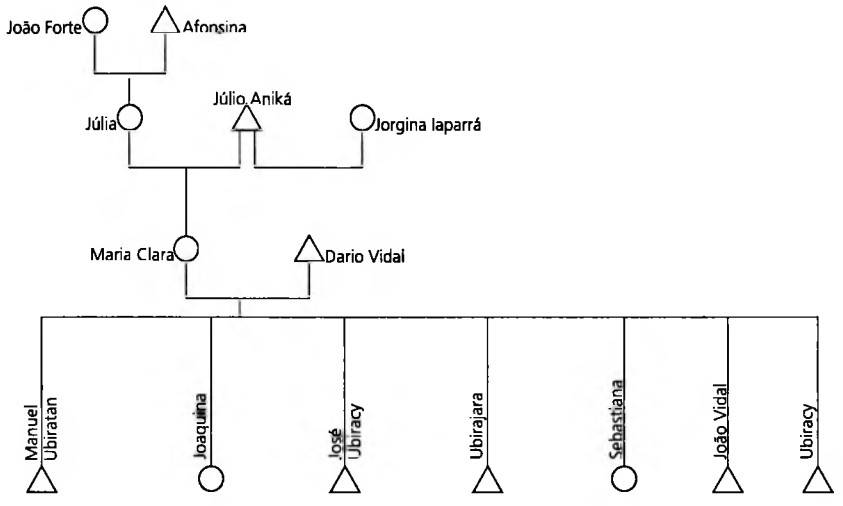
Esta aldeia localiza-se na margem brasileira do Rio Oiapoque, um pouco acima da aldeia Galibi do Oiapoque. Constituía desde a década de 40 o local de residência de um funcionário do SPI, Sr.Filinto, que por volta de 1960 uniu-se à Trindade Fortes. Neta de Teodoro Fortes, Trindade reside atualmente na aldeia Ariramba, juntamente com filhos do primeiro casamento e netos, num total de 6 casas. A aldeia hoje faz parte da Reserva Galibi do Oiapoque. As famílias têm contato constante com os moradores da Vila Taparabô, que também ficou anexada à reserva. Esporadicamente, D.Trindade visita os parentes na aldeia Espírito Santo, especialmente por ocasião das festas do Divino (quadro 8).

Juminã

A aldeia Juminã, recentemente denominada Uahá, é alcançada a partir do Rio Oiapoque apenas durante a maré alta, quando o curso do igarapé Juminã pode ser percorrido a barco. A aldeia foi fundada pelo casal Dário Vidal e Maria Clara na década de 50 e hoje abriga seis casas de seus filhos e filhas. Maria Clara é descendente de Teodoro Fortes pela quarta geração (quadro 12). O local havia sido habitado anteriormente por

parentes de Dário. Desde a década de 80 ali trabalham missionários protestantes ligados ao MNTB, dando assistência nas áreas de saúde e educação e fazendo pregações religiosas.

Quadro 12



Findo esse levantamento sobre a história e a composição das aldeias do Curipi, temos dados importantes para analisar a organização social dos Karipuna. Foi somente com todos os dados sistematizados que pude confrontar a noção de "mistura" sempre expressa pelos informantes, com a forte tendência endogâmica dos grupos locais, manifesta nas frases: "não misturar o sangue" ou "não deixar o sangue espalhar". Ao mesmo tempo, verifica-se que as uniões que fugiram dessa tendência, acabaram por incorporar o cônjuge "de fora" numa rede de relações estabelecidas entre as famílias. Por certo estas uniões que "misturaram o sangue" também trouxeram novos conhecimentos às famílias do Curipi, desde uma alfabetização realizada sem apoio institucional, técnicas de processamento de cana, garimpagem, cuidados com o gado, até, num nível mais simbólico, crenças e visões de mundo.

Isto posto, fornece embasamento para a hipótese central deste trabalho: **de que as famílias acima mencionadas, a partir da convivência estabelecida no Rio Curipi, foram criando laços próprios de relacionamento, assim como elaborando visões de mundo específicas, de modo que se pode visualizar através disso o processo mesmo de construção de uma cultura diferenciada.**

3. Organização Social: Mudança e Tradição

Nesta parte procuro analisar os dados de genealogias apresentados acima, confrontando a origem heterogênea da família com sua organização segundo certos padrões e tendências[13]. Isso permite inverter os termos geralmente usados nas análises sobre organização social de populações indígenas em contato: a idéia de "tradição e mudança" que evoca uma alteração nos padrões tradicionais sofrida como decorrência do contato. Entendo que esses termos são invertidos no caso das famílias Karipuna, onde se pode visualizar o processo de elaboração de uma "tradição", não somente no sentido imaginário de "invenções de tradições" (Hobsbawn & Ranger 1984), mas no que tange à produção substantiva de padrões de organização das famílias. Refiro-me à tendências nas escolhas de casamento e de local de residência, à padrões de composição das aldeias e à formação de grupos locais, onde opera a endogamia e a ideologia da consanguinidade. Isso me permite levantar algumas hipóteses sobre a possibilidade de inserir os padrões de organização que unem as famílias do Curipi, performativos mais que prescritivos (Sahlins 1990), no quadro comparativo mais amplo sobre organização social e parentesco das sociedades indígenas sul-americanas (Rivière 1984, Overing 1983-84, Viveiros de Castro 1993, 1995, Viveiros de Castro & Fausto 1993).

Considero que esse tipo de comparação é possível na medida em que tais análises comparativas, embora discutam variações encontradas em modelos terminológicos (dravidiano para a Amazônia, Crow-Omaha para o Brasil Central, por exemplo) não se baseiam exclusivamente na análise das terminologias, mas atentam para ideologias e atitudes que funcionam como modificadores ou manipuladores da grade terminológica. Trata-se de um enfoque atento ao "jogo das regras", para usar uma expressão de Viveiros de Castro (1993), ao comentar as particularidades do modelo dravidiano na Amazônia. Enquanto o dravidianato clássico se caracteriza pelo binarismo afim/consanguíneo, este modelo adquire na Amazônia as variáveis da proximidade e da distância, que alteram as distinções afim/consanguíneo e lhes conferem um caráter mais gradual do que definitivo. "*O gradiente da distância é o terreno por excelência da performação, da interação mutuamente constitutiva entre norma e ação, estrutura e história. (...)aqui, o 'jogo' das regras é parte das regras do jogo*" (Viveiros de Castro 1993:170).

Com isso, a análise sobre parentesco e organização social na América do Sul, conforme vem sendo desenvolvida nas últimas três décadas, tem como característica a atenção às atitudes dos indivíduos, às formas como manipulam certas regras baseadas nas distinções terminológicas, às categorias e ideologias que definem as relações entre indivíduos, às estratégias para conformar as atitudes concretas com as regras prescritivas. É somente a partir da observação e análise das atitudes e das noções êmicas que informam essas atitudes que os estudos de parentesco sul-americanos têm dado conta de padrões e tendências de organização social que vão além das categorizações negativas que definiam estas sociedades enquanto "fluídas" ou "anômalas" (Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha 1993).

Assim, para citar dois exemplos, Da Matta (1971) analisa o parentesco Apinayé a partir de uma interpretação das concepções nativas a respeito das relações sociais e das noções de corporalidade. A terminologia é vista, assim, como um dos sistemas que informam sobre as relações estabelecidas entre as pessoas, havendo também outros, como as regras de evitação e de etiqueta. Segundo o autor: *"parte-se da ideologia para a terminologia e é a primeira que informa toda a análise da segunda"*. Overing Kaplan (1975), por sua vez, apresenta três modelos de parentesco e casamento que operam entre os Piaroa: o modelo baseado na parentela cognática, o modelo expresso na terminologia de parentesco (baseado na oposição afim/consanguíneo) e o modelo tecnonímico que transforma a distinção afim/consanguíneo do segundo modelo na ficção da cognação do primeiro modelo. Trata-se de três formas possíveis e diferenciadas, embora congruentes e integradas, de considerar a relação entre Ego e Alter, formas que são usadas segundo o contexto e o propósito das pessoas envolvidas.

A análise sobre parentesco e organização social dos Karipuna não foge a essa tendência e só pode ser feita a partir de considerações sobre as atitudes, escolhas e estratégias desenvolvidas pelas famílias. Como pretendo mostrar, a despeito da inexistência de uma terminologia de parentesco e de regras prescritivas de matrimônio ou residência, percebe-se a recorrência de padrões e tendências bastante operantes entre as famílias, os quais revelam congruências com os modelos mais amplos elaborados sobre as Guianas e a Amazônia.

A partir da observação das genealogias considero, inicialmente, **as tendências de casamento**. De imediato, evidencia-se o contraste entre a grande frequência, por um lado, de alianças extremamente fechadas como as avunculares e entre primos paralelos, que chegam a ser consideradas incestuosas por grupos vizinhos e, por outro lado, as igualmente frequentes uniões com "pessoas de fora": maranhenses, paraenses, guianenses, crioulos, índios de outras etnias. Esse traço instigante dos quadros de parentesco dos Karipuna está presente nas genealogias que remetem ao passado (ao "tempo dos antigos"), e mantém-se também nas escolhas atuais de casamento.

O quadro 13 destaca as alianças estabelecidas pelas primeiras gerações dos grupos migrantes: Santos e Fortes. Ressalta-se a união de Firmino com a irmã de Teodoro, unindo os dois grupos. Utilizo os termos usados pelos informantes para definir os cônjuges: "do Uaçá" para os Galibi que hoje se definem como Galibi Marwono, "Palikur" para os membros dessa etnia e "de fora" para indivíduos que não são provenientes das aldeias indígenas, também classificados como "brasileiro", "civilizado", "inglês", "francês" e "crioulo".

Considerando as escolhas de casamento da geração migrante e da primeira geração descendente (o quadro apresenta as alianças estabelecidas pelos filhos de Cassiano, Firmino, Teodoro e suas duas irmãs), percebe-se a tendência dos homens casarem-se com mulheres índias provenientes das aldeias do Uaçá (Galibi) ou Urukauá (Palikur), e das mulheres com homens "de fora" (assim também definindo Firmino dos Santos). Mas,

mesmo na primeira geração, já são evidentes as escolhas endogâmicas de Firmino, que desposa a viúva do irmão e a sobrinha mais nova. Na segunda/terceira geração, nota-se mais alianças avunculares (Ambrosio/Elizia, Idalina/Emilio) e entre "primos" (Anésio/Bernarda, Alexandre/Maria Astrolina). Sobre a terceira geração, exploro apenas alguns casos expressivos das tendências apontadas. Conforme foi apresentado acima, essa tendência é mais expressiva no interior de certos grupos de famílias que têm repetido alianças ao longo de várias gerações.

Sobre as tendências das escolhas de casamento, ressalta-se, portanto, nesse quadro das primeiras gerações, o expressivo número de casamentos entre parentes próximos, incluindo sobrinhos e primos paralelos (reais, já que não há terminologia que defina parentes classificatórios). Essas uniões, tidas pelos grupos vizinhos como incestuosas, são valorizadas entre os Karipuna por corresponderem ao ideal de "não espalhar o sangue" (veja as uniões realizadas por dois irmãos com primas paralelas também irmãs entre si, no detalhe 6A do quadro 6). Também se evidencia a tendência das mulheres casarem-se com homens não-índios ("de fora"), enquanto os homens encontram esposas junto a outras etnias indígenas. Há algumas uniões de mulheres do Curipi com homens "do Uaçá", mas nenhuma com homens Palikur, estes tidos como "mais atrasados" que os Galibi. Pode-se perceber também a tendência de repetir casamentos com pessoas de uma mesma família, mesmo quando provenientes de outros grupos indígenas, aproximando-as dessa maneira, como no caso das uniões dos irmãos Manuel Antonio e Anésio com duas irmãs Palikur. Também o quadro 6 apresenta a aproximação de dois irmãos do Uaçá (Hipólito/Yeopolo) ao grupo de famílias da aldeia Espírito Santo.

As tendências das escolhas matrimoniais desse núcleo de antepassados podem parecer decorrentes da própria situação das famílias que, num ambiente diferente, preferem casar com os próprios parentes a arriscar uniões com famílias desconhecidas. Ao mesmo tempo, pela pequena proporção da população, os casamentos com pessoas "de fora" e de outras etnias também podem parecer uma das poucas alternativas, já que não há "parentes distantes" para recrutar. Porém, com o aumento do número de "parentes" e de possíveis cônjuges nas gerações seguintes, mantém-se a tendência de estabelecer alianças com parentes extremamente próximos (sobrinhos/primos) e com pessoas "de fora". Isso evidencia que, tanto a endogamia no interior da família extensa quanto a distância que atinge a exogamia "extra-étnica", não decorre de serem "as únicas soluções possíveis", mas provém de padrões que definem as alianças mais ou menos valorizadas.

Já mencionei o valor expresso na ideologia de "não espalhar o sangue" que incentiva a tendência endogâmica. Por outro lado também ficou evidente, a partir do levantamento de algumas histórias de vida, que as uniões com pessoas "de fora" não obedeciam os caprichos amorosos dos parceiros, mas decorriam das escolhas conscientes das famílias, a partir da avaliação das vantagens da união com determinado forasteiro. Como procurei mostrar acima, a maioria dos cônjuges "de fora" acabaram incorporados à vida nas

aldeias, havendo casos em que trouxeram outros familiares para comporem novas uniões.

As duas tendências de casamento dos Karipuna: a de fechamento manifesta na endogamia a nível da família extensa, e a de abertura evidente na valorização de uniões com pessoas "de fora", constituem dois movimentos, aparente opostos, mas que se complementam na construção de um padrão próprio de organização social. Esse padrão também se relaciona com a **composição das aldeias**.

Como vimos, os Karipuna apresentam uma tendência à dispersão das famílias extensas que remete ao "tempo dos antigos": as aldeias compostas de poucas casas de famílias nucleares aparentadas (geralmente duas ou três e, no máximo, cinco casas). Ressaltam que nessa época as unidades residenciais eram mais independentes que hoje, o que tem um duplo caráter: de um lado, manifestam um ideal positivo de viver isolado, sem os conflitos inerentes à vida nas grandes aldeias. Por outro lado, apresentam um aspecto negativo: como se o mesmo isolamento e a ausência de escola significasse que viviam "como bichos do mato". Inicialmente, interpretei essa concepção negativa que os Karipuna me apresentavam do "tempo dos antigos" como sendo uma leitura "pós-escola" que faziam de seus antepassados. Porém, é preciso levar em conta que a valorização do grupo local como um grupo idealmente cognático é bastante comum aos grupos indígenas da amazônia, bem como é comum a necessidade de negação de uma situação extrema de isolamento, com a ausência de laços exteriores, e a associação dessa situação extrema com o mundo animal, ou a-social (Overing 1983-84, Gow 1991,1993)[14]. Como procurarei mostrar adiante, essa associação entre "viver isolado"/mundo a-social é tematizada na versão Karipuna do mito da Cobra-Grande.

Atualmente, e desde a chegada da escola em 1934, o padrão de residência baseado em pequenas unidades dispersas veio se alterar. Além da influência da escola, vimos que a abertura da casa comercial de Côco e do Ramal do Manga, em momentos diferentes, incentivaram a aglutinação de um grande número de famílias em algumas aldeias. Porém, essas concentrações em nada se comparam ao que ocorreu entre os Galibi-Marwono após a implantação da escola, onde a totalidade das famílias desse grupo passa a co-residir numa única aldeia. A tendência à dispersão continua operante, como mostraram os vários exemplos apresentados acima.

Considero que o padrão de sociabilidade Karipuna permite essa maleabilidade do padrão residencial: das grandes aldeias às pequenas localidades que abrigam uma única família nuclear, sem que haja necessidade de considerar uma ou outra forma de residência como "a correta" ou "a tradicional". Isso porque a rede de sociabilidade básica para a manutenção de cada família nuclear, nem é tão estreita que se esgote na população de uma pequena aldeia, nem é tão ampla que abarque a população de uma aldeia numerosa. Assim, o que ocorre atualmente, é que as famílias residentes nas pequenas aldeias dispersas encontram-se unidas a outras compondo um círculo maior de trocas e ajuda mútua, bem como as famílias residentes nas grandes aldeias não se encontram igualmente ligadas a toda a população, mas conformam círculos menores, que

compõem segmentos residenciais no mapa da aldeia (ao menos no caso do Manga). É no âmbito desses círculos de cooperação e ajuda mútua que é possível visualizar a constituição de grupos locais, e onde opera a tendência à endogamia.

Percebe-se, portanto, a existência de **círculos de cooperação e ajuda mútua**, mais ou menos inclusivos, que unem várias famílias nucleares (geralmente, e seria melhor dizer, idealmente, aparentadas) e que formam unidades fundamentais para a reprodução dessas famílias: "famílias extensas" e "grupos locais". Como apresento no próximo capítulo, é no âmbito desses círculos que ocorrem os mutirões para os trabalhos que garantem a subsistência das famílias: feitio e manutenção das casas, feitio da farinha para consumo próprio e para a venda, por exemplo. São esses círculos que se articulam também para ajudar determinada família nuclear a oferecer comida e bebida num mutirão de plantar (que reúne uma comunidade mais ampla) ou numa Festa de Santo.

Nesse sentido, pode-se dizer que as famílias do Curipi organizam-se em famílias extensas e em grupos locais idealmente aparentados, que podem ou não serem coresidentes, e com tendência à endogamia. Há uma relação evidente entre grupos de famílias unidas por laços de reciprocidade, que incluem casamentos repetidos e o reconhecimento de um parentesco comum **e/ou** a proximidade de suas habitações. Os casos que unem famílias não aparentadas geralmente referem-se àquelas famílias que migraram de suas aldeias por desentendimentos e que se encontram relativamente "sós" na nova aldeia (como no exemplo das famílias que migraram recentemente da aldeia Manga para o Japim). A situação extrema de estar longe de qualquer familiar é rara, já que todos no Curipi se consideram "parentes", e essa situação tem uma duração curta, pois existem estratégias de aproximação das famílias "de fora", como apresento a seguir.

No entanto, há diferenças nas formações dos grupos de cooperação, havendo aqueles compostos pelas famílias de parentes distantes, onde pesa o local de habitação, e aqueles formados por famílias bastante próximas, como a de germanos, onde a proximidade do parentesco foi mais decisiva que a proximidade de residência para a sua constituição. Foram citados dois casos ilustrativos que revelam a diferença da composição desses grupos de cooperação, no interior do qual ocorrem casamentos repetidos. O primeiro trata da situação de famílias aparentadas, mas atualmente divididas em várias pequenas localidades residenciais: Santa Isabel, Manga, Zacarias, e as três localidades vizinhas:Taminã, Bovis e Xatô (ver quadro 9). Mesmo separadas nos locais de residência, esse círculo de cooperação e reciprocidade mantém-se articulado, de forma que essas famílias vêm perpetuando entre si alianças bastante fechadas. Chego a indagar se a perpetuação do padrão endogâmico dessas famílias por tanto tempo só é possível justamente em virtude dessa separação espacial do local de habitação das famílias. Seria possível manter tal fechamento associado à co-habitação de todas as famílias? Será que isso não representaria o modelo de fechamento que associam àquela noção de "viver como bichos?".

O outro caso apresenta as alianças estabelecidas pelas famílias de dois primos, onde pesa o fator da proximidade da habitação na aldeia Açaizal (ver quadro 7). Sabá e Maria Flozina são o casal fundador da aldeia, e deram permissão para a "prima" Iaiá ali residir com seu marido "de fora". O que motivou a mudança de Iaiá para a aldeia de Sabá não foi a proximidade do parentesco entre os dois, mas essa relação foi evocada para justificar a mudança do novo casal para a aldeia. A proximidade de parentesco passou a ser reiterada a partir das alianças estabelecidas pelos descendentes do casal.

No caso da população Karipuna, tenho a hipótese de que na composição desses "grupos locais", enquanto círculos de famílias unidas em laços de reciprocidade (alianças de casamento e cooperação de trabalho) deve haver um equilíbrio entre proximidade de parentesco e proximidade de residência. Percebe-se que sempre um **ou** outro fator (proximidade de parentesco **ou** de residência) são decisivos para a composição dos círculos, e nunca os dois fatores juntos, a não ser nos casos onde o círculo está inserido numa aldeia maior. Por isso considerei acima a impossibilidade de um grupo fortemente endogâmico ter persistido assim se não fosse a diversidade dos locais de habitação das famílias que o compõem. Quer me parecer que as famílias Karipuna, nas suas escolhas de casamento, procuram um equilíbrio entre dois valores: de um lado, o de não misturar o sangue e, de outro, o de manter sempre aberta uma conexão com o "exterior". Assim, a existência de um grupo aparentado e endogâmico, residindo numa mesma localidade pode ser a imagem da ausência de laços com o exterior. Tenho a impressão que essas significações procedem para os Karipuna, considerando inclusive o duplo caráter que conferem ao "tempo dos antigos": a valorização da independência das famílias que moravam isolados, e a desvalorização dessa mesma situação por "viverem como bichos". Segundo os termos propostos por Overing (1983-84), na filosofia indígena sul-americana, a situação de extremo isolamento, embora segura, define uma existência a-social.

Assim, se para as famílias Karipuna existe uma situação ideal de "viver isolado", (o que parece existir, a contar as inúmeras reclamações que ouvi sobre a dificuldade de convivência numa aldeia populosa e pela tendência das famílias a abandonarem as grandes aldeias e "abrirem" lugares onde vivam em relativa independência), essa situação só pode existir enquanto ideal, pois um outro valor impede que ela se realize completamente: a valorização das uniões com pessoas "de fora". Estas, valorizadas por trazerem conhecimentos e possibilidades novas à rede já estabelecida, são "aproximadas" e inseridas nestas redes a partir de diversas estratégias, que as tornam "parentes" e, propriamente, "Karipuna".

Se é possível fazer uma aproximação com a discussão mais ampla sobre parentesco amazônico, aqui também encontram-se as tendências apontadas como modelo para as sociedades das Guianas e amazônicas (Overing 1983-84, Viveiros de Castro e Fausto 1993, Viveiros de Castro 1995), de submeter a afinidade à consanguinidade no interior de certos grupos, geralmente correspondendo aos grupos locais. Trata-se de uma consequência do "concentrismo" do parentesco amazônico, que se opõe à diametra-

lidade das oposições afins/consangüíneos, criando, no grupo local, uma esfera onde se encontram "afins sem afinidade". Na verdade, não havendo entre os Karipuna uma terminologia que defina consanguíneo de afim, bem como cognatos "próximos" e "distantes", é preciso fazer as comparações com certas reservas. Provavelmente, pesquisas futuras sobre as concepções de parentesco dos Karipuna, podem vir a explicitar noções de proximidade/distância no interior do grupo.

De qualquer modo, há duas imagens que evocam noções de consangüinidade entre os membros dos grupos locais. A primeira diz respeito à afirmação de que, nesse âmbito, as alianças "não misturam o sangue", o que implica na noção de uma "comunidade de sangue" perpassando o membros desse círculo. Isso é reforçado pelo fato de que, se existe no Curipi alguma regra de casamento explícita, esta é a de "não deixar o sangue espalhar", ou seja, a de casar no interior desses grupos considerados, portanto, "consangüíneos". A outra imagem evoca a figura da árvore: "Firmino subiu pelo tronco e desceu pelos galhos". Trata-se da consideração de que os membros do grupo local estão ligados a um mesmo "tronco", ou seja, têm relações de parentesco com o mesmo núcleo de antepassados, não importando se através de alianças ou descendência[15].

Assim como a literatura etnográfica aponta para várias estratégias que permitem a "consanguinização dos afins" na esfera local, estratégias semelhantes permitem aos Karipuna associar os dois ideais que informam suas escolhas de casamento, embora aparentemente antagônicos: o de "não misturar o sangue" e o de valorizar uniões com algumas pessoas "de fora". Considerando a tendência à endogamia como manifestação de uma ideologia de "não espalhar o sangue", verifica-se ao menos duas estratégias utilizadas para "neutralizar" as uniões que fogem ao padrão endogâmico, "espalhando o sangue".

A primeira consiste em trazer à memória laços estabelecidos pelos antepassados. Essa estratégia é bastante visível no discurso das famílias unidas em laços de cooperação, mesmo que não tenham (ainda) realizado nenhuma aliança matrimonial. Recorrem à memória dos antepassados, dos laços estabelecidos entre eles para justificar algum grau de proximidade. O que permite comparar os Karipuna com a noção Piaroa de "proximidade" baseada na quantidade de alianças estabelecidas entre Ego e um Alter (Overing Kaplan 1975). Essa estratégia de relembrar as uniões dos antepassados pode ocorrer inclusive com pessoas provenientes de outras etnias. Como vimos, não são poucas as uniões dos Karipuna com Palikur e Galibi Marwono, as quais podem ser evocadas quando o Alter em questão pertence a uma dessas etnias.

No caso de uniões com pessoas "de fora" esse recurso obviamente não pode ser utilizado. Ocorre, então, um segundo tipo de estratégia que implica na inserção do estrangeiro nas redes de reciprocidade locais. Num primeiro momento, essa inserção se dá com a valorização da participação do estrangeiro no círculo de cooperação: nos trabalhos de ajuda mútua ou mesmo nas festas. Essa ênfase na participação nos trabalhos de mutirão, por exemplo, ou no trabalhos que permitem a realização das festas, acaba

fazendo do forasteiro alguém "de dentro", que "trabalha junto com o pessoal", e que está portanto inserido num círculo de reciprocidade que justifica a aliança estabelecida. Algumas dessas pessoas "de fora" acabam trazendo parentes para as aldeias, possibilitando a realização de novas alianças, e completando o processo de aproximação, não apenas de um indivíduo, mas de sua família.

A própria repetição das alianças, não somente entre forasteiros, mas também entre as famílias Karipuna, efetiva essa segunda estratégia de "aproximação" das famílias. Percebe-se que as uniões realizadas com famílias que estão fora de um grupo endogâmico, uma vez bem sucedidas, tendem a aproximar estas família do grupo, através da concretização de outras uniões. Assim, mesmo que o primeiro casamento tenha "misturado o sangue" da família, as próximas uniões fazem com que o "sangue não se espalhe". (Esse movimento fica claro na observação do quadro de parentesco dos moradores da aldeia Açaizal - quadro 7).

Overing (1983-84, 1988) ressalta noções simbólicas a respeito dessa reiteração de intercâmbios matrimoniais entre Ego e Alter. Considerando, no pensamento ameríndio, a associação entre o "outro" (categorias diferentes de seres) e "perigo" (canibalismo, morte, enfermidade, violência), a relação de segurança entre indivíduos só se estabelece mediante repetidos intercâmbios matrimoniais. Essa forma de "aproximação" de indivíduos para o círculo da consangüinidade, a partir de alianças repetidas, vem sendo ressaltada como característica da organização social amazônica e definidora da própria composição dos grupos locais.

Nos termos de Viveiros de Castro e Fausto (1993) a aliança assim reiterada, pode ser vista como a base da formação de "nexos endogâmicos locais", sendo a relação com outros "nexos" onde não ocorre a aliança efetiva, estabelecidas em termos políticos, rituais e guerreiros. Trata-se da esfera da "afinidade potencial", onde há "afinidade sem afins", conforme a discussão sobre a "fratura" que atravessa o domínio da afinidade nos sistemas amazônicos: "*O verdadeiro afim é aquele com quem não se trocam mulheres, mas outras coisas: mortos e ritos, nomes e bens, almas e cabeças. O afim efetivo é a sua versão enfraquecida, impura e local, contaminada real ou virtualmente pela consanguinidade; o afim potencial é o afim global, clássico e prototípico*".(Viveiros de Castro 1993:179). A categoria do "afim potencial", segundo o autor, tem um caráter sintético de pensar (e socializar) o que está fora do "mesmo", operando uma abertura do campo social.

Retomei essas noções pois considero-as importantes para o caso Karipuna, mesmo onde não há distinções terminológicas para afins/ consangüíneos, ou justamente em virtude disso. As famílias "aproximam" para os círculos endogâmicos indivíduos que estão inicialmente fora do campo social, tais quais membros de outras etnias e mesmo não-índios. Sua inclusão nos círculos de cooperação não implica em inclusão em categorias terminológicas de parentesco, não implica em tratar o forasteiro com os mesmos termos que se atribui aos consanguíneos. Denise Grupioni vem analisando uma situação semelhante em relação aos Tiriyó, enfatizando a importância do gradiente de pro-

ximidade/distância, mas considerando justamente a questão terminológica para classificação de pessoas "de fora" inseridas ao grupo endogâmico. Assim, em artigo recente (1997:13), coloca:

> "Tais desdobramentos históricos vêm se refletindo em uma série de reclassificações sociais, de tal forma que os Kaxuyana, por exemplo, que em um passado não muito remoto eram considerados **ipürume**, inimigos, atualmente, depois de passar a conviver com os Tiriyó, passaram a ser considerados **ainya imöitü**, parentes, co-residentes e, deste modo, inseridos na rede de trocas matrimoniais dos Tiriyó e assimilados ao ideal endogâmico, através da repetição de alianças entre unidades familiares, antes sem relação, que passaram a estabelecer trocas matrimoniais estáveis e preferíveis em relaçao às trocas com os **imoitü nürü** (parentes não co-residentes, os Tiriyó do Suriname, por exemplo)."

Comparativamente, pode-se dizer que as relações sociais estabelecidas pelos Karipuna conformam duas esferas: aquela dos grupos locais endogâmicos, onde visualizamos algumas imagens que evocam consanguinidade, e a esfera mais ampla da "afinidade potencial", que engloba de uma forma aberta aquelas famílias do Curipi que estão fora do grupo local, as famílias pertencentes às etnias indígenas vizinhas e mesmo as famílias não índias da região[16]. Nessa esfera, recrutam-se afins efetivos que são incluídos na primeira esfera, através de estratégias diversas de "aproximação".

Ressalto aqui as "estratégias de aproximação" das famílias muito em virtude dos objetivos desse trabalho, que atentam para a elaboração de um modelo de reciprocidade que une as famílias do Curipi. A atenção aos círculos de cooperação e ajuda mútua que são fundamentais para a sobrevivência das famílias me permitiu verificar as estratégias que utilizam para compor esses círculos, já que não são simplesmente compostos pelos membros de uma família extensa ou os moradores de uma mesma localidade. No entanto, as alianças nem sempre se perpetuam: há casos de divórcios assim como os círculos de cooperação podem se romper. Um estudo que considere os divórcios, as dissidências, as querelas interfamiliares, provavelmente poderá ver acirradas as distinções entre parentes "próximos" e "distantes", bem como entre "Karipuna" e "forasteiro". Se aqui a atenção recai nas formas de submeter essas diferenças à semelhança no interior de um círculo de cooperação, não se pode deixar de considerar que tais diferenças permanecem latentes e podem ser reafirmadas em contextos de conflito.

O que essas estratégias revelam é o balanço entre a ideologia endogâmica de "não misturar o sangue" e a valorização das alianças estabelecidas fora do círculo endogâmico. Através desses recursos as famílias estabelecem laços de reciprocidade fora do círculo fechado pelas alianças repetidas, o que é muito valorizado, pois deixa latente a possibilidade de ativar outros círculos de cooperação, dependendo das circunstâncias. Temos, com isso, a possibilidade de considerar como complementares as uniões endogâmicas e aquelas realizadas com pessoas "de fora". As pessoas "de fora" vêm trazer dinamismo ao círculo fechado da endogamia, fornecendo possibilidades novas de cooperação,

permitindo à família inserir-se em outros círculos ou simplesmente "aproximar" o forasteiro e criar com ele um novo grupo endogâmico. Conforme Overing Kaplan (1975), trata-se do próprio jogo das forças políticas.

Isso vem reforçar o que foi dito acima sobre os padrões de escolhas de casamento. A união com alguém "de fora" pode ser extremamente valorizada por uma família, na medida em que possibilite sua inserção numa rede de cooperação que, mesmo extrapolando o âmbito do Rio Curipi, é fundamental para a sobrevivência da família no interior desse mesmo âmbito. Trocando em miúdos: casar uma filha com alguém da cidade de Saint Georges, e mesmo tê-la residindo ali, pode ser muito mais valorizado que manter a filha por perto, na medida em que tal aliança confere à família da noiva uma via de acesso à cidade de Saint Georges, onde podem passar uma noite quando precisam vender farinha, por exemplo[17].

Lux Vidal chamou-me a atenção para a existência de **princípios que definem o local de residência dos cônjuges**. Sempre considerei que não havia tais princípios entre os Karipuna, já que a observação dos fatos revelava tanto casais em situação uxorilocal como virilocal. Não há também no Curipi nenhuma regra que defina *a priori* o local de residência de um casal (mesmo que fosse alterada na prática). Entre os Galibi Marwono, por exemplo, a uxorilocalidade existe não só como tendência, mas como regra explícita, e é bastante atuante (Vidal 1996). Porém, uma vez reconhecidos entre os Karipuna os dois princípios que norteiam as escolhas de casamento, foi possível situar melhor a definição dos locais de residência.

Aquelas alianças endogâmicas, que ocorrem dentro de um círculo mais denso de reciprocidade entre as famílias, seguem o padrão uxorilocal de residência. Isso se repete entre os moradores de uma mesma aldeia, mesmo no interior da grande aldeia Manga. As alianças exogâmicas, por sua vez, variam da uxorilocalidade, onde o novo genro é integrado ao círculo de cooperação através de sua participação ativa nos trabalhos e na vida da aldeia, à virilocalidade, onde a inserção do genro na rede de reciprocidade se dá em outro nível: fornecendo uma fonte externa de contatos para a família. Em geral, as mulheres se deslocam quando se casam com moradores de aldeias maiores e com mais contato com as cidades (como é o caso da aldeia Manga) ou com os moradores das cidades vizinhas. Como já foi mencionado, são as alianças que se deslocam de um grupo endogâmico e abrem a possibilidade de formação de uma nova rede de cooperação, onde a possibilidade de conflito também está mais presente. São justamente as alianças mais instáveis, pelo que pude perceber, mas onde a instabilidade também não gera consequências graves: a mulher retorna para a casa dos pais sem que haja prejuízos para toda a rede de cooperação já instaurada.

Isso chama a atenção para as duas tendências das escolhas de casamento dos Karipuna: com o muito próximo ("para não espalhar o sangue") ou com o muito distante (com pessoas "de fora"), enquanto duas alternativas que contribuem para a estabilidade dos círculos de cooperação. A primeira tendência incentiva as alianças no interior de cír-

culos de reciprocidade bastante sólidos e conhecidos, onde a possibilidade de ruptura do casamento é bastante remota, mas se ocorre tem consequências graves para todo o grupo, quebrando toda a rede de cooperação. A segunda tendência valoriza as uniões com pessoas distantes, de forma que a instabilidade da relação em nada prejudica a estabilidade das redes de reciprocidade já existentes.

Sobre essa a valorização da união com pessoas "de fora", cabe uma comparação com o trabalho de Gow (1991). Segundo o autor: *"The native community of the Bajo Urubamba, compared to the village units of these other societies* [Piaroa, Bororo, Tukano, Araweté], *is a community turned outwards. Native people cannot imagine a community which is self-suficient, for all communities are constructed out of the domestication of extreme difference."* (1991:279). Trata-se de uma forma própria de exorcizar a diferença (Overing 1983-84), segundo a qual a diversidade extrema e perigosa entre "tipos de pessoas" é banida para as gerações passadas, dando lugar à "mistura" das gerações presentes. Em outro trabalho, Gow (1993) ressalta que essa "abertura" do parentesco tem como limites dois pólos: de um lado, os "índios selvagens" e, de outro, os "gringos", com os quais não ocorrem alianças e, portanto, não há "mistura".

Os Karipuna, por sua vez, manifestam o ideal de isolamento e auto-suficiência que não aparece nas Comunidades Nativas e, ao mesmo tempo, valorizam as uniões com pessoas de fora. Trata-se de duas tendências que conferem aos grupos locais um duplo caráter: trata-se de grupos de famílias idealmente aparentadas e com tendência à endogamia (conforme o modelo das Guianas) e, concomitantemente, grupos de parentes "voltados para fora" (de acordo com o modelo de Gow).

Nesse movimento de se "voltar para fora", Gow (1991:146) ressalta uma tendência nas escolhas de casamento: os homens buscam mulheres e deslocam-se "rio acima", sempre no sentido das aldeias e localidades mais remotas e isoladas que a sua de origem. Desse movimento dos cônjuges das Comunidades Nativas, segundo o autor, participam tanto as famílias *mestizas* das vilas e cidades vizinhas, quanto povos indígenas que se identificam enquanto etnias diferenciadas, como Piro, Cocama, Ashaninka. Esse movimento expressa um inter-entendimento entre as populações envolvidas, apesar das várias diferenças entre elas. *"I further suggest that the interrelationship of these communities within wider regional systems is possible because Amazonian people recognize such tranformational systems and act upon them. This seems to me the only way in which one can explain the relative ease with which native people from the Bajo Urubamba can move to big cities like Pucallpa, by which mestizo men can move into native communities,(...).* ***I am suggesting here that all the heterogeneous populations of Western Amazonia understand each other,...***".(id,ib:296 grifos meus). Considero igualmente que a história e a organização social das famílias Karipuna ressaltam esse inter-entendimento entre populações distintas da região do Baixo Amazonas e Baixo Oiapoque, base que possibilitou a aliança dos antepassados de origens heterogêneas, bem como a elaboração de padrões próprios de relacionamento.

Essas colocações sobre organização social, algumas mais sólidas, embasadas nas genealogias das famílias, outras mais comparativas e colocadas a título de hipóteses para o caso Karipuna, permitem colocar algumas questões importantes para a compreensão do processo de "construção cultural".

Ao observar as duas tendências de escolhas de casamento (com o muito próximo e o muito distante), e sua perpetuação ao longo do tempo por mais de cem anos, pode-se compreedê-las como estratégias de preservação de um grupo de famílias que se identificam como "parentes" no interior de um cenário multi-étnico bastante diversificado. O que se verifica é que esse grupo de famílias aparentadas que se auto-denomina Karipuna teve sua população bastante incrementada nesse período, estabeleceu um relacionamento bastante estreito com as cidades e os grupos indígenas vizinhos, mas se manteve enquanto grupo diferenciado. A forma da composição dos círculos de cooperação formados entre as famílias Karipuna parece ter sido estratégica nesse ambiente sócio-cultural multi-étnico. Isso em virtude dos círculos de reciprocidade estabelecidos pelas famílias valorizarem os laços internos, mas também e igualmente contemplarem a necessidade dos laços externos.

Daí a escolha de inversão dos termos: tradição e mudança, recolocando-os como "mudança e tradição". Trata-se da criação de uma forma de sociabilidade adaptada ao cenário multi-étnico no qual as famílias se instalaram. Da **mudança** das duas famílias centrais, e dos indivíduos migrantes de várias procedências que se uniram a esse núcleo comum, verificou-se a criação de laços de reciprocidade e de padrões de sociabilidade que viabilizaram a manutenção desse grupo enquanto unidade, que permitiram, enfim, a criação de uma cultura comum. Portanto, o processo de "construção cultural" que afirmo ter ocorrido entre o povo Karipuna de forma paradigmática, teve essa base substantiva nos princípios e estratégias utilizados pelas famílias na constituição e perpetuação de laços de sociabilidade.

Na próxima parte analiso um outro aspecto desse processo de "construção cultural": aquele que diz respeito à elaboração simbólica da idéia de unidade, a partir da criação de um passado comum às famílias de origens heterogêneas e a partir das narrativas que as associam ao Rio Curipi.

4. O mito da Cobra-Grande

O mito da Cobra-Grande, nas versões contadas pelos Karipuna, apresentam, em sua sequência narrativa, a história da ocupação do Rio Curipi pelos seus antepassados (exponho aqui uma das versões, acrescidas de relatos que "complementam" o mito). Mas, para

além da diacronia, o mito expressa certas noções fundamentais dos Karipuna. Sendo assim, analiso, por um lado, o conjunto de narrativas que tratam da ocupação do Rio Curipi como formas de criar, simbolicamente, a noção de "comunidade" (Cohen:1985). Por outro lado, analiso essa versão do mito da Cobra-Grande segundo o modelo estruturalista, procurando mostrar como, através de transformações particulares de um mito regional, as famílias Karipuna expressam certas noções que lhes são fundamentais[18].

"Domingos Forte morava no Manga.[19]

Seu primo, por nome Constantino, se alembrou do Domingos e veio visitar. Soube que estava morando no Curipi e veio. Ele era pajé. Veio com a família e tudo. Pedro era sobrinho dele, era outro pajé. A mulher dele era Cazuza.

Chegaram no Encruzo e se infromaram qual o braço do Curipi: 'é o primeiro'. Então, foram por lá. Abaixo do Miriti viram que tinha um braço com umas canoas paradas. Disse: 'Pedro, vai lá dar uma olhada'. Pedro foi e viu que fazia uma ponta onde o pessoal deixava canoa, dos dois lados, ninguém podia passar.

Falou para Cazuza: 'abre o meu pacará[20] e me dá um cigarro'. Quando chegou no Miriti, fez um remanso que quis puxar a canoa para o fundo. O Constantino jogou a ponta do cigarro e passou. Passaram a Sohda. Disse: 'vamos parar que eu quero falar com esse branco'[21]. Falou prá mulher: 'Cazuza, faz a janta que eu não vou jantar'. E falou pro Pedro: 'quando for umas quatro horas você me espera que cinco horas estou voltando'. Então desceu no trapiche mesmo e foi para o fundo. A Cobra não queria se dobrar para ninguém e ele falou com ela: 'ainda não foi dessa vez, mas vai ter que dobrar'.

Ele voltou para o sobrinho umas cinco horas da manhã e disse que ainda não foi dessa vez.

Foram encontrar com o primo. Quando chegou com o primo foi grande alegria. Porque ninguém conseguia passar ali para chegar na casa do Domingos. Contou para o Domingos que conseguiu passar, mas que 'se vocês quiserem vou ver se consigo dobrar a Cobra'. Domingos falou que se ele conseguir é um favor.

Eles dormiram. No outro dia, ao meio-dia, mandou fazer o cigarro dele e cantou - fez xitotó[22]. Foi até a Cobra - a Cobra não se dobrava prá ninguém. Disse prá ela: 'mas tu vai ter que se entregar'.

Dormiram. Na outra noite tornou a cantar, mandou furar os olhos dele e ele se entregou.

Diz que o rabo da Cobra tá lá no poço do Miriti e a cabeça na cabeceira do Cajari. Dizem que é assim e eu estou prá acreditar porque no poço sempre faz um remanso grande, mesmo quando a água está baixa faz remanso.

Aí ele conseguiu."

Essa narrativa foi uma resposta à minha indagação sobre os antepassados do Capitão Teodoro Fortes. A partir da mesma questão escutei outras versões, nem sempre tão precisas quanto aos nomes. Alguns pajés narraram o mito em meio a explicações sobre os seres que habitam o Curipi e sobre as atividades dos pajés Karipuna. De outras pessoas, a narrativa se apresentou quase como um modo de satisfazer minha curiosidade antropológica, às vezes contada com certo ceticismo, às vezes "engrossada"

(Detiénne 1981) por exegese e situações vividas, usadas para confirmar a existência da Cobra-Grande. É preciso ressaltar, porém, que o mito da Cobra-Grande, no Curipi, apresenta uma trama cheia de vitalidade, contada pelos pajés em certos momentos, usada pelas pessoas para justificar suas experiências ou fenômenos ligados ao rio.

Em geral, as várias versões enfatizaram que "de primeiro" era impossível passar pelo Miritizal e subir o Curipi rumo ao Bebém, onde morava Domingos Fortes. Havia uma Cobra-Grande ali que derrubava as canoas e levava as pessoas ao Fundo. Dizem que foi um pajé Karipuna que conseguiu "dobrar" a Cobra, chegando até a casa de Domingos Fortes, onde "ninguém conseguia chegar". Ressaltam que a Cobra ficou "amarrada" entre o Miritizal e o Monte Cajari, onde permanece até hoje. A luta com a Cobra é descrita de forma mais ou menos violenta: na versão acima, o pajé manda os *karuãna* furarem os olhos da Cobra; na versão contada por Janjan, o pajé traz um pote de caxiri "para provar que bebeu com a Cobra", e na versão de Lucival narrada à Lux Vidal, "os cristãos fizeram um acordo com a Cobra" (Vidal 1997).

Várias outras narrações apresentam continuações desse mito, descrevendo contatos dos Karipuna com os seres sobrenaturais do Curipi, e a possibilidade de seu controle através do trabalho de grandes pajés. Apresento cinco relatos contados por Tangahá (1,2,3) e Sabá (4,5), que lhes acrescentam situações vividas.

1. "Constantino ficou morando na ilha do Kupaibá. Mas passou dois, três anos e ele morreu. Disse prá Pedro: 'olha, Pedro, t'aqui meu maracá, t'aqui meu pakará, se tu conseguir aguentar esse peso, eu dou prá você'. Pedro não quis, não sabia se ia aguentar.

Tinha outro pajé, o Sebastião, ele era um meio preto. Pedro disse que se ele quisesse ele dava o maracá do tio para ele. Ele quis. Quase matou ele, mas depois ele aguentou. Ficou igualmente o Constantino, só não conseguiu mesmo ir para baixo d'água que nem o Constantino ia. Na hora que ele tava vindo pro fundo, a mulher chamou: 'onde você vai?'. Ele tava no trapiche e disse: 'ah, mulher, tu quebraste meus encantos'."

2. "A Caterine era nova e foram no Voloco[23]. Estava na popa da canoa e o Domingos estava na proa. Era tio dela, cunhado, não sei. Quando olhou, ela não estava na popa. Não viu mais.

Chamaram esse pajé Sebastião que cantou e disse que 'ela tá aí, tá lá no Jooniz'. Falou prá amanhã tirar aquelas folhas de curauá e 'faz umas três cordas para mim, uma bem grossa'. Foram. Esse tal de Domingos tirou o curauá e fez três cordas: um grosso, um médio e um menor. 'Quando chegar lá no Jooniz, meio dia, todos os três estão na praia de areia' - o pajé disse - 'a maior Cobra do lado do poço é o marido, ela tá no meio, a do lado da terra é o cunhado'. O pajé disse: 'não vão se assustar'.

Meio-dia foram lá e estavam todos os três. Eles brigaram. O Sebastião de vez em quando com o cigarro em cima dela. Depois pediu a corda mais grossa e começou a surrar ela até ela falar: 'ô meu pai do céu, já chega'. O pajé falou: 'ninguém demora a dar um chá prá ela porque ela está grávida de cobra, se puder matar a cobrinha, mata'. Aí deram chá e caiu a cobra, mas não mataram, foi embora.

Essa mulher ficou com duas manchas pretas atravessadas em baixo do braço e nas costelas. Isso eu vi. Ela contou que não lembra o que fez, que quando se refletiu

estava com um bicho no tal Jooniz. Diz ela que era uma cidade linda. Não dava vontade nem dela vir mais".

3. "Outra coisa que eu vi foi lá onde morava o Sebastião. Ele e o sobrinho dele, o Raimundo - moravam no Bastião - tinha só as duas casas. Lá tinha um vigia no porto dele, bem debaixo de um mutuxi - uma árvore de cortiça. Ele botou lá um jacaré que era um vigia do porto. Isso eu ainda vi. Ele não fazia mal, brincavam as crianças no porto e ele não fazia mal. Outro jacaré não ia, tavam já brigando feito dois bichos."

4. "Sebastião foi embora antes de morrer, foi para a Proaca. Deixou uma turma lá[24]. Quando meu tio Ambrósio chegou lá para fazer roça, assim que derrubou uns paus caiu um trovão, veio tempestade, a casa começou a tremer, eles queriam derrubar a casa do velho. Chamaram o pajé Gomes, que falou que eles gostam de tafiá, compraram um litro e meio de pinga e cantaram com eles. Disse que em uma hora tomaram tudo. Veio o finado meu pai Alexandre Marcolino, um pessoal do Benoá para ver. Então deram um jeito, ninguém mais viu os Karuãna. Não incomodaram mais".

5. "**Eu não acreditava na Cobra-Grande**, nem que seu olho brilhava como lanterna. Mas uma vez, faz uns quatro anos, estava só num barquinho e parei no Porto do Morcego, no igarapé do Preto, esperando a noite para poder atravessar, pois a maré podia levantar antes da noite. Lá pelas oito horas vi uma lux vinda do rio, alta e caminhando. De repente, a luz abaixou, depois levantou mais alto ainda. Pensei: 'deve ser um pescador, deve ser o vento que bate na luz do pescador'. Mas aí a luz chegou na beira do rio e ficou lá, quieta, um bom tempo. Depois a luz levantou de novo. Então resolvi ver o que era. Peguei a lanterne e alumiei: vi uma coisa bem feia, um abdomem preto. Peguei o remo e joguei em cima. Aquilo saiu e foi embora, varou o rio. Depois voltou correndo e ficou de novo na beira. Joguei o remo em cima dela de novo pensando: 'ela não pode me comer, porque não é o diabo!'. A cobra fazia um barulho, acho que estava brava: 'trrrr'. Então ouvi que vinha vindo um barco, que espantou a cobra. Se não fosse o barco eu não podia atravessar durante a noite, porque a cobra ia virar o meu barquinho. **Depois disso eu passei a acreditar na Cobra-Grande**".

Como se pode ver, esses relatos descrevem a ocupação do Rio Curipi pelos antepassados das famílias Karipuna, englobando também a relação destes com as "turmas de *karuãna*" - os seres sobrenaturais relacionados aos pajés. Destaca-se a Cobra-Grande presa entre o monte Cajari e o Miritizal, no médio Curipi, onde as ondas constantes revelam a sua presença subaquática. Além da Cobra, há tantos outros seres, moradores das cidades do fundo das águas, que atraem as mulheres e se manifestam na região encaichoeirada do alto Curipi (Jooniz), que protegem a habitação do pajé (Bastião). Esses seres fazem parte das histórias de vida dos narradores, e algumas experiências vem justamente confirmar sua existência perigosa.

Essas narrativas mostram como os limites entre mito e história são tênues para os Karipuna. Não há, como em outros grupos indígenas, referência a uma mitologia que trate de um mundo e de uma humanidade qualitativamente distintos do atual, ou que explique a sua origem como feitos de certos "heróis civilizadores"/"ancestrais míticos". **Todos os relatos apresentados acima descrevem situações vividas por antepassados dos**

Karipuna em conjunção com seres sobrenaturais viventes em nossos dias, com os quais as famílias mantém constantes contatos. Todos foram narrados no esforço de me apresentar a história das famílias do Curipi. A caracterização dessas narrativas nos moldes de "mitos" apresenta, assim, certos problemas conceituais.

Da parte da Antropologia, em especial a partir da década de 80, não foram poucos os autores que discutiram a imprecisão das fronteiras que separam mito/história, principalmente criticando as dicotomias associadas aos dois termos: mito:história// fantasia:verdade//oralidade:escrita//pensamento simbólico:pensamento racional (Detiénne 1981, Veyne 1984, Sperber 1982, Overing 1995, Hill 1988, Turner 1988, Sahlins 1990). Os últimos autores, em particular, dirigem suas críticas à distinção apresentada por Lévi-Strauss entre sociedades "frias e quentes": "*...é tão fastidioso quanto inútil empilhar argumentos para provar que toda sociedade está na história e que muda: isso é a própria evidência. Porém, (...) as sociedades humanas reagem de maneiras muito diferentes a essa condição comum: algumas aceitam-na de bom grado e, pela consciência que tomam disso, ampliam suas consequências (...) em enormes proporções; outras (...) querem ignorá-la e tentam, com uma habilidade que subestimamos, tornar tão permanentes quanto possível os estados que consideram "primeiros" em seu desenvolvimento.*" (Lévi-Strauss 1989:260).

Retomo essa discussão, pois considero importante verificar como esse recurso do mito, essa "habilidade que subestimamos" de "esfriar a história", é utilizada pelos Karipuna em seu processo de "construção cultural". Ao criticarem as distinções estabelecidas por Lévi-Strauss (que, afinal, procurava justamente evitar a expressão "povos sem história"), os autores citados apresentam algumas alternativas. Hill (1988) considera "mito" e "história" como modos diferentes e complementares de consciência social. Na sua definição, a "consciência mítica" estabelece uma ordem temporal na qual o passado difere qualitativamente do presente. Assegura, assim, as relações de contraste e diferença, dando aos homens a possibilidade de mudança das condições de vida. Já a "consciência histórica" trabalha com um passado de humanos, onde as mesmas forças de hoje estavam presentes e assegura, portanto, o aspecto da continuidade. Hugh-Jones (1988) desenvolve argumentação semelhante.

Turner (1988) vai mais longe e distingue vários tipos de "consciência histórica e mítica", sendo que ambas se articulam para refletir e agir em relação ao devir histórico. A "consciência histórica menor" diz respeito à consciência da relação causal entre eventos, que não resulta numa mudança irreversível da ordem social. A "consciência histórica maior", por sua vez, refere-se à relação entre eventos que têm consequências irreversíveis para a ordem social e cultural. Já o mito, para esse autor, representa uma maneira fetichizada de entender a história ou o processo de produção da sociedade, que é representado na "consciência mítica" como tendo ocorrido num tempo qualitativamente distinto do atual, num tempo primordial. As várias modalidades de consciência mítica (que geram, distintamente, mitos de origem, anti-mitos, mitos messiânico) referem-se a formas de refletir sobre si mesmos em relação aos "outros" com quem tiveram contato.

Porém, como se pode ver, essas definições não são aplicáveis aos relatos dos Karipuna. O mito da Cobra-Grande é parte da história das famílias e não trata de um tempo primordial, mas de um momento vivido por pessoas conhecidas. Já as histórias que continuam as narrativa sobre a Cobra-Grande, adquirem feições míticas, referindo-se aos contatos com os seres sobrenaturais que habitam o Curipi. Considero que as contribuições desses autores, por instigantes e frutíferas que sejam, não são capazes de ir além do que foi postulado por Lévi-Strauss a respeito das estruturas dos mitos. Os autores citados, ao mostrarem a forma como os mitos são manipulados em diferentes contextos históricos, ou como são meios de refletir sobre as novidades trazidas pela história, ou ainda como refletem sobre a própria sociedade a partir de considerações sobre o "outro", fazem-no seguindo as regras de transformações míticas apresentadas por Lévi-Strauss (1991).

Considero oportuno retomar algumas proposições fundamentais do método estrutural, já que a análise que se segue o tem como base. A respeito da relação entre a narração mítica e seu referencial empírico (principal fonte das críticas recebidas pelo estruturalismo por se "deslocar do contexto") Lévi-Strauss coloca, na Introdução de *O Cru e o Cozido*: *"O objetivo deste livro é mostrar de que modo categorias empíricas, como as de cru e de cozido, de fresco e de podre, de molhado e de queimado, etc., definíveis com precisão pela mera observação etnográfica, e sempre a partir do ponto de vista de uma cultura particular, podem servir como ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições"* (1991:12). As "categorias empíricas", a (mera) observação etnográfica, as particularidades culturais, aparecem, portanto, logo no início da análise estrutural, ou talvez fosse mais correto afirmar que aparecem justamente porque trata-se do início da análise. O particular e o concreto interessam enquanto "ferramentas conceituais" utilizadas pelo pensamento mítico. Poder-se-ia dizer que este escolhe dentre as figuras apresentadas pela realidade vivida aquelas que são "boas para pensar", ou seja, aquelas que funcionam como bons mediadores, permitindo encadear noções abstratas em proposições (Lévi-Strauss 1989). O valor referencial das figuras presentes nos mitos não existe em si mesmo, ou seja, as figuras não têm seus significados determinados *a priori*, mas sempre numa relação que o mito estabelece entre as figuras.

Essa dependência contextual dos termos do mito postulada por Lévi-Strauss, no entanto, é apenas uma das premissas da análise. Compreender a relação do mito com o contexto é tanto mais necessária quanto mais inicial seja a análise dos mitos. Isto ocorre porque assim como os termos de um mito só têm significado na relação com outros termos no interior do mito, assim também os próprios mitos adquirem sua expressão na relação com outros mitos de um mesmo grupo de transformações. Estes grupos, por sua vez, como partes de um "metassistema" mítico também não têm sentido isoladamente mas na relação com outros metassistemas aos quais se liga. A análise vai progressivamente se deslocando, conforme aumenta o número de mitos analisados, do contexto etnográfico para o contexto mítico. É nesse sentido que Lévi-Strauss coloca que "os mitos se pensam".

Na medida em que, para o autor, o mito só pode ser traduzido em seu próprio código, a possibilidade de que um mito traduza outro diz respeito a suas próprias regras de elaboração. Trata-se das regras de transformação: os mitos operam a partir de dispositivos lógicos como substituição, inversão, simetria, isomorfia. Assim, todo mito é uma variante no interior de um grupo de transformações, dentro do qual compartilha com outros mitos um determinado esquema lógico. As particularidades que cada mito apresenta no interior de um grupo de transformações são sinais de que o mito pertence a outros grupos de transformações. As variantes, portanto, não são vistas como deturpações de uma narrativa "correta", mas como respostas dadas a diferentes situações contextuais e/ou como exploração de possibilidades lógicas que transcendem o contexto etnográfico. Isso diz respeito à autonomia do mito em relação ao referente etnográfico, ou seja, o fato de que as práticas ou costumes apresentados no mito não precisam ser necessariamente condizentes com os costumes vigentes ou que vieram a vigorar em uma sociedade. Ao contrário, o mito possui justamente a capacidade de pensar nas opções que não têm lugar na sociedade, mas que são possibilidades lógicas.

Assim, a regra de transformação resume as duas possibilidades de "constrangimento" que os mitos sofrem: a dependência do contexto etnográfico e o despreendimento do mesmo contexto, o que significa um constrangimento interno, a partir das possibilidades lógicas presentes no próprio mito. Como mencionei, os trabalhos recentes que procuram compreender a articulação entre mito/história, fazem uso das regras de transformações analisadas em contextos muito específicos, enfatizando o primeiro tipo de "constrangimento". Sahlins, por exemplo, mostra como cada tranformação é uma forma particular de atualização da estrutura, usando o exemplo de Fiji: enquanto pode ser verdadeira num dado momento a proposição homens: mulheres//cultura:natureza//chefe: povo, em outro momento pode proceder uma proposição diferente: homens:mulheres//natureza: cultura//povo:chefe. Outros trabalhos buscam os detalhes de cada performance mítica, analisados a partir das diferentes posições sociais dos narradores, e de acordo com a platéia para a qual o mito é narrado (Turner 1988). É ilustrativo, ainda, o trabalho de Perrin (1988) sobre as transformações e inversões dos mitos Guajiro, que refletem sobre as mudanças no contexto sócio-econômico do grupo, que passa de caçador a criador de animais. Pouca atenção tem sido dada, no entanto, à forma como o mito, desprendendo-se do contexto etnográfico e explorando possibilidades lógicas contidas em seu interior, ou ainda "congelando" a história, também pode revelar sobre a capacidade reflexiva e criadora de uma população num dado momento histórico.

Considero que as narrativas apresentadas pelas famílias do Curipi, e em especial aquelas que são versões locais do mito regional da Cobra-Grande, revelam esforços para a elaboração simbólica de uma "unidade" do grupo enquanto "comunidade", a partir do diálogo com as estruturas míticas apresentadas pelos povos vizinhos (Vidal 1997). Nesse sentido, a narrativa Karipuna sobre a Cobra-Grande pode ser definida como um "mito" e, além disso, presta-se para "congelar" a história, na medida em que

seleciona em toda a trajetória das famílias do Curipi aquele evento paradigmático no qual um antepassado que "vivia isolado", passa a poder entrar em contato com seus parentes, graças a um "acordo" estabelecido pelas famílias com a Cobra-Grande. Trata-se, assim, da proposição de um esquema lógico, conforme coloca Lévi-Strauss: "*Un mythe propose une grille, définissable seulement par ses règles de construction. Pour les participants à la culture dont relève le mythe, cette grille confère un sens, non au mythe lui-même, mais à tout le reste: c'est-à-dire aux images du monde, de la société et son histoire dont les membres du groupe ont plus ou moins clairement conscience, ainsi que des interrogations que leur lancent ces divers objets.(...) La matrice d'intelligibilité fournie par le mythe permet de les articuler en un tout cohérent*" (Le Regard Éloigné apud Hénaff 1991:189).

Defino o relato sobre a Cobra-Grande, em suas várias versões contadas no Curipi, como "mito", na medida em que exploro sua estrutura enquanto uma "matriz de inteligibilidade" operante entre as famílias Karipuna, elaborada em diálogo com mitos de outros povos da região. Mas, para além dessa utilização do termo "mito", considero que a conceitualização das narrativas dos Karipuna nos termos dicotômicos de "mito" ou "história" não vem trazer contribuições para a análise.

Apresento como alternativa as distinções feitas por Vidal(1997:25-26), a respeito de diferentes categorias de "tempo" utilizadas pelos povos vizinhos dos Karipuna, na região do Oiapoque: 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*".

Essas várias concepções de tempo encontradas na região estão de acordo com outras noções de "mundos paralelos" apresentadas sobre os povos ameríndios, e exploradas também a partir da noção de "perspectivismo" ou pontos do vista" (Overing 1995, Viveiros de Castro 1996, Lima 1996). São também usadas pelos Karipuna, com exceção do "tempo pré-datado" (já que, obviamente, o problema de inserir "novidades" a um "esquema prévio" não se apresenta para essa população). Essas distinções são relevantes porque partem de concepções nativas de "temporalidades", diferenciando o "tempo cíclico/linear" (que os Karipuna chamam de "nosso tempo" ou "esse tempo") e o "tempo do outro mundo", ambos paralelos e concomitantes e, por outro lado, associando no "nosso tempo" o que costumamos distinguir por "tempo linear e cíclico" (Eliade 1972, Ricoeur 1975). Conforme ressalta Vidal "*Estas concepções de tempo não são excludentes, muito pelo contrário, de maneira muito dinâmica criam fatos e contextos novos e sustentam interpretações diferenciadas. A história se mitifica e o mito é chamado para explicar situações novas*"(Vidal 1997:26). Consi-

dero que o mito da Cobra-Grande é a principal referência dos Karipuna ao "tempo mítico" assim definido, revelando, inclusive, a elaboração de um tempo que é comum à todas as famílias de origens heterogêneas[25]. Todas as narrativas apresentadas, incluindo o mito, revelam a interação dos seres pertencentes ao "tempo do outro mundo" ("outro tempo") e ao "tempo linear/cíclico" ("nosso tempo").

A análise que faço sobre as versões Karipuna do mito da Cobra-Grande, considera o diálogo do mito com o "grupo de transformação" estudado por Lux Vidal (1997) na região do Uaçá. Sendo o tema da Cobra-Grande tão amplamente difundido na Amazônia entre populações indígenas e não-indígenas, certamente outros "grupos de transformações" poderiam ser evocados, com referência ao que Lévi-Strauss chama de "meta sistema mítico", mas no momento não tenho condições de fazê-lo. No trabalho que utilizo como referência, a autora, a partir de uma perspectiva estruturalista, mas também considerando dados sobre etno-história, analisa versões Palikur e Galibi-Marwono do mito da Cobra-Grande, acrescidas de outros mitos desses povos e também dos Galibi-Kalinya.

As versões Palikur e Galibi-Marwono do mito da Cobra-Grande evocam outros temas míticos, bem como histórias de guerras e perseguições, e apresentam inversões que Vidal associa às estruturas sociais desses grupos. Resumindo, as narrativas apresentam um casal de cobras com um filho, sendo que, para os Palikur, patrilineares, a cobra-macho acolhe o índio doente, procura remédios para curá-lo, e evita que a cobra-fêmea, sua esposa, o devore. Na versão Galibi-Marwono, onde se nota uma tendência matrifocal, ocorre uma inversão. É a cobra-fêmea que cuida do índio (uma criança que cai no buraco da Cobra) e o esconde do marido carnívoro. Vidal ressalta que nessas versões as cobras formam famílias. As oposições entre carnívoro/vegetariano-curador são asociadas pela autora aos domínios da afinidade/consanguinidade, alteridade/identidade, que em cada grupo refere-se diferentemente aos gêneros macho/fêmea. A versão Palikur ressalta uma relação de consanguinidade com a Cobra-macho, que apresenta as qualidades de vegetariano e curador, enquanto a versão Galibi-Marwono o apresenta no domínio da afinidade, enquanto um monstro-canibal. Nas duas versões, "*a aproximação máxima entre o índio-herói e o filho da cobra é uma relação de irmãos, consangüinea, inabalável. (...) pode ser interpretada como sendo o líder de um povo aliado, um pouco como Frikel interpreta os dados etnohistóricos de campo, ou pode ser entendida como uma ênfase no grupo de siblings*". (Vidal 1997:35-36).

Vidal não analisa a versão Karipuna, como faz com as demais, instigando-me a fazê-lo. Esta versão, em virtude do aspecto muito sintético de uma mitologia ainda em construção, pode parecer uma simplificação de versões mais complexas. Conforme coloca Perrin (1988:134): "*Rien donc de comparable à la grandeur de ces débuts évoqués par Lévi-Strauss, lorsque les mythes développaient librement logique et esthétique; rien d'aussi ample que ces systèmes de transformation à l'échelle d'un continent, révélés dans les Mythologiques. A cette aune, les bricolages pratiqués en 'bout de chaîne', éloignés de cette origine idéale, contraints par les événements, apparaîtront dérisoires ou médiocres*". Porém, tendo como base a aná-

lise de Vidal sobre outras versões do mesmo mito, gostaria de mostrar que, na sua forma sintética, e justamente por isso, a versão Karipuna também revela uma "matriz de inteligibilidade", apresentando categorias fundamentais que operam igualmente na constituição do padrão de organização social das famílias.

Minha interpretação é que uma outra oposição se destaca no mito, diferente daquela entre cristãos/Cobra (Vidal 1997), ou mesmo entre Cobra comedora de gente/ possibilidade de habitar o Curipi, como eu mesma coloquei anteriormente (Tassinari 1994). Considero essencial nas versões narradas no Curipi a oposição entre "morar isolado"/"estabelecer contato com parentes", representadas pela situação da família de Domingos Fortes antes e depois da Cobra ter sido dobrada. A Cobra-Grande aparece, assim, como elemento **mediador**. É atraves do contato e do acordo com a Cobra que a família de Domingos Fortes que "viviam isolados" podem encontrar e se relacionar com seus parentes. Isso é ressaltado pela comparação com as versões Palikur e Galibi-Marwono. Nelas, a situação inicial apresenta uma grande aldeia, "uma montanha cheia de gente", que passa a ser ameaçada pela Cobra devoradora de gente. O índio que faz contato com as Cobras, consegue se comunicar com sua aldeia e fazer uma armadilha para matar as Cobras. Porém, depois desse episódio, esse índio não retorna para a vida da aldeia, mas "se retira para controlar o irmãozinho" ou ainda acaba se transformando em cobra também.

Na versão Karipuna ocorre o contrário. A possibilidade de convívio social se dá depois do contato com a Cobra e do seu controle. A situação original do mito é a da família isolada, é a imagem da "semelhança" e da "segurança do convívio entre iguais" que é, por outro lado, a-social (Overing 1983-84). A mediação da Cobra ressalta o lugar que as famílias Karipuna reservam ao "outro": é justamente o contato com esse "outro perigoso", representado no mito sem menção à sua família e, portanto, desconhecido, que vem permitir o próprio convívio social entre os parentes. A Cobra-Grande do mito Karipuna possui várias caracterizações da alteridade enfatizadas no pensamento amazônico: canibal e perigoso, pode-se também dizer que é a imagem do afim-potencial. Retomando Viveiros de Castro (1993:182), para a definição desse termo enquanto mediador: "*enquanto categoria coletiva, aparecem como o termo médio e mediador entre cognatos e inimigos, co-residentes e estrangeiros (...). Eles são o operador de determinação das categorias brutas da interioridade e da exterioridade, do parentesco e da inimizade, sem o qual o sistema estagnaria na indiferença: exterior e interior estariam associados de modo puramente extrínseco*".

A Cobra-Grande associa, portanto, entre os Karipuna, imagens da alteridade, e funciona como termo mediador que permite a constituição da própria identidade. É através do "acordo", apresentado de forma mais ou menos violenta, com o "outro-perigoso", que é possível sair da condição segura mas a-social do "mesmo" e participar da elaboração do "nós" de forma conjunta, social, recíproca. Trata-se de uma matriz conceitual que, como foi visto nos ítens anteriores desse capítulo, está presente na for-

ma como as famílias migrantes estabeleceram alianças entre si e com forasteiros, conformando padrões e tendências de organização social operantes até nossos dias.

Trata-se de uma matriz congruente com o modelo apresentado por Overing (1983-84) para as sociedades ameríndias, ressaltando uma forma particular de operação das "estruturas elementares de reciprocidade": "*In each of these societies, the principles of exchange are to some extent principles of metaphysics, where the emphasis is not so much upon the attainment of a particular type of group formation, but upon the achievement of proper relationships among beings of categories which are viewed as significantly different, but necessary to one another, for society to exist*" (id.ib:346). Porém, com uma particularidade aos exemplos analisados pela autora, os Karipuna incluem na categoria de "diferentes, mas necessários uns aos outros", seres que geralmente pertencem à categoria da alteridade extrema: num plano sociológico, seriam os membros de outras etnias, não-índios, forasteiros e num plano cosmológico seriam os seres do "outro tempo" ou do "outro mundo".

Em ambos os casos, são seres extremamente perigosos, mas que são "aproximados" da vida das famílias através de um **"acordo" que precisa ser constantemente reiterado.** Na versão Karipuna a Cobra não é morta, mas mantém-se presa no Curipi até nossos dias. Ou seja, se o "acordo" não for reiterado, há a ameaça da Cobra se soltar (isso me foi contado em várias ocasiões com gravidade e com certo temor: "os pajés de hoje não são tão bons como os antigos para conseguirem manter a Cobra presa"). Outras cobras (e outros *karuãna)*, mantém contato com os Karipuna: participam dos Turés, engravidam as mulheres, ou ainda compõem as famílias "do fundo" dos pajés. Como foi visto nesse capítulo, a partir da organização social, a "aproximação" do "outro" ocorre com a reiteração constante de laços de aliança, com a rememoração de laços anteriores, com a participação conjunta nos trabalhos cotidianos e nos esquemas de reciprocidades estabelecidos pelas famílias. Nos próximos capítulos, a reiteração dos laços estabelecidos com os "outros" perigosos, o que implica em formas de controlá-los, será analisada a partir dos esquemas de reciprocidade manifestos nos trabalhos conjuntos e nas diferentes festas realizadas pelas famílias do Curipi.

A contraposição a essa possibilidade de estabelecimento de laços, uma outra forma de exprimir a noção extremamente negativa de "viver isolado", é simbolizada na região do Uaçá por outra figura mítica, conforme observa Vidal(1997:37) a partir do depoimento de Lucival dos Santos, Karipuna residente em Kumarumã. Trata-se do poraque, "*...uma entidade que vive no lago Marapuwera. 'Deus me livre' (sic), exclama o informante, 'ela é horrível (...), não tem acordo com ninguém e não pecisa de nada porque já tem tudo o que precisa'. Este poraquê é visto como extremamente perigoso, causando a morte de quem ousasse aproximar-se dele. É o paradigma, evidentemente, da não-reciprocidade.*"

Ao realizar essa análise nos moldes estruturalistas, procurei não apenas refletir sobre a forma como os "mitos dialogam entre si", mas como, através do recurso do mito, as famílias Karipuna do Rio Curipi manifestam seu pertencimento a uma coletividade, e se distinguem dos demais grupos da região. Esse recurso nada tem a ver com uma

suposta incapacidade de certas sociedades em entender e ter consciência do devir histórico, mas sim com aquela "habilidade que subestimamos", apontada por Lévi-Strauss. Considero que as famílias do Curipi, ao se expressarem através do mito, o qual tem sentido no interior de estruturas míticas mais amplas e regionais, de fato "congelam a história" de seus antepassados, selecionando dentre todas as trajetórias aquelas que exprimem categorias paradigmáticas, que conferem inteligibilidade ao mundo vivido. Ao "congelar a história", o mito também relega ao esquecimento a diversidade das experiências dos antepassados, manifestando uma unidade no passado do grupo. É nesse sentido que, através do mito, as famílias também constróem uma imagem de unidade e de coletividade.

Essa forma simbólica de "mascarar" a diversidade no interior de uma coletividade é analisada por Cohen (1985, 1995), em relação à própria idéia de "construção simbólica da comunidade". O autor considera a diversidade existente no interior de qualquer coletividade, a partir da diferença entre grupos e personalidades que a compõem. Essa diversidade, no entanto, é "mascarada" através dos símbolos usados para manifestar o pertencimento à coletividade, graças às próprias características do simbolismo. "*Symbols, being malleable in this way, can be made to 'fit' circumstances. They thus provide media through which individuals and groups can experience and express their attachment to a society without compromising their individuality. So versatile are symbols that they can often be bent into these idiosyncratic shapes of meaning without such distortions becoming apparent to other people who use the 'same' symbol at the same time*" (id.ib:6). Dentre os exemplos apresentados pelo autor, destacam-se narrativas ou situações que fazem referência à localidade e ao passado coletivos.

E nesse ponto retomamos as outras narrativas dos Karipuna apresentadas acima. Como se pode ver, todas "complementam o mito" no sentido de evocarem espaços e de apresentarem uma história que serve como referência a todas as famílias do Curipi. Trata-se da própria descrição desse espaço como espaço vivido por uma coletividade, não importa que por famílias de origens distintas e exógenas. Conforme coloca Cohen a respeito de certos contos ouvidos em Whalsay, Shetland: "*...to my ear, the story resonates with the vibrations of locality. (...) a celebration of locality, Whalsay, and an affirmation of commitment to the community.*" (id.ib:4). A localidade funciona como referência inequívoca às famílias que exploram e vivenciam o mesmo espaço, apesar da diversidade existente entre elas. Através da repetição das narrativas que citam meticulosamente os vários trechos do Curipi, as famílias desconsideram as diferenças e manifestam o pertencimento à coletividade.

Assim, o que se destaca nas narrativas contadas sobre o passado das famílias são episódios sobre o contato e o controle de seres "outros", sobrenaturais, habitantes do Curipi, mas em "outro tempo", ainda que compreendido paralelamente ao "nosso tempo" (Vidal 1997). Os Karipuna contam, assim, sobre seu passado, histórias de contatos, acordos, alianças e controles sobre esses seres sobrenaturais. Num plano sociológico, po-

rém, os mesmos contatos e acordos vem sendo estabelecidos com pessoas que igualmente representam a alteridade: outras famílias do Curipi com quem ainda não têm alianças, outros povos indígenas da região, regionais não-índios. Essa alteridade, como pretendo mostrar nos próximos capítulos, é englobada nos circuitos de trocas recíprocas que operam nos trabalhos conjuntos e nas várias festas. Procurei finalizar esse capítulo mostrando como as narrativas, ao enfatizarem aspectos da localidade, e o mito, ao "congelar a história", também "englobam" simbolicamente essa diversidade, expressando referências comuns a todas as famílias e ressaltando, assim, o simbolismo da unidade, do comum pertencimento a uma comunidade.

Notas

[1] Através de cálculos de gerações, suponho que a migração dos dois irmãos ocorreu por volta de 1870. Trata-se de uma datação mais antiga que a apontada por Nimuendaju (1926:69) quanto à chegada "no último decênio" de "um pequeno número de famílias provenientes dos povoados da costa a leste de Belém". Nimuendaju ainda afirma que essas famílias falavam "entre si só o português", o que também não corresponde aos nossos dados.

[2] A esse respeito, Expedito Arnaud que fez pesquisas entre os Karipuna desde a década de 50, informou-me que a explicação da Cabanagem sempre lhe pareceu uma alternativa para satisfazer a curiosidade do pesquisador, mais do que propriamente um dado da memória do grupo. Lembro que Nimuendaju se referiu a duas famílias de origem Cabana, apontando o pajé Gomes Fortes como descendente dessas famílias.

[3] Segundo o informante, neto do pajé Gomes Fortes, seu avô teria nascido no barco durante a fuga. Cálculos de gerações, assim, apontam que esta migração teria ocorrido após a segunda metade do século passado, por volta de 1870, de modo que o "pega-pega" referido não corresponderia aos assaltos dos Cabanos em Vigia (1836). É possível que os parentes a quem se refere como uma primeira leva de migrantes tivessem, de fato, vindo por ocasião da Cabanagem. É possível, ainda, que o informante tenha se referido a seu avô, o pajé Gomes Fortes, narrando uma história que teria ocorrido com gerações ascendentes, como é comum ocorrer nas narrativas dos Karipuna sobre antepassados.

[4] Conforme informação obtida por Laércio Fidélis Dias.

[5] Retomo a informação do capítulo anterior sobre a utilização da Língua Geral no século XIX: um idioma desprestigiado pela elite e associado ao "atraso" (Borges 1994).

[6] Trata-se dos atuais moradores da *Ghõ Puen*, próxima à aldeia Espírito Santo.

[7] Aqui refiro-me a todas as localidades habitadas pelos Karipuna no Curipi, incluindo também aquelas localizadas no igarapé Juminã, no Rio Oiapoque e ao longo da estrada BR-156. Os Karipuna utilizam o termo "aldeia", "vila" ou "*vilaj*" *(patois)*, para designar seus assentamentos.

[8] Para obtenção do gado, Sabá recebeu 12 cabeças quando trabalhou na fazenda Suraimon. Trabalhava-se "à sorte", o que equivalia a receber 3 de cada 9 bezerros nascidos sob seus cuidados. Todo o gado de Sabá morreu durante sua estadia em Caiena, participando das frentes de trabalho abertas na década de 60.

[9] As aldeias Karipuna que têm "conselhos" internos e às vezes a figura de um "vice-cacique" são Espírito Santo, Santa Isabel e Manga.

[10] Ainda pude encontrar numa das pontas da montanha Sohda o antigo forno do Capitão Teodoro, com uma grossa chapa de ferro comprada dos franceses, que foi herdado por uma das filhas do Major João e ainda está em uso por seus filhos e netos.

[11] dados do PIN Uaçá,1993.

[12] Arnaud (1989a:88) menciona um primeiro local de habitação das famílias migrantes da Cabanagem no Alto Curipi: "*...porém, tendo sido vítimas de uma epidemia de sarampo que lhes causou grande mortandade, mudaram-se para o curso médio*". Essa epidemia é lembrada pelos habitantes do Curipi de forma muito vaga, e não a associam à trajetória de vida de seus antepassados.

[13] Ressalto que a análise que ora apresento sobre organização social das famílias Karipuna não se baseia em um trabalho de campo sistemático sobre esse tema, mas em uma análise a partir de levantamentos de genealogias. Provavelmente, futuras pesquisas de campo que focalizem especificamente as noções de parentesco dessas famílias poderão trazer novas perspectivas de análise.

[14] O caso analisado por Gow é bastante ilustrativo, pois o autor argumenta que imagens comuns aos povos da Amazônia Ocidental são expressas, pela população das Comunidades Nativas, através de categorias do imaginário colonial. Assim, se é comum entre os povos da região expressar a alteridade através de imagens de isolamento extremo e ausência de laços exteriores, essa alteridade é expressa nas Comunidades Nativas através da categoria de "índios selvagens", "povo da floresta", pólo que se opõe à categoria "gringos". Entre os Karipuna encontramos associações semelhantes com os termos "índios do mato", "índios bravos" X "civilizados".

[15] A figura do "tronco", que evoca a descendência comum de um núcleo de antepassados, tem aparecido de forma recorrente nas pesquisas sobre os povos indígenas do Nordeste. (Oliveira Filho:1997).

[16] Procurarei mostrar adiante que essa esfera engloba, inclusive, seres sobrenaturais que estabelecem alianças com as famílias Karipuna.

[17] Como mencionado no capítulo 1, a aduana da Guiana Francesa não permite aos índios vender sua farinha para comerciantes, mas apenas para compradores de varejo, o que os obriga a passar muito tempo na cidade até vender toda a farinha. Aqueles que não têm onde passar uma noite ou mais tempo, são obrigados a vender barato sua produção, para retornar à aldeia.

[18] Essa análise representa o desenvolvimento de algumas proposições colocadas em um trabalho preliminar (Tassinari 1994). Numa interlocução bastante fértil, esse trabalho foi usado como contraponto para uma análise estrutural desenvolvida por Lux Vidal sobre o tema da Cobra-Grande (1997), o qual, por sua vez, motivou-me a prosseguir a análise considerando as versões Karipuna do mito.

[19] Versão narrada pelo Sr.Tangahá em novembro de 1992.

[20] cesto usado pelos pajés para guardar seus pertences.

[21] "branco" aqui se refere à Cobra Grande.

[22] "xitotó" é o nome que dão às sessões de pajelança.

[23] Caterine era a esposa de Teodoro Fortes. Volocô é uma localidade do alto Curipi. Nota-se como o narrador apresenta de forma indefinida o parentesco de Caterine e Domingos. A mesma história me foi narrada, referindo-se a uma sobrinha neta de Teodoro Fortes, inclusive citando as manchas que ela teria no corpo.

[24] A "turma" se refere aos "karuãna" que ficaram no local onde residia o pajé Sebastião.

[25] Vários outros mitos me foram narrados no Curipi, mas sempre enquanto "histórias dos Palikur ou do Uaçá". Falta-me material comparativo sobre esses povos para analisar as versões que tenho em mãos.

Do trabalho diário à festa

Capítulo 4

"Acho que Deus fez o índio junto com o caxiri."
(comentário feito no rio Curipi, 1990)

Foto da página anterior: D.Madilude coando caxiri durante Assembléia, aldeia Espírito Santo, 1990.

Este capítulo apresenta e analisa as relações de trabalho, cooperação e ajuda mútua estabelecidas pelas famílias do Rio Curipi. A partir dessas relações, depreende-se um modelo de reciprocidade que é a base do argumento dessa tese: a idéia de "construção cultural". Esse capítulo mostra o envolvimento das famílias para a produção, englobando a exploração material e simbólica do território, e a própria reprodução dessas famílias enquanto partes de coletividades mais ou menos inclusivas. O argumento desenvolvido nesse capítulo é que as famílias de origens heterogêneas criaram, no espaço comum do Rio Curipi, formas próprias de relacionamento que envolvem as famílias entre si e os seres sobrenaturais com os quais convivem.

Nos capítulos anteriores procurei apresentar as famílias Karipuna como parte de um amplo contexto multi-étnico e pluri-cultural no interior do qual, concomintantemente, estabeleceram laços e se diferenciaram enquanto povo distinto. O capítulo anterior analisou a constituição dessas famílias, revelando a existência de um núcleo comum de antepassados, ao qual se agregaram outras famílias ou indivíduos de origens diversas, sendo a cooperação nos trabalhos cotidianos o fator fundamental e decisivo para a inclusão dos "forasteiros" no grupo. Esse capítulo trabalha justamente com essas formas de cooperação, considerando que a análise das formas de relacionamento estabelecidas pelas famílias para a produção material, evidencia um modelo de reciprocidade mais amplo, que será tratado nos próximos capítulos a respeito das festas e do contato das famílias com os seres sobrenaturais.

Como mencionei na Introdução, a consideração das relações recíprocas estabelecidas e constantemente reiteradas pelas famílias, das obrigações contraídas, das formas de cooperação para os trabalhos cotidianos, tem como base a contribuição de Mauss (1974 [1950]) sobre a dádiva enquanto "fato social total". A noção de que "a troca en-

volve muito mais que as coisas trocadas" permite analisar a produção material, a relação entre as famílias envolvidas, os aspectos simbólicos e sobrenaturais que envolvem a troca, bem como a própria reprodução das famílias, enquanto partes de uma coletividade, a partir da perpetuação contínua dos laços de troca[1]. A ênfase nas relações de troca e nas obrigações mútuas que elas envolvem ainda possibilita uma visão mais aberta e relacional da sociedade. Certamente o modelo de Mauss não contempla a discussão atual sobre as fronteiras sociais como espaço relacional e não como limite naturalmente estabelecido (Barth,1969; Wolf,1982, Hannerz,1997), mas o caráter universal da troca, e seu aspecto decisivo enquanto base para o estabelecimento de novas relações, permite-nos pensar na capacidade das famílias do Curipi envolverem e engajarem pessoas "de fora", introduzindo-as em seus circuitos próprios de troca. Ressalta-se aqui a idéia de que há uma mútua-inteligibilidade (Gow,1991) entre famílias aldeadas e aquelas que vivem em cidades maiores, o que nos permite pensar em um modelo mais regional e amplo de reciprocidade, envolvendo outras etnias do Uaçá e mesmo famílias não-índias da região. Isso será analisado especialmente no último capítulo, onde apresento festas e outras ocasiões de encontro que reúnem os Karipuna e outras famílias da região.

Os mutirões dos Karipuna, também chamados "convidados" ou *maiuhis* em *patois*, representam a forma de cooperação que une as famílias, as quais convidam umas às outras para a realização de determinada tarefa. Entre as famílias anfitriãs e convidadas estabelecem-se laços de obrigações recíprocas: os anfitriões devem servir uma refeição e bebida, especialmente caxiri, e os convidados ajudam na execução dos serviços. Porém, esta troca imediata é vista como assimétrica, sendo mais valorizado o trabalho dos convidados. Este deve ser retribuído num segundo momento, quando os anfitriões passam a ser convidados e vice-versa. Os Karipuna dizem que, com o trabalho executado, os convidados "pegam a mão" do anfitrião. Nos mutirões seguintes, com a inversão dos papéis, os antigos anfitriões devem "pagar a mão" daqueles que foram seus convidados, recebendo igualmente uma refeição e várias rodadas de bebida.

O ideal de autonomia das famílias Karipuna, discutido no capítulo anterior, é confrontado com a necessidade da cooperação em certas etapas da produção. Nos vários momentos da produção material da vida dos Karipuna, as famílias ora se separam, ora se reúnem, buscam a intimidade do isolamento ou almejam a alegria dos grandes encontros. Isso abarca tanto a construção e reparo das habitações e suas adjacências (fossas sanitárias, poços, pontes de buriti, trapiches), quanto a abertura das roças e pomares e a exploração de seus produtos visando o consumo familiar e a venda. É a partir desses círculos de cooperação e ajuda mútua que se pode visualizar a formação das famílias extensas e dos grupos locais, como foi mencionado anteriormente.

Ao descrever os vários mutirões, estarei atenta às noções de *status*, baseadas nas posições anfitriões/convidados, doadores de alimentos/ doadores da força de trabalho, e às obrigações referentes às várias posições dos indivíduos, a partir da divisão do trabalho por gênero e idade. Os mutirões também seguem ritmos naturais (estações cli-

máticas e períodos do dia) e ritmos próprios dos momentos de encontro, pontuados pelas músicas e pela distribuição de alimentos e bebida. Conforme se amplia a comunidade que trabalha conjuntamente, os *maiuhis* vão adquirindo cada vez mais ares festivos, culminando nos grandes mutirões de plantar, que são efetivamente aguardados pelos mais jovens com o mesmo ânimo e entusiasmo que reservam às festas.

Do trabalho diário à festa, portanto, percebe-se a recorrência de alguns valores e princípios fundamentais. Nas festas e em ocasiões de encontro mais amplas, as mesmas noções de *status* podem ser encontradas em relação a grupos mais abrangentes. Ou seja, enquanto as famílias nucleares são a unidade dos trabalhos de ajuda mútua a nível da família extensa, e estas, por sua vez, compõem as unidades dos mutirões que reúnem um grupo local ou uma comunidade de aldeia; assim também as aldeias podem ser vistas como unidades anfitriãs das Festas de Santos Padroeiros, ou mesmo os grupos indígenas como um todo são considerados os anfitriões das Assembléias Políticas. Ressalto mais uma vez que tais unidades não constituem conjuntos com limites claros e estabelecidos *a priori*, mas estão constantemente se reformulando, sendo antes o resultado, e não a condição, das relações de cooperação reiteradas entre as famílias.

A seguir, apresento a descrição dos mutirões, partindo dos trabalhos coletivos, passando para mutirões cada vez mais inclusivos até chegar nos grandes "convidados de plantar", verdadeiros momentos de festa entre os Karipuna. Nos primeiros dois casos, a descrição se baseia na observação e participação destes eventos que ocorreram em vários momentos de minha estadia em campo: mutirões para fazer farinha, para serrar tábuas, para trocar a palha de telhados. No caso dos mutirões de plantio, pude participar de um "convidado" da aldeia Manga em 1990 e meu marido participou de outro na aldeia Espírito Santo e de um mutirão de encoivara em 1992. Utilizo também informações fornecidas por Laércio F.Dias e Lux Vidal sobre grandes mutirões de plantio ocorridos em 1996 no Manga e Açaizal.

1. Os trabalhos comunitários

Os trabalhos comunitários dizem respeito àqueles serviços indispensáveis para a coletividade de uma aldeia e, neste sentido, não se trata exatamente de um "convidado", não envolvendo o tipo de relações recíprocas entre as famílias que é comum aos *maiuhis*. Não há doação de alimento e bebida já que o trabalho oferecido não beneficia ninguém em particular, mas à coletividade como um todo. São os chefes das comunidades que organizam o serviço, marcam a data e convocam as familias, na pessoa dos homens, para trabalhar.

Os mais antigos recordam das convocações do Capitão Teodoro para reformas das construções da aldeia Espírito Santo, especialmente da sua própria casa que funcionava como Casa da Festa. Dizem que ninguém faltava a esses chamados do Capitão, devido a sua grande autoridade. Como mencionei, sua liderança era um dos fatores de identificação das famílias dispersas às margens do Curipi, e os trabalhos conjuntos para preparar a Festa do Divino reforçavam essa identidade. Atualmente, os Karipuna definem "comunidades" no nível das quatro maiores aldeias: Manga, Santa Isabel, Espírito Santo e Açaizal, aglutinando a estas as pequenas localidades residenciais adjacentes. Os próprios chefes da vila Espírito Santo, que vieram substituir o Capitão, passaram a ter sua autoridade restrita aos moradores desta aldeia. São estas "comunidades", compostas pelos moradores de determinada aldeia e das pequenas localidades residenciais à ela ligadas, que atualmente se reúnem, sob o comando do cacique, para a realização dos serviços comunitários.

Através dos trabalhos comunitários são construídas e reparadas todas as habitações da comunidade, como é o caso da Casa da Festa, da capela, da casa do Corte e Costura, da casa dos professores e também de barracões para armazenamentos. A escola e a enfermaria são responsabilidades do governo municipal e estadual, porém a comunidade se preocupa em assegurar o bem estar dos professores que vêm de fora, oferecendo-lhes uma casa, às vezes uma fossa sanitária e um poço. Os trabalhos comunitários também devem dar conta da limpeza do mato que invade os caminhos e as proximidades de todas estas áreas de uso comum da aldeia.

Todos estes serviços são realizados por equipes masculinas, com exceção da limpeza do terreno próximo à capela e à Casa da Festa, quando trabalham também equipes femininas. Chamada de "convidado da capela" ou "maiuhi xapel", esta limpeza antecede as próprias festas das aldeias e é realizada de forma festiva, assemelhando-se mais aos mutirões que aos trabalhos comunitários. De qualquer forma, todos sempre levam suas ferramentas e os trabalhos têm uma sequência e organização pré-estabelecidas, de maneira que cada um tem sua parcela a realizar. No caso do serviço de roçado ou capina, por exemplo, as equipes trabalham em fileiras que vão trabalhando conjuntamente até cobrirem uma área pré-determinada.

Ao contrário dos "convidados", nos quais as dívidas contraídas mantém-se assunto restrito às famílias, no caso dos trabalhos comunitários há a figura do cacique, quem deve perceber a necessidade do trabalho, marcar uma data para sua realização, organizar as equipes, supervisionar o andamento do serviço, localizar as pessoas ausentes e atribuir-lhes outras tarefas. A dificuldade em reunir todas as famílias de uma aldeia e a insatisfação que isto gera em quem trabalhou devem ser manipuladas com perspicácia pelos caciques das aldeias, de forma a manter sua autoridade.

O fato é que os trabalhos comunitários são vistos como encargos pesados, principalmente pelos moradores das aldeias maiores, onerados pelo tamanho da aldeia e pela maior quantidade de construções e espaços comunais, que demandam uma grande ne-

cessidade deste tipo de serviço. As insatisfações e os problemas entre as famílias que se consideram injustiçadas acabam estourando em desavenças relacionadas à chefia, causando-lhe fortes dificuldades. Este quadro se agrava quando os trabalhos têm seus produtos mediados por dinheiro. É o caso dos bananais e roças comunitárias destinados à venda visando obtenção de recursos para o pagamento de determinados serviços para a comunidade: o conserto do caminhão, do barco ou do motor de luz das aldeias, a compra de remédios para a enfermaria ou gasolina para o motor de luz. Esses trabalhos nunca são vistos como propriamente produtivos para as famílias Karipuna. Como no caso dos nossos impostos, em que pagamos para a instituição abstrata do Estado e temos a quase certeza de que boa parte terminará nas contas concretas de políticos corruptos, os Karipuna têm grande resistência em oferecer sua força de trabalho à entidade abstrata da "comunidade". Entendo que, ao beneficiar o grupo em seu todo, o trabalho acaba não sendo retribuído por ninguém.

Esta recusa aos trabalhos comunitários pode ser exemplificada com o caso de um projeto da FUNAI para granja comunitária na aldeia Manga, com recursos do Projeto Calha Norte, em novembro de 1990. Tratava-se de um projeto piloto que, se desenvolvido satisfatoriamente, seria implantado em outras aldeias e daria lugar a outros projetos, como uma criação comunitária de porcos. As famílias haviam trabalhado para a construção de um grande viveiro - onde foram colocados trezentos pintos - e para a alimentação diária e conservação do local, durante um mês e meio. Os pintos deveriam permanecer no galinheiro comunitário durante sessenta dias, para, então, serem distribuídos. Mas, após 45 dias, a FUNAI solicitou a ajuda da comunidade também para a compra da ração, o que foi totalmente rechaçado pelas famílias, que sugeriram a distribuição imediata dos frangos. Em reunião, os técnicos agrícolas argumentavam que os frangos da granja não sobreviveriam ao tratamento normalmente dado pelas famílias às suas galinhas caipiras. As famílias rebatiam os argumentos e ainda se apresentaram contrárias à criação comunitária de porcos, alegando que preferiam criar cada leitão independentemente ou receber sua parte em dinheiro. Diziam que mais valia ter trabalho com um só animal com o qual a família pudesse contar, do que com trezentos, mas que não sabiam ao certo de quem era. A partir destas observações, fortaleceu-se entre técnicos e funcionários da FUNAI a idéia de que os índios não são dispostos ao trabalho, não cooperam, e que não conseguem compreender as informações técnicas que lhes são passadas. Porém, como pretendo mostrar com o que se segue, eram os próprios técnicos que não conseguiam compreender as noções de trabalho e cooperação das famílias Karipuna. Através dos mutirões, ficam evidentes os valores de reciprocidade e de ajuda mútua compartilhados pelas famílias.

2. Trabalhos em família

Há uma série de atividades que os Karipuna preferem realizar no âmbito da família nuclear, mesmo que levem muito tempo para finalizá-la. Dizem respeito à própria autonomia e intimidade do núcleo familiar, ressaltando sua independência em relação à família extensa, e englobam gostos e preferências particulares de cada casal.

A família nuclear costuma se colocar como responsável pela construção de sua casa: desde a escolha da madeira, o corte das árvores, o transporte dos troncos pelo rio, até a escolha do local e a planta da habitação. A ajuda da família extensa só é solicitada para serrar as tábuas de madeira do piso e das paredes, e para a cobertura de palha do telhado. Todo o resto é feito aos poucos pelo casal, às vezes já contando com a ajuda de algum filho. É com a nova casa pronta que o casal finalmente deixará de habitar a casa dos pais, marcando sua independência enquanto uma nova família. A infra-estrutura que cerca cada habitação também é serviço da família nuclear: o poço, a fossa sanitária (quando existe), o caminho de troncos de buriti para alcançar o rio durante a época seca, a manutenção dos caminhos que levam às roças.

A maioria dos serviços rotineiros também são feitos em família, geralmente na companhia dos filhos: caçar, pescar, cuidar da roça, cozinhar. Nos dois primeiros casos, os homens eventualmente reúnem pessoas próximas e muito íntimas: o pai, irmãos ou mesmo amigos, compadres, principalmente quando pretendem percorrer caminhos mais longos. Isto também ocorre em relação à garimpagem manual. Também cabe aos homens, no âmbito da família nuclear, fazer o comércio nas cidades vizinhas. As mulheres sempre trabalham apenas com suas filhas nos cuidados diários das roças, e inclusive no plantio dos alimentos (à exceção da mandioca). Mas há momentos em que se reúnem com suas irmãs, amigas ou comadres, principalmente na hora de lavar roupa no rio ou num igarapé próximo às suas roças. Estas reuniões não implicam em ajudas a serem retribuídas, mas na busca de boa companhia para as atividades diárias.

3. Mutirões familiares: "ajuda"

Como vimos, as famílias nucleares fazem parte de grupos de ajuda mútua que definem as suas famílias extensas, aquelas que geralmente habitam a mesma residência, ou as casas de um mesmo segmento residencial, têm roças contíguas e repartem um mesmo *kahbe*. É este pequeno grupo de famílias (idealmente) aparentadas que é acionado toda vez que há serviços que precisam ser encerrados rapidamente ou realizados por mais de um homem. Este é o caso, principalmente, do corte de madeira para a construção das

casas, da troca da palha dos telhados e das últimas etapas da fabricação da farinha de mandioca. Todos estes serviços podem ser realizados sem a ajuda da família extensa, mas o casal que decide por esta opção não usual acaba não recebendo auxílio das famílias que já ajudou, ou que irá ajudar, já que seria bastante ofensivo recusar-lhes um convite de mutirão. Como já foi mencionado, casais sem parentes na aldeia (situação rara, mas possível), articulam-se às famílas extensas de vizinhos, amigos ou compadres, ou ainda do chefe da aldeia.

No caso do corte das madeiras em tábuas, o trabalho implica na cooperação de vários homens, e por isso os casais sempre optam pelo *maiuhi*. Esta atividade exige a construção de uma pequena armação para manter as toras horizontalmente elevadas, a serem serradas por dois homens, um acima e outro abaixo da armação. A dona do mutirão prepara uma refeição, servida aos homens quando o sol está a pino, e também lhes oferece caxiri ou bebidas compradas. Assim, este pequeno mutirão, chamado também de "ajuda", demanda uma preparação por parte dos anfitriões: o marido caça ou pesca nas vésperas, e a esposa prepara caxiri. Vimos que depois de serradas as tábuas, os casais costumam trabalhar sozinhos na construção da casa. Recentemente, em especial na aldeia Manga, algumas famílias têm recorrido à compra de tábuas serradas na cidade de Oiapoque, ou ainda à contratação de um especialista na construção de casas.

Mutirão para cobrir telhado na aldeia Espírito Santo, 1992.

A ajuda familiar também é recrutada toda vez que a casa precisa de uma nova cobertura de palha. Neste caso, fica evidente a necessidade de terminar o trabalho em um dia, evitando que a casa fique sem telhado por muito tempo. Com antecedência, os donos da casa coletam a palha de sua preferência ou aquela mais fácil de ser encontrada na região. Também preparam alimento e bebida para servir uma refeição aos convidados. Na

parte da manhã, trabalha-se na preparação das folhas para serem amarradas nas vigas do telhado: as folhas de inajá e de buçu têm suas ramagens abertas com as mãos, e as folhas de ubim são amarradas ao longo de paus. A amarração da palha é feita à tarde, pelos homens: derrubam uma das águas do telhado, trançam as folhas, repetem o mesmo do outro lado e, por fim, trabalham na cumeeira a amarração das duas águas. Algumas famílias, para evitar o trabalho da constante renovação dos telhados (entre dois e quatro anos), e também por ser um sinal de considerado *status*, têm preferido coberturas de zinco ou de cimento amianto ("brasilit").

Para o feitio da farinha de mandioca, as famílias optam por organizar pequenos mutirões, obtendo em três dias toda a farinha que pretendem vender, ou por trabalhar sozinhas, num processo que leva em média uma semana. O acordo se dá entre os membros da família, e a ajuda é retribuída nas semanas subsequentes, evitando o prolongamento da retribuição do trabalho, como ocorre nos outros casos acima. Observei que, em geral, as famílias se reúnem para estes mutirões na aldeia Manga, no Espírito Santo e no Taminã, mas trabalham sozinhas em Açaizal e em Santa Isabel. Geralmente, as famílias recorrem ao mutirão quando precisam levantar recursos rapidamente para providenciar despesas para as festas.

Os mutirões de fazer farinha contam com músicas próprias e com a ajuda das crianças e não há costume de oferecer refeições. As famílias que trabalham já levam seu almoço, ou retornam para suas casas, se os *kahbes* forem perto. Para a preparação, trabalham apenas as mulheres donas da roça, mãe e filhas, no preparo do caxiri. A colheita da mandioca também é feita anteriormente, pelos donos da roça, sendo que uma parte é colhida com três dias de antecedência e deixada na água, para fazer a massa "puba".

No mutirão, há uma divisão de tarefas que não ocorre quando as famílias trabalham sozinhas: as mulheres descascam a mandioca e os homens se ocupam em ralar. Às crianças cabe lavar a mandioca e transportar água, ou o que mais for preciso. Quando há caxiri, os homens se animam para cantar músicas de ralar, cena que nunca presenciei, mas pude conhecer algumas músicas, cantadas fora do contexto. Em *patois* e com um ritmo crioulo, as canções imprimem uma cadência ao trabalho, sendo que alguns refrões reproduzem os sons da ralação: "xo xo iá iá". Os homens preparam a massa ralada, misturando-a com a massa puba ou "mandioca d'água", e deixam-na secar nos tipitis. As mulheres passam a massa na peneira. Ambos revezam-se no forno, torrando a farinha de mandioca ou de tapioca.

Em dois ou três dias toda a farinha encontra-se pronta, e os donos do mutirão encaminham-se para Oiapoque para vendê-la, cabendo a eles todo o dinheiro da venda. Esta atividade também movimenta outra parte de uma parentela, diferente daqueles que ajudam na confecção da farinha, trata-se aqui dos familiares que fixaram residência nas cidades vizinhas. Estes recebem em suas casas os parentes da aldeia, ou guardam a farinha para vender aos poucos por melhores preços, cabendo-lhes uma parte da venda.

D.Alice torrando farinha, aldeia Manga, 1992.

O tipo de "ajuda" opcional descrita acima também ocorre em todo o processo de abertura de roças, tendo momentos mais ou menos formalizados, sendo o mais importante e festivo o mutirão de plantar. As roças também contam com um mutirão feminino que ocorre depois do plantio, para capinar o mato. É feito quando as mandiocas atingem meio metro e, novamente, quando já alcançam um metro. O trabalho é realizado geralmente de março a abril, quando ocorre uma pequena estiagem no meio da época chuvosa, justamente quando crescem as plantas aquáticas nos campos alagados.

4. "Convidados de plantar"

Como apresentado no capítulo 1, o trabalho de abertura de roças naquela região inicia-se com o término das chuvas, geralmente em agosto[2]. Há quatro momentos marcados para a abertura das roças: o roçado do terreno, a derrubada, a encoivara e o plantio. As famílias que constituem os grupos locais costumam acompanhar umas às outras neste processo, de forma que só depois que todas as famílias têm seu terreno roçado é que começam a derrubada, e assim por diante. Desta forma, as roças costumam estar prontas para o plantio em novembro, quando aguardam as primeiras chuvas para iniciar os "convidados de plantar".

Para a abertura das novas roças, feitas a cada ano, as famílias escolhem o local considerando uma série de fatores: proximidade de água e do *kahbe* familiar, número de pessoas na família aptos a trabalhar, necessidade de abrir roças nas capoeiras próximas das aldeias ou possibilidade de trabalhar na mata mais distante e densa. Dependendo destes fatores, a família também calcula o tamanho da roça a ser aberta, medida em "braças"[3]. Geralmente, as roças medem 50 x 50 braças (aproximadamente 10.000 m^2), mas, conforme a necessidade e a capacidade de trabalho das famílias, o tamanho pode variar de 30 x 40 até 70 x 70 braças (como no caso das famílias mais numerosas do Manga).

Os mutirões de roça geralmente aglutinam o conjunto de famílias extensas que defino por "grupos locais". Como foi mencionado no capítulo anterior, há grupos que correspondem aos moradores de uma aldeia, como no caso de Açaizal, ou que reúnem os moradores de várias localidades e aldeias dispersas, como no caso que reúne moradores do Taminã, do Zacarias e de Santa Isabel. A aldeia Manga, por ser muito numerosa, contém alguns desses grupos locais, e as famílias chamam seus mutirões de "reservados" porque não chegam a convidar todos os moradores da aldeia.

A primeira etapa do trabalho é o roçado do terreno que será posteriormente derrubado. O dono da roça delimita sua área e chama seus convidados. A família anfitriã tem que trabalhar com antecedência para servir uma refeição e caxiri no dia do *maiuhi*. Nestes serviços preparatórios, o casal geralmente solicita a ajuda da família extensa. No dia do mutirão, os homens fazem o serviço do roçado, limpando o terreno e deixando apenas as árvores mais altas, enquanto as mulheres se ocupam de coar e servir o caxiri. Nos casos das roças abertas em capoeiras baixas, quando o serviço é menos árduo, as mulheres também trabalham no roçado e na derrubada da roça, de forma que a família pode optar por não fazer mutirão, ou por convidar apenas sua família extensa.

A derrubada segue o mesmo esquema anterior, mas é preferida pelos homens porque é animada com músicas próprias. Também em ritmo crioulo, as canções imprimem ritmo ao serviço e reproduzem o barulho das batidas do machado. Nos casos das famílias de viúvas com filhos pequenos, ou quando o homem se encontra enfermo, e assim não pode trabalhar nas outras derrubadas, é comum realizarem um tipo de serviço que não implica em retribuição ao qual chamam "comunidade". Assim, os homens da aldeia oferecem um dia de trabalho à família da viúva ou da pessoa doente, levando, inclusive, a própria comida, e recebem em troca apenas o caxiri ou o chibé - água com farinha, conforme as condições da família. Isto é comum de acontecer na aldeia Espírito Santo, onde soube de vários casos como este, quando dizem que "não fica um na aldeia, estão todos trabalhando porque ninguém sabe quando vão precisar"[4]. Já as viúvas da aldeia Santa Isabel, contaram-me que não têm a mesma sorte e, impossibilitadas de abrir roça, são obrigadas a comprar farinha ou colher mandioca na roça de outros, produzindo farinha "à meia". Outra alternativa é pagar para alguns homens derrubarem sua roça[5].

Após a derrubada da mata, cada família faz a queimada individualmente, aproveitando os dias mais secos e quentes. Os mutirões de encoivarar são feitos em menor es-

cala, reunindo apenas a família extensa. Os homens ocupam-se em quebrar os tocos secos e amontoá-los, enquanto as mulheres dedicam-se em recolher os galhos menores e gravetos. Quando o sol está a pino, cabe aos donos da roça servir uma refeição.

Entre a encoivara e o plantio são realizadas nas aldeias as Festas de Roceiros, ou de São Tomé, em agradecimento à realização das derrubadas e para pedir boas colheitas. Em algumas aldeias, estas festas são associadas aos festejos do Santo Padroeiro. Quando começam as primeiras chuvas, geralmente em novembro, as famílias já começam a plantar sozinhas alguns produtos: cará, batata-doce, abacaxi, cupuaçu, caju e, em cantos separados do terreno: banana, cana, macaxeira. Dizem que cada pessoa tem "mão boa" para uma destas coisas, como mostra o resultado das roças: a batata-doce viceja na plantação de uns enquanto o cará definha, e o contrário pode ocorrer na roça de outros. Porém, ninguém sabe ao certo quem tem mão boa para os mais de vinte tipos de mandioca que plantam nos mutirões[6]. Afirmam que no meio de todos "alguém faz as manivas crescerem bem".

Esta é uma das razões que usam para justificar a preferência em fazer grandes mutirões para o plantio da mandioca. Também dizem que o trabalho parece ficar mais leve, com todo mundo junto, pois terminam de plantar em um dia. Além disso, consideram o mutirão muito divertido: comem juntos, fumam cigarros de tauari, bebem caxiri, cantam, riem, conversam, contam piadas, fazem torneio de flechas, fabricam miniaturas de objetos e dobraduras de folhas para as crianças. Os ânimos para os *maiuhis* são ânimos de festas, mesmo com o trabalho pesado a ser realizado: a família anfitriã deve providenciar um saco de farinha (por volta de 100 kg), caxiri, passar a noite pescando, e ainda trabalhar nos mutirões seguintes de seus convidados.

Para os trabalhos do mutirão de plantar o grupo de cooperação mais restrito que define a família extensa, cumpre um papel importante, auxiliando os donos da roça. Estes, durante o *maiuhi*, assumem uma postura de serviço e completa dedicação aos convidados, enquanto seus pais, irmãos, cunhados ou sobrinhos encaminham as pessoas ao trabalho, dirigem as tarefas e corrigem os erros. É a família extensa que auxilia na preparação da farinha e do caxiri que será servido no "convidado" e os homens saem juntos para pescar ou caçar e para retirar entrecasca de tauari, usada na confecção de cigarros. Como os mutirões ocorrem quando os campos ainda estão secos, não é um problema conseguir um bom número de peixes, jacarés ou tracajás para servir aos convidados. Geralmente, as famílias conhecem poços que se formam no meio dos campos, a caminho de suas roças, onde pegam os peixes com facilidade.

As primeiras pessoas que resolvem plantar a roça devem convidar pessoalmente as famílias que compõem seu grupo local. No dia estabelecido, a reunião começa por volta das 8 horas, com grande animação, quando a dona da roça oferece uma refeição. Os homens da família extensa geralmente se ocupam do "*roti*" - as carnes assadas, e as mulheres coam o caxiri que os rapazes ou as moças servem aos convidados. Os primeiros a serem servidos são os homens que, após a refeição, sentam-se em roda para conversar e fumar cigarros de tauari.

Depois destes são servidas as moças solteiras, que terminam a refeição e dirigem-se para o lugar da roça, logo depois dos homens. Lá começam a planejar o trabalho, observando o terreno, arrumando os cabos das enxadas, até a chegada do caxiri, o qual dizem que "faz o serviço andar".

Os homens mais velhos, dois ou três, colocam-se em certos pontos da roça e lá ocupam-se de cortar as manivas em pedaços de um palmo para serem semeadas. Os vários tipos de mandioca são plantados indistinta-mente, e só serão identificados quando começarem a brotar. Os homens mais jovens formam uma fileira e caminham em conjunto fazendo pequenas covas no chão. As moças vêm depois, buscando as manivas e jogando duas a duas em cada cova.

Enquanto isso ocorre na roça, é a vez das mulheres casadas fazerem sua refeição e descansarem fumando tauari. Quando se dirigem para a roça, o grupo de homens cavadores já está fazendo uma pequena pausa, e as manivas já estão semeadas à espera das mulheres. Estas caminham de cova em cova, cobrindo-as e as plantando.

Nessa sequência, o trabalho continua por toda a manhã. Os donos da roça, pais e filhos, desdobram-se para bem-servir aos convidados, não deixando-lhes que falte bebida, o que não é fácil, se consideramos que as roças nem sempre ficam perto do *kahbe*, dos poços ou de igarapés. Se alguma coisa falta, os convidados pedem de forma nada sutil, gritando: "*djilo*!", "*caxihi*!", por água e caxiri. Cada pessoa tem sua função bem definida e, se falta material para realizá-la, fica parado aguardando. Em cada equipe há uma pessoa da família extensa que supervisiona o trabalho: os senhores que cortam manivas geralmente são pais ou tios dos donos da roça, um irmão ou sobrinho procura dar ordens aos cavadores, assim como irmãs e sobrinhas controlam as mulheres, e uma sobrinha ou irmã mais nova supervisiona as moças solteiras.

Quando o sol está a pino, os convidados resolvem parar para descansar, mesmo que os familiares dos anfitriões insistam em continuar o trabalho por mais tempo. O momento do descanso não conta com nova refeição, mas com chibé, caxiri, cigarros de tauari, jogos, piadas, e torneio de flechas para os homens. Este consiste em flechar uma bananeira distante, para a escolha do campeão do dia. Homens e mulheres sentam-se em grupos separados para as conversas, fazem dobraduras para as crianças e improvisam pequenas flechas para que possam brincar. É neste momento que os homens se levantam e gritam a data de seu mutirão, convidando todos os presentes.

Quando consideram que o sol abrandou, os trabalhos recomeçam, seguindo os mesmos passos da manhã, para encerrar somente com a roça completamente plantada. Com o fim do serviço, acaba também o oferecimento do caxiri pelos donos da roça, mesmo que ainda reste bebida no pote. Os convidados ficam à vontade para se servirem diretamente no pote, não mais recebendo a bebida das mãos dos anfitriões. Assim como veremos a seguir, o oferecimento desta bebida pontua os vários momentos de encontro entre as famílias, englobando as festas, enquanto o seu término é também marcado pelo fim da bebida. Também é comum que as famílias dividam as carnes que

sobraram, retornando para casa com um pedaço de assado ou com uma caçarola com peixe ou tracajá cozidos.

Refeição servida no mutirão de plantar a roça de D.Dica, Campinho, 1991.

Os donos da roça observam com atenção as famílias presentes, pois é só a elas que devem "pagar a mão". Valorizam em especial a ajuda dos homens que trabalharam com a enxada, sendo que o número de participantes é sempre contado somente por estes homens. É comum que as famílias enviem filhos e filhas para trabalhar e "pegar a mão" do dono do mutirão, enquanto trabalham em suas próprias roças. Ressentem-se deste hábito os casais sem filhos, que são obrigados a trabalhar em todas as roças para "pegar ou pagar a mão" dos outros.

Os mutirões de plantar, com toda a estrutura que procurei descrever, representam momentos fundamentais na sociabilidade das famílias. São valorizadas aquelas que conseguem estar presentes em muitos mutirões, tendo, por conseguinte, possibilidade de plantar uma área maior, com seu "convidado" repleto de famílias que vêm lhes "pagar a mão". Mesmo que a família não dê conta de colher toda a mandioca de sua roça, podem oferecer a quem precise trabalhar "à meia", recebendo metade da farinha produzida.

Os mutirões também são importantes para o entrosamento das famílias vindas de outras aldeias, ou para a "naturalização" dos estrangeiros que se casam nas aldeias. Como vimos, o trabalho conjunto, a disponibilidade para os "convidados", e especialmente para os trabalhos considerados mais árduos, fazem com que alguém seja considerado mais ou menos parte do grupo. São comuns comentários do tipo "sou branco porque meu pai era francês, mas era considerado mais índio que os outros, porque ajudava na roça mais que todo mundo", ou "meu pai é negro da ilha de Marajó, mas já é Karipuna, porque sempre trabalhou por aqui junto com todos". É nesse sentido que escolhi como epígrafe uma frase paradigmática que escutei no Curipi, durante a Festa de Santa Isabel de 1990: "acho que Deus fez o índio junto com o caxiri". De fato, é a inserção de

um indivíduo ou família nessa rede de cooperação, marcada por distribuições constantes de caxiri, que a define como "índia" e, mais precisamente, "Karipuna".

Mesmo assim, há casos de famílias que preferem plantar suas roças sozinhas. São famílias que moram em localidades mais afastadas das aldeias maiores e são consideradas "fechadas" ou "isoladas", mesmo que participem dos outros momentos de encontro, como as festas, jogos de futebol, assembléias. Estas famílias contaram-me casos de desentendimentos em antigos mutirões, brigas que geraram castigos na aldeia, e que desestimularam o trabalho conjunto. Pelas contas de uma destas famílias, com a ajuda de 14 pessoas (conta-se, aí, 14 homens cavadores), conseguem plantar uma roça menor do que aquela que plantam em duas semanas de trabalho, o tempo que levariam para retribuir a todos. Assim, evitam ter que fazer farinha, caxiri, e pescar para o mutirão e ainda garantem que com isso melhoraram seu relacionamento com o pessoal da aldeia. Esse cálculo, no entanto, é relativo, já que essas famílias não podem deixar de lado as obrigações que têm com a família extensa[7]. No plantio das roças realizado "em família", não há divisão do trabalho por sexo e idade, mas todos fazem qualquer serviço.

5. Do cotidiano à festa

Com isso, pode-se reconhecer algumas noções comuns que embasam a organização das famílias Karipuna para a produção. Vimos que ao lado de um ideal de isolamento, independência e autonomia das famílias para as atividades cotidianas, há também uma valorização na cooperação e na ajuda mútua entre as famílias que são parte de um mesmo grupo, assim definido como "grupo local". Entre as atividades diárias e os mutirões mais amplos, podemos observar um *continuum* que vai da menor à maior formalização, através do fornecimento de alimentos e bebida e da divisão do trabalho por sexo e idade.

Quanto mais o trabalho é realizado "em família", menos há necessidade de oferecer alimento e bebida, e existe menor separação entre homens e mulheres, casados e solteiros, senhores e jovens. Quanto mais a comunidade de trabalho se amplia, por outro lado, aglutinando a "família extensa" ou os "grupos locais", maior é a postura de serviço que o anfitrião assume. No caso dos mutirões de plantar, a postura do anfitrião é de sempre oferecer e nada exigir, deixando claro que entre os doadores de alimentos e bebidas e os fornecedores da força de trabalho, o *status* recai sobre os segundos, *status* que os primeiros só recuperam nos mutirões subsequentes, quando "pagam a mão". Também nestes casos, percebe-se a separação das tarefas, antes de mais nada, por gênero. A distância aí estabelecida, revela-nos o contrário da intimidade familiar, distân-

cia que é mantida em todos os encontros entre homens e mulheres que não fazem parte de uma mesma família nuclear. Por isso, também, como nas festas, os mutirões são especialmente esperados pelos jovens, pois oferecem momentos oportunos para que se encontrem, ainda mais os que moram nas localidades mais isoladas.

Pode-se dizer que a escolha do trabalho em mutirão depende, em última instância, da vontade e disposição das famílias, não havendo regras definidas para cada tipo de atividade. Um casal pode fabricar farinha isoladamente, combinar um esquema de cooperação com os familiares mais próximos, ou, ainda, fazer um convidado mais amplo, abarcando vizinhos não aparentados. A escolha é sempre justificada em termos concretos e imediatos, como a necessidade de terminar o serviço rapidamente, ou a impossibilidade de realizá-lo em poucas pessoas. A única exceção é encontrada na justificativa sobre a necessidade dos mutirões de plantar roças de mandioca, com a noção da "mão boa", que implica numa obrigação que todos têm em repartir com a comunidade certas qualidades essenciais para a vida, além dos objetivos de uma produção mais rápida ou eficiente. De qualquer modo, como procuro mostrar, a articulação desses grupos tem consequências muito mais amplas que os objetivos imediatos dos mutirões.

Dando ritmo ou atraindo os convidados para os trabalhos conjuntos, destacam-se três elementos, que também pontuam os momentos de festas: a música, que dá cadência a dois trabalhos masculinos: o de ralar mandioca e o de derrubar a mata; o cigarro de tauari, recolhido pelos homens na mata e oferecido nos mutirões de plantar; e, principalmente, a bebida caxiri, feita pelas mulheres e oferecida na maioria dos mutirões, reconhecida como o melhor fator de estímulo para o encontro e o "motor" do trabalho conjunto.

6. O caxiri: marcador temporal e mediador das trocas

Para encerrar este capítulo, efetivamente destacando a passagem das atividades diárias aos momentos de festa que serão analisados a seguir, gostaria de colocar a importância dessa bebida que funciona como um marcador temporal presente em momentos de trabalho e de festa, e que opera como mediador das trocas recíprocas que ocorrem nesses momentos, sendo igualmente o principal motivador e o mais apreciado produto dessas trocas. O caxiri, por isso, é capaz de sintetizar esse modelo próprio de reciprocidade, que define o povo Karipuna em sua especificidade. Por isso ressalto o comentário: "acho que Deus fez o índio junto com o caxihi".

Trabalho com a idéia de que há um *continuum* que vai da vida diária, a partir dos trabalhos executados de modo informal no âmbito familiar, passando pelos trabalhos realizados de maneira mais formalizada e festiva em grandes mutirões inter-familiares, e

chegando nas festas que aglutinam as famílias em conjuntos mais amplos. No entanto, não se pode perder de vista a clara diferença atribuída aos momentos de trabalho e àqueles de festa. Há mutirões e trabalhos nas festas, assim como há um ânimo festivo nos mutirões, mas tratam-se de momentos distintos. Se aqui ressalto a continuidade que existe entre ambos, é porque tenho como objetivo trabalhar com as noções comuns que perpassam as várias festas, encontradas justamente a partir da análise dos trabalhos cotidianos mais ou menos formalizados. A distribuição do caxiri é especialmente significativa, na medida em que revela noções de tempo e uma forma específica de reciprocidade entre as famílias, que encontra equivalência nas maneiras de contato com os seres sobrenaturais.

A importância do caxiri pode ser inicialmente percebida pelo privilégio de possuir espaços exclusivos durante os mutirões e as festas. Nos Turés temos os *kahbes* ou "casas do caxiri". Na Festa do Divino e nas Festas de Santos Padroeiros temos as cozinhas da Casa da Festa, chamadas igualmente de *kahbes*, onde o caxiri é coado e servido juntamente com outras bebidas e refeições. Vimos que o nome *kahbe* também é dado às casas de farinha das roças, onde as famílias preparam cotidianamente este produto, mas também onde são cozidas e servidas as refeições matinais dos mutirões de plantar, e onde repousam os potes de caxiri.

Enquanto marcador temporal, a distribuição de bebidas destaca no calendário das atividades diárias certos momentos de encontro entre as famílias: os grandes mutirões de roças, as festas e as atividades dos xamãs. Cada ocasião pode ser compreendida como parte de um ciclo mais geral, visualizado pelo deslocamento dos potes de caxiri nas roças e aldeias. Cada ocasião pode também ser vista como um ciclo, onde a distribuição de bebidas lhe imprime ritmo e determina seu tempo de duração. Como vimos ocorrer nos mutirões de plantar, o caxiri é oferecido durante todo o dia, e sua distribuição se encerra juntamente com o término do trabalho. Esse ritmo marcado pela distribuição de bebidas também se repete durante o Turé, a Festa do Divino, as Festas de Santos e as Assembléias Políticas, como mostram os capítulos seguintes. Ocorrendo por toda a duração destes momentos de encontro, a distribuição de bebidas às vezes constitui ciclos menores, como no conjunto de três tipos de músicas que se repetem durante os Turés.

Nas descrições que se seguem, por isso, dou atenção aos procedimentos formalizados que acompanham a distribuição do caxiri, havendo maneiras próprias de serví-lo e ênfase nas relações entre pessoas de mesmo sexo. O encerramento das festas também acompanha o término da bebida, de maneira que a duração dessas ocasiões depende da quantidade de caxiri preparado. Nos finais, há momentos próprios para o consumo total das bebidas, como a "dança do urubu" realizada pelos homens no encerramento dos Turés, e o "lave sodje", a lavagem das panelas feita pelas mulheres no final da Festa do Divino. Nestes dois casos, o consumo final da bebida é feito com grande algazarra, gritaria e bagunça, sendo aceitos procedimentos não comuns durante o resto da festa.

Essa mistura de categorias e inversões de ordem também encontra equivalência

a uma marcação temporal ligada às atividades nas roças, que no final de sua produção já se encontram invadidas pelo mato, de modo que a antiga ordem imposta pelos donos é misturada pela mata que se refaz. Assim, tanto a desordem das roças, quanto a mistura de categorias dos finais das festas, apontam para a necessidade de novos trabalhos: derrubada de novas roças e preparação de outras festas; que num conjunto caracterizam a própria garantia da reprodução da vida, como será desenvolvido adiante. Num movimento semelhante à derrubada da mata e plantio das manivas da mandioca, durante os Turés e Festas de Santos, a promessa de continuidade é manifesta através do levantamento e da derrubada de mastros.

Sendo assim, podemos dizer que a distribuição de bebida, juntamente com o levantamento e derrubada de mastros, pontuam os momentos de encontro das famílias no Curipi, apresentando uma concepção temporal composta por ciclos contínuos, onde cada encerramento representa uma nova iniciação. Além disso, cada uma destas ocasiões que por si só constituem ciclos que se repetem a cada ano, também podem ser vistas como partes de um conjunto amplo de momentos de encontro entre as famílias do Curipi, no qual se dá continuidade ao próprio processo vital de produção e reprodução do que podemos chamar de "sociedade Karipuna".

Nestes momentos, ocorre aquilo que mencionei a respeito dos "convidados de plantar", onde cada ocasião implica num compromisso contraído ou retribuído entre as famílias. Em cada mutirão uma família se coloca na posição de anfitriã, enquanto as demais lhe oferecem o trabalho e, com ele, as capacidades que fazem viçosas as raízes da mandioca, a "mão boa". É somente no conjunto de mutirões, que todas as famílias retribuem umas às outras seus compromissos. Temos que adiantar aqui que nas várias festas compromissos semelhantes são contraídos entre as famílias e os seres sobrenaturais: os "karuãna" dos pajés e os santos católicos.

Sendo assim, a promessa da continuidade das festas se revela de extrema importância para a reprodução da sociedade como um todo: além de englobar as preocupações das famílias com a continuidade da produção material, representa também a renovação do próprio compromisso das famílias com os seres sobrenaturais. As noções de tempo que ritmam os grandes mutirões, as diferentes festas, e que apontam para a sua continuidade como conjunto, portanto, não se deslocam das noções de reciprocidade, compromisso e retribuição, estabelecidas entre as famílias - como parte de uma família extensa, de um grupo local, como membros de uma comunidade de aldeia, ou integrantes da própria "*societe du Cuhipi*" - e os seres sobrenaturais.

O caxiri está presente nesses diversos momentos, e sua distribuição pode ser vista como um marcador temporal, justamente porque constitui o mediador das trocas recíprocas estabelecidas entre as famílias. Como vimos, a posição dos doadores de caxiri, os anfitriões dos mutirões, não é tão valorizada como aquela de seus convidados. O caxiri marca, assim, uma retribuição inicial do anfitrião a seus convidados. Nos capítulos seguintes, pretendo mostrar como cada festa também coloca um grupo de famílias na

posição de anfitrião ou de convidado. Porém, mais do que a reciprocidade entre as famílias, as festas também constituem momentos de retribuições de um conjunto de famílias aos seres sobrenaturais.

Como nos *maiuhis*, em que a relação de reciprocidade entre anfitrião e convidado coloca o primeiro em desvantagem, assim também ocorre nas diversas festas, em que o grupo que possibilita a comemoração, enquanto "anfitrião", coloca-se numa posição de desprestígio frente aos "convidados": nesses casos, os "karuãna" dos pajés e os santos católicos. As festas são, em si, oferecidas pelas famílias aos seres sobrenaturais como retribuição de favores concedidos. Geralmente, estes favores estão ligados às capacidades atribuídas aos "karuãna" e aos santos para a cura de doenças.

Sendo assim, nas festas, a posição dos doadores de caxiri (e também de alimentos, em alguns casos) pode ser vista de duas maneiras: uma posição de prestígio frente aos demais participantes e uma posição de serviço frente aos seres sobrenaturais. Em relação a estes últimos, portanto, pode-se dizer que aqueles que fornecem a bebida não apenas doam, mas retribuem, ou seja, completam a reciprocidade de uma relação em que ocupam a posição inferior. Não só doam, mas cumprem a obrigação de retribuir. Os doadores de alimento e bebida correspondem aos fiéis que devem pagar as promessas feitas aos santos, ou ainda aos clientes dos pajés que devem retribuir aos seus "karuãna" as curas que propiciaram, oferecendo-lhes caxiri nos Turés. Usando um idioma dos mutirões, pode-se dizer que através das curas os santos e bichos "pegam a mão" dos "promesseiros" e dos clientes dos pajés, os quais devem "pagar-lhes a mão" por ocasião das respectivas festas.

As festas, assim, representam o encerramento de um pequeno ciclo de retribuições, a partir do pagamento de cada família a um santo ou aos "karuãna" de um pajé. No entanto, para além de um ciclo que se encerra, e dos compromissos de cada família que são pagos, as festas encerram noções de dever e de obrigações mútuas que abarcam as famílias como um conjunto. Vimos que isto ocorre no caso dos mutirões de plantar, com a explicação de que "no meio de todos, alguém tem mão boa para plantar manivas, mas ninguém sabe quem é". Trata-se do dever de socializar poderes particulares que são vitais para toda a comunidade. O mesmo acontece com os pajés, que nunca negam a realização de um Turé, mas usam o recurso de adiá-lo quando impossibilitados de prepará-lo. Um pajé não pode se dar ao luxo de parar de curar ou de organizar Turés, o que significa reter seus poderes de contato com os "karuãna" para fins particulares.

Assim também se pode enxergar a necessidade de compartilhar o vigor para o trabalho, valorizado durante os mutirões (principalmente naqueles feitos para famílias de doentes ou de viúvas: todos participam porque não sabem quando irão precisar), e os recursos das famílias mais abastadas, oferecidos por ocasião das festas. Há certas famílias, principalmente no caso das festas de santos, que doam alimentos e bebidas todos os anos, sem menção às promessas, mas com a justificativa de que "gostam de festejar". As famílias que dependem da produção de suas roças não podem se dar à tal luxo, exclusivo daqueles que recebem salários, dos que moram fora das aldeias, dos que con-

seguiram juntar algumas cabeças de gado. Por trás do *status* de "festejar todo ano" ou de sempre oferecer uma res à festa, portanto, reside o dever destas famílias em redistribuir recursos para propiciar os festejos. É nas festas de santos que as famílias se colocam como parte de uma comunidade de aldeia ou da própria "comunidade do Curipi". Portanto, é a ocasião da redistribuição dos recursos no interior desta comunidade[8]. Como dizem os Karipuna assalariados, num raciocínio bem peculiar: "se temos nosso salário é porque existe a comunidade para quem trabalhamos".

Este dever de socialização de certas capacidades vitais é encontrado nos mutirões e nas festas que podem ser vistos, assim, como grandes momentos de redistribuição das riquezas, estas entendidas como posses materiais e capacidades vitais, como a "mão boa" e os poderes de contato com os seres sobrenaturais. As famílias se colocam, assim, como parte de uma coletividade de redistribuição, para a qual ora contribuem, ora recebem, mas sem a qual não poderiam realizar os contatos com os seres sobrenaturais.

As festas, portanto, mais que momentos de encerramento de pequenos ciclos de retribuição entre as famílias e os seres sobrenaturais, apresentam verdadeiras ocasiões de redistribuição e ressocialização, onde as famílias colocam-se como parte de uma coletividade em sua relação com o sagrado. É assim que estes momentos apontam sempre para a sua continuidade, pois os ciclos nunca cessam na contraparte de uma retribuição. O término de cada ciclo festivo encerra a renovação de um compromisso entre famílias e seres sobrenaturais. Tal compromisso é tarefa da coletividade como um conjunto, e abarca também a sua reprodução como um conjunto.

Nos próximos capítulos, com a descrição do conjunto de festas realizadas pelas famílias do Curipi, a constituição dessa sociabilidade pode ser entendida em várias situações, englobando coletividades mais ou menos inclusivas. Primeiramente, a festa do Turé, considerada um paradigma de festa propriamente "indígena", aponta para uma sociabilidade mais voltada para as parentelas, as quais compõem a clientela fixa de um pajé, e para o universo próprio ligado à figura desses xamãs. Em seguida, a Festa do Divino, por ser considerada a Festa Grande do grupo, permite apreender aquilo que é vivido como a "sociedade Karipuna", ou a "comunidade do Curipi", e revela um modo de relacionamento com o universo sobrenatural católico. Além disto, apresenta um modelo de festejo que é seguido com contornos diversos nas festas dos Santos Padroeiros das várias aldeias, relacionados à figura dos seus caciques e às "comunidades de aldeias". Por fim, um último capítulo descreve uma série de ocasiões de encontro em que os Karipuna se colocam como um conjunto frente às autoridades políticas locais e aos outros grupos da região: Dia do Índio, Festa de 7 de Setembro, Jogos de Futebol e Assembléias Políticas. Este trabalho termina, assim, recolocando o grupo Karipuna num conjunto mais amplo de relações estabelecidas a nível regional.

Notas

[1] Lembro dos comentários valiosos feitos no começo da pesquisa por Maria Lúcia Montes, a respeito da possibilidade de explorar o tema da reciprocidade entre os Karipuna, e pelo Pe.Nello Ruffaldi, quem me chamou a atenção para o mutirões de trabalho e para sua importância para as famílias.

[2] De fato, as chuvas começam a cessar em junho, sendo comum associarem a última chuva do ano à Festa de São João. Dizem que até agosto, os campos e as matas já estão bem secas e boas para o trabalho.

[3] Na região, esse medida corresponde a uma vara cortada na altura de um homem com o braço levantado.

[4] Essa atitude foi, inclusive, tema de uma homilia realizada pelo Pe.Nello Ruffaldi durante um culto ecumênico que teve lugar em Kumenê, durante a Assembléia de 1993. Naquele contexto, contrapondo-se às pregações dos pastores evangélicos que exaltavam a aceitação de Jesus como um fato marcante na vida dos grupos, o Pe.Nello procurava mostrar exemplos de fraternidade dados pelas comunidades, enfatizando que os próprios missionários deveriam receber como lições de vida.

[5] Em 1992, o preço desse serviço em cruzeiros equivalia a U$ 1,40 ou a 3% do salário mínimo, a diária.

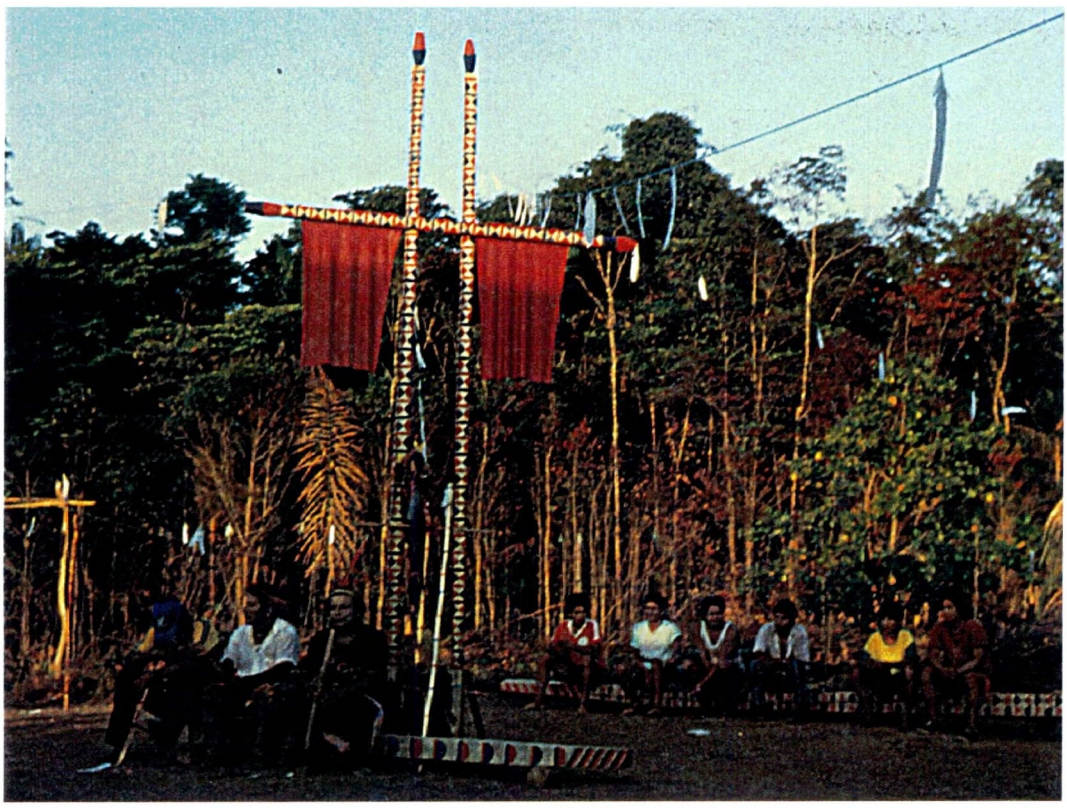
[6] Em um levantamento realizado em 1990 com os participantes de um mutirão para fazer farinha na aldeia Manga, obtive os termos locais para designar 24 tipos diferentes de mandioca: *papa, baton açá, ló, feifin, kalixá, ghan maniok, camarão, agami, tikunani, delfin, xingu, gorré, macaxeira, pruaca, sauá, bulinha, sansan, niplê, sanzô, baton pac, tomazia, sismoa ou seis meses, eretaminã, lapot.*

[7] Observei, por exemplo, que uma dessas famílias participou intensamente do mutirão de uma irmã viúva, auxiliando-a inclusive com peixes, para poder servir aos convidados.

[8] Estou me referindo ao hábito dos Karipuna que recebem salários (professores, enfermeiros, funcionários da FUNAI) de fazer rateios para pagar dívidas comuns, como as da Casa do Índio em Oiapoque, ou de reunir-se em grupo para doar uma res às festas.

O Turé e o Universo dos Pajés

Capítulo 5



"Lá no Fundo, quando a lua está descendo prá lá, boniiiita, então os bichos estão dançando lá no Fundo. (...) É lá que nós vamos. (...) Aí nós vamos cantar, aí nós vamos beber, nós vamos dançar com nossos bichos." (depoimento da pajé Elza, aldeia Manga, 1992)

Foto da página anterior: Páteo do Turé realizado pelo pajé Colombô, aldeia Tàuahu, 1990.

Os Turés são considerados pelas famílias do Curipi como ocasiões de dançar, beber e cantar junto com os seres sobrenaturais chamados de *karuãna*, e de oferecer-lhes caxiri, como retribuição às curas de doenças que propiciaram por intermédio dos pajés. A festa articula, assim, todo um universo sobrenatural que também é evocado para propiciar a cura de doenças, e que está muito ligado à figura de cada xamã[1]. Os participantes de um Turé correspondem à clientela de um pajé, àquele grupo de famílias que recorre ao xamã em casos de enfermidade. Quem não acredita na seriedade ou nos poderes de determinado pajé, não o procura para curas e também não participa de seu Turé, alegando que "é só fingimento". Aqueles que confiam em certo pajé, por outro lado, consultam-no em casos de doenças, e animam-se por ocasião de seu Turé, oferecendo-lhe ajuda, especialmente para preparar caxiri.

A animação de um Turé, por isso, está ligada à atividade regular do pajé, e à sua reputação frente às famílias. Geralmente, a clientela dos pajés é composta por sua parentela e, assim, o grupo de famílias participante de um Turé não se confunde exatamente com a população residente em uma aldeia. Também não se confunde necessariamente com o que chamei de "grupo local", o grupo de cooperação que engloba famílias extensas, idealmente aparentadas, e que apresenta tendência à endogamia. Trata-se de um outro recorte social que é articulado nessas ocasiões. Comparando com as festas do Divino e de santos, estas envolvem as famílias como residentes de determinadas aldeias, e a devoção ao Padroeiro também se relaciona com o prestígio político de certos chefes; os Turés reúnem famílias aparentadas, que têm em comum a confiança em determinado pajé, e o reconhecimento do conjunto de seres sobrenaturais que são considerados *zami* (amigos), *kamahad* (camaradas) ou *karuãna* deste pajé.

Centrado na figura dos pajés, cada Turé abrange as particularidades de seu próprio universo de *karuãna*. Acredita-se que os xamãs mais "fortes", conseguem agrupar um maior número de *karuãna*, os quais lhes ensinaram muitas músicas de Turé, e por isso são capazes de cantar várias noites sem repetir nenhuma canção. A força advinda dos *karuãna* também permite que façam o diagnóstico adequado das doenças e consigam curá-las com êxito, de forma que haverá muita gente para preparar caxiri no Turé de um pajé "forte", e a dança poderá durar muitas noites.

Neste capítulo, apresento uma descrição do Turé Karipuna acompanhada de uma introdução ao xamanismo deste grupo, a partir da exposição de alguns aspectos do universo sobrenatural dos pajés e das sessões xamânicas destinadas ao diagnóstico e à cura de doenças, chamadas localmente de *xitotós* ou "cantarolas". Tratam-se das primeiras descrições sobre as crenças e práticas relativas ao xamanismo Karipuna, que por certo apontam a necessidade de pesquisas mais aprofundadas, mas em si constituem uma contribuição para o desenvolvimento do tema.

Sobre xamanismo regional há vários dados e descrições. Crevaux (1883) apresenta informações relativas aos Galibi, Wayãpi e *Roucouyennes* (Wayana), definindo o "Toulé" deste último povo como "*grande festa para celebrar o aniversário da morte de um homem*" (id.ib.:236 nota3). Coudreau (1893:174-210) apresenta uma descrição do "Toulé" *Roucouyenne* bem como de outras festas e das atividades dos pajés (*piayes*), discordando da definição de Crevaux: "*Ces dances ne sont nullement des fêtes en l'honneur des morts, mais de simples divertissements qu'on s'offre quand on en a envie, quand les abatis regorgent de manioc, et aussi quand, à la mort d'un tamouchi regretté, on se décide à changer de village: c'est alors une occasion d'épuiser tout le manioc de l'abatis*". Portanto, é ocasião de fartura, desperdício, da qual nunca participam as mulheres. Nimuendaju (1926:48-52), descreve sessões de cura e um Toré Palikur, com inúmeros aspectos coincidentes com essas ocasiões que assisti entre os Karipuna. O mesmo se pode dizer da descrição do Turé Emerenhon feita por Fernandes (1953). Em ambas, há menção ao terreiro delimitado por uma cerca de bambus e algodão, à distribuição ritualizada do caxiri, aos bancos e mastros zoomorfos, aos instrumentos de sopro, à evocação de seres sobrenaturais por parte do(s) pajé(s), principalmente referentes à animais, mas também espíritos de pajés mortos e/ou de outros povos distantes. Nimuendaju cita ainda a figura de "guardas" e a existência de "castigos" para comportamentos inadequados. Arnaud (1996) apresenta dados sobre o mundo sobrenatural entre os povos do Uaçá, expondo algumas práticas, costumes, resguardos, evitações, principalmente referentes aos Palikur. Descreve um Turé que assistiu entre os Galibi do Uaçá.

Além disso, a considerar o tema do xamanismo Karipuna e da festa do Turé, as possibilidades comparativas são inúmeras. Trabalhos sobre cosmologias de povos Tupi (Viveiros de Castro 1986, Gallois 1988, Andrade 1992) apresentam noções semelhantes às encontradas no xamanismo Karipuna, com a diferença que estas últimas apresentam-se deslocadas de explicações cosmológicas mais amplas. Dados sobre a cultura

crioula (Andrade 1984) também informam sobre as práticas xamânicas desta população. Além dos povos da região do Uaçá e Sudeste das Guianas, o Turé é realizado também pelos Asuriní do Xingu (Müller 1987) e os povos indígenas do Nordeste festejam o Toré, em contextos de afirmação étnica (Brasileiro 1996, Barbosa 1997, Grünewald 1997).

Como forma de delimitar a análise, proponho-me a discutir o Turé Karipuna como parte de um conjunto de festas que engloba também festas de santos católicos e festas cívicas. A partir da descrição das festas procuro desenvolver aspectos relativos às formas de relacionamento entre as famílias Karipuna e os seres sobrenaturais, *karuãna* e santos católicos (capítulo 6), bem como com famílias não índias (capítulo 7). Para fins comparativos, utilizo neste momento somente a literatura sobre crenças xamânicas mais difusas entre populações da Amazônia que as associam ao catolicismo (Galvão 1951, 1976, Maués 1985, 1990, Brandão1994), considerando que boa parte dos antepassados das famílias do Curipi são originários do Baixo Amazonas. Ao caracterizar aspectos peculiares do xamanismo Karipuna, procuro evidenciar o processo que chamo de "construção cultural".

Para a descrição do Turé, procuro seguir a cronologia dos acontecimentos, fazendo pausas sempre que for necessário introduzir informações novas. Também apresento as opiniões de vários pajés quando estas são diferentes, pois os Turés abrangem as especificidades de cada xamã, de acordo com seu universo próprio de *karuãna*. As descrições baseiam-se na participação no Turé do pajé Colombô, realizado na pequena localidade Tauahú, em 1990, e no Turé de Matê, na aldeia Espírito Santo, no mesmo ano. Obtive informações a respeito dos Turés de Raimundo, na localidade Piquiá, em 1990, de Janjan, na aldeia Santa Isabel, em 1993, para comemorar a Homologação da Reserva Indígena, e de Matê, em Espírito Santo, no mesmo ano. Também uso entrevistas realizadas com a pajé Elza, da aldeia Manga, e com os pajés Janjan, da localidade Zacarias, Matê, do Espírito Santo, e Colombô, da localidade Tauahú. Foram realizadas entrevistas mais sistemáticas com os pajés Matê, Janjan e Elza, e com certos especialistas em terapias curativas, os "sopradores": Tangahá, Avelino, Iaiá, Mané Linéi e Txible, bem como foram usadas informações adquiridas em conversas informais.

1. Os Turés Karipuna

Os Karipuna preferem fazer os Turés em um fim-de-semana de lua-cheia do mês de outubro, o qual marca o fim da temporada seca e, portanto, antes das primeiras chuvas. Várias contingências podem alterar esta data ideal, principalmente para evitar que dois Turés sejam realizados no mesmo dia, de forma que os pajés realizam as festas tam-

bém em noites sem lua, iluminadas com lamparinas, e até o começo de dezembro, se as chuvas atrasarem tanto. Mesmo aquelas aldeias que têm motor de luz fazem uso das lamparinas durante os Turés, pois os *karuãna* não gostam de barulho. Há Turés, por outro lado, que têm lugar em certas datas festivas, como em Dia do Índio ou em comemorações nas cidades vizinhas, e que são considerados "demonstrações", mais do que propriamente ocasiões para festejar com os *karuãna*.

A preparação de um Turé começa com muita antecedência, como também ocorre com as festas de santos. É com o término de um festa que o pajé anuncia a realização de outro para o ano seguinte. "Se Deus me der força para continuar meu trabalho" - dizem - "vai ter outro Turé para o ano". Ao declarar que trabalha com Deus, o pajé parece procurar afastar as suspeitas de feitiçaria, entendida como um contato feito com os *djabs* (diabos), também considerados *karuãna*, para fazer mal a outras pessoas. A própria realização do Turé é uma evidência de que o pajé está usando seus poderes para motivos terapêuticos, e não para feitiçaria, na medida em que é no Turé que os familiares dos doentes retribuem a cura aos *karuãna* do pajé, oferecendo-lhes caxiri.

No final de um Turé, após o discurso do pajé, um grupo de homens se propõe a ajudá-lo no ano seguinte, com o gesto de carregar os mastros do Turé nas costas. São chamados *tet dãse* (cabeças da dança) e devem auxiliar o pajé em todos os preparativos, além de contribuir para animar a festa, tocando as flautas, cantando e puxando as danças. O pajé sempre anuncia outro Turé para o ano seguinte, mas o ideal de realizá-lo anualmente nunca consegue ser cumprido. Para tanto, o pajé precisaria estar sempre trabalhando nas curas, de forma a reunir um grupo de famílias que ofereça caxiri na festa. Problemas de saúde do xamã, parto e amamentação no caso das pajés mulheres, impedem o contato destes com seus *karuãna*, de forma a impossibilitarem a festa. Problemas de saúde ou morte entre os familiares do pajé também impedem a sua realização. De qualquer forma, quando não pretendem realizar o Turé, os pajés nunca referem-se negativamente a este ano, mas sempre afirmativamente em relação ao ano seguinte. Ou seja, nunca dizem: "este ano não vai ter Turé", mas sempre: "para o ano, se Deus quiser, vou fazer um Turé". Isto parece confirmar a noção de que o Turé, como as curas, manifestam publicamente as boas intenções do pajé em socializar seus poderes de contato com o sobrenatural.

Os pajés entrevistados afirmaram que a longa preparação do Turé se dá através de sonhos, durante os quais viajam para "o Fundo", ou para "outros mundos", onde participam de Turés com seus *karuãna*, também chamados "bichos". São estes rituais oníricos que inspiram os pajés para a organização de seus Turés "neste mundo": ali aprendem as pinturas dos bancos, dos mastros, sua disposição no páteo da dança, também chamado *laku* (termo originário do francês *la cour*, o páteo), bem como novas músicas[2]. Estas são também ensinadas por seus *karuãna*, e sempre relacionadas à figura destes, de modo que cada melodia é considerada particular de cada pajé, sinais de seus contatos com os *karuãna*, sendo extremamente mal visto o fato de "imitar" músicas alheias. Elza forneceu uma bela descrição destes sonhos:

"Lá no Fundo, quando a lua está descendo prá lá, boniiita, então os bichos estão dançando lá no Fundo. Agora nós vamos sonhar, nós vamos deitar, vamos sonhar, aí nós vamos dançar lá no Fundo. Gente, gente, gente, gente, gente. Só banco de sucuriju. É lá que nós vamos. Quando nós vamos chegar lá, aí nós vamos cantar, aí nós vamos beber, nós vamos dançar com nossos bichos, nós vamos dançar lá com nossos colegas, vão ensinar prá nós como estão fazendo Turé e tudo. Então, quando nós vamos acordar nesse mundo, nós vamos preparar o nosso igualmente eles. Eles vão falar, quando nós vamos fazer o nosso Turé, eles vão beber no nosso laku".

A partir dos sonhos, portanto, os pajés arrumam o *laku*, o qual é delimitado por uma espécie de cerca de bambus, o *piroro*, dentro do qual são dispostos os bancos e os mastros enfeitados. Para a arrumação, convocam os *tet dãse*, geralmente com um ou dois meses de antecedência, tempo necessário para a confecção dos bancos, mastros e enfeites corporais: coroas de penas, colares, adornos dorsais, maracás. Geralmente, os bancos e mastros são os mesmos usados em anos anteriores, o que diminui o trabalho de sua confecção para seu reparo e pintura. Isto só será feito com uma ou duas semanas de antecedência.

Para a confecção dos adornos as mulheres armazenam durante o ano penas de pássaros, dentes de animais, sementes, coquinhos e asas coloridas do besouro chamado localmente de *mamã solei*. Com estas asas, fabricam o enfeite dorsal *botiê*, que consiste em vários fios de algodão amarrados numa extremidade, a qual fica presa nos cabelos das mulheres ou na gola da camisa dos homens. Os fios são trabalhados com miçangas e entremeados com flores de algodão, tendo amarradas na outra extremidade as asas de *mamã solei*, de modo que durante as danças, os enfeites batem nas costas produzindo uma sonoridade que acompanha as batidas dos maracás. Com as penas pequenas as mulheres fazem colares, trabalhando-as para formar pequenas flores, e unindo-as com cerol de abelha. No centro das flores de penas, colocam uma pena maior cortada com tesoura formando o motivo *dã djilo* (dente d'água), o nosso "zig zag". As flores enfeitam os colares entremeadas por sementes, ou também compõem os maracás e cocares, estes últimos também produzidos com penas maiores, tendo uma base trabalhada em fibras. Com as penas pequenas as mulheres também fabricam coroas, *kuhun* em *patois*, amarrando-as, uma a uma, num talo. São especialmente apreciadas para as coroas das moças, as pequenas plumas brancas da coberteira da cauda do mutum, mas em sua falta também fabricam coroas brancas com algodão. Com os dentes de animais são fabricados colares e pulseiras, entremeados com miçangas ou com pequenos pedacinhos de taquara. Para tal também utilizam ossos de peixes, cobras e animais, entalhados a ponta de faca.

Alguns Karipuna de mais idade contam sobre adornos mais elaborados usados antigamente, como o *uerá-uerá*, ao qual atribuem origem Palikur: trançado redondo de fios de algodão, talos de miriti e penas pequenas, como um paneiro, formando um capacete para a cabeça, e finalizado por uma retriz de arara colocada na parte anterior do enfeite, e que pende para a frente, balançando conforme o movimento da dança. O *uerá-uerá* formava um enfeite único com o *dossie*, este trançado "como rede de peixe" com fios de al-

godão e fibras de miriti que pendem nas costas. Esse adorno era raramente encontrado quando iniciei a pesquisa, mas em 1995 quando um conjunto de 15 jovens das aldeias do Uaçá formaram-se professores, foram produzidos *uerá-uerá* para cada um deles.

Para a construção dos bancos do Turé, já numa data mais próxima da festa, utilizam madeiras brancas e leves (conhecidas na região por *papakuaiô* e *morototô*). Para os mastros utilizam a árvore *xiri-xiri*, cujas sementes emplumadas também são muito usadas para adornos. Bancos e mastros são esculpidos na mata, numa pequena clareira aberta próxima ao local onde a árvore foi derrubada, e depois levados para a aldeia, onde recebem acabamento e são pintados. Os bancos têm aproximadamente dois palmos de altura e de largura e 4 metros de comprimento, no caso dos bancos para os participantes, e por volta de dois metros no caso do banco do pajé. Os bancos maiores têm esculpidas nas extremidades cabeças e rabos de cobra ou jacaré, e os menores têm o formato escolhido pelos pajés: o de Matê, por exemplo, é de espadarte, e o de Colombô é de jacaré. Os mastros, diferentes daqueles erguidos nas festas de santos, são esculpidos para formar toras de cerca de 10 cm de diâmetro e 4 m de altura. Duas toras são erguidas paralelas e são cruzadas ao alto por uma terceira, menor, de onde pendem duas bandeiras.

Com uma ou duas semanas de antecedência os *tet dãse* começam a preparar as pinturas dos bancos e mastros, com a supervisão do pajé, que indica as cores e os motivos a serem usados. Geralmente utilizam cores extraídas de vegetais: vermelho do urucum, amarelo do gengibre, marrom de uma planta denominada *makoko*, e também azul de anil comprado no comércio. No Turé de Matê, o banco central de espadarte havia sido pintado de várias cores com canetas coloridas e tinha nos olhos uma incrustração de espelho, pois, segundo o pajé, "no Fundo é assim".

Nesta época, os *tet dãse* estão bastante empenhados nas providências para a festa. No Turé realizado na aldeia Espírito Santo em 1992, um deles se comprometeu a fazer um ensaio com as crianças com quinze dias de antecedência. Os ensaios foram combinados com os professores, que destinaram um tempo das aulas para este fim. No dia do Turé as crianças tiveram um momento próprio para dançar, durante a tarde. Os *tet dãse* também providenciam os pedaços de bambus necessários para confeccionar os instrumentos de sopro. Estes não podem ser cortados com muita antecedência, pois ressecam e perdem a afinação. Porém, dependendo do local do Turé, os bambus não são encontrados nas vizinhanças, de modo que é preciso encomendá-los para parentes de outras aldeias, que se comprometem a cortá-los na data certa. Em certos lugares também é preciso providenciar potes de caxiri e transporte para os participantes, como foi o caso do Turé do pajé Raimundo, residente no Piquiá, ao longo da estrada BR-156, que solicitou a ajuda do caminhão do Manga para a festa de dezembro de 1990.

Os *tet dãse* são responsáveis, ainda, pela armação do *piroro*, a cerca de bambus que delimita o terreiro do Turé. É formado por pedaços de bambu de aproximadamente dois metros de altura, fincados no solo à distância de um passo um do outro, formando uma

área retangular, quadrada ou ovalada nas pontas, onde ocorrem as danças. Próximo ao dia do Turé os bambus são amarrados com fios de algodão, na altura de 1,5 m, e enfeitados com penas de garça ou maguari, de forma a fechar a cerca. Algumas partes do *piroro* não recebem a amarração de algodão, e devem ser usadas como local de passagem. Os bancos são dispostos com as cabeças voltadas para estas "portas", e quem atravessa o pirorô por outro lugar acaba passando por cima dos bancos, o que é considerado um grave desrespeito aos *karuãna*.

Para a preparação completa do *laku*, além dos bancos maiores que são apoiados em pedras ou toras de madeira próximos ao *piroro*, o mastro principal é fincado ao centro, tendo à frente o banco do pajé, que fica disposto no sentido norte-sul, de modo que o pajé senta-se voltado para a nascente do sol, pois dizem que "toda a força do pessoal vem de lá". O espaço circular ao redor do banco do pajé é limitado pelo pirorô e pelos bancos maiores e forma o anel das danças. Nele, o pajé dispõe mastros menores e pequenos bancos de pássaros, próximos às passagens abertas no *piroro*. Do lado de fora do *laku*, perto de uma destas passagens, é construída uma "casa do caxiri", também chamada *kahbê*, feita por uma armação de toras de madeira e coberta por plástico ou palha. Ali fica abrigado o caxiri, para ser coado durante o Turé pelas mulheres.

Uma semana antes da realização da festa, os pajés também começam uma preparação relacionada aos seus *karuãna*. Cantam com o objetivo de convidar os "bichos" para dançar, colocando-os dentro do *laku*. Como não assisti esta fase preparatória, descrevo as informações recebidas dos pajés. As músicas são próprias para esta ocasião e diferentes das músicas de cura e de Turé. Os pajés sempre evocam neste momento os índios *banahê*, seres sobrenaturais descritos como "índios do mato, gente brava", e que são chamados para ajudar os pajés, defendendo-os de inimigos sobrenaturais, corrigindo a organização do *laku*, e chamando outros *karuãna* [3]. A respeito da canção dos índios "banahe" (xãte banahe, em *patois*), Elza assim descreveu:

> "Tem que fazer isso para poder ter almas [karuãna] dentro do laku, porque sozinha nós não pode, não sabe cantar, então os bichos vêm mostrar à gente, ensinar a gente a cantar. As mulheres [banahê] vêm tudo com as flechas do lado, os filhos vêm amarrado. Eles ficam uma semana. E quando dá noite, eles sentam em cima do banco deles e ficam cantando".

No primeiro dia desses cantos preparatórios, quando o sol está alto, Elza canta em sua casa, dentro de uma tocaia [4], bebe caxiri em oferecimento aos *karuãna* e faz uma defumação com cigarro de tauari[5], prática que é igualmente usada nas curas. Matê disse que com uma semana de antecedência canta em sua casa ou no próprio *laku* e chama muitos *kamahad*, que descreve como *banahê* e onça, os quais lhe ensinam a fazer o Turé e verificam se o páteo está bem feito, fazendo algumas mudanças necessárias. Janjan disse que canta em sua casa e chama os "*karuãna* do mato: índio karipuna, *urukuian*, *tairô*, *banahê*", para protegê-lo de inimigos que venham atrapalhar e para "reparar o movimen-

to". Antes do dia do Turé, portanto, os pajés já consideram a presença dos *karuãna* na aldeia, dispostos dentro do *laku*. Recebi a informação de que isso ocorre com uma semana de antecedência, mas quando estive na aldeia Piquiá, três dias antes do Turé de Raimundo, o *piroro* ainda não havia sido armado.

Cada *karuãna* tem seu lugar no *laku*. Dizem que o mastro serve para "fazer bonito aos bichos", tornando visível o terreiro do Turé aos *karuãna* que vêm chegando pelo ar[6]. Os pajés dizem que os bichos que chegam para a dança ficam no mastro, a não ser aqueles que têm bancos, como a cobra, o jacaré e o espadarte de Matê. Para Elza, os pássaros pousam nas bandeiras do mastro, onde também fica pulando o macaquinho. Matê contou que no topo do mastro ficam os *banahê* com suas flechas, que atiram em quem vem fazer feitiços. Nos bancos ficam os *karuãna* que são representados pelas figuras esculpidas, e dizem que quando o pajé canta, estes seres "levantam" dos bancos, onde sentam para cantar junto com as pessoas.

Na véspera do Turé, pela manhã, as mulheres vão para suas roças retirar mandioca para a preparação do caxiri. O tipo de mandioca usado para este fim é chamado *mãiok papai*. Trazem beijus prontos no final da tarde e os colocam todos no mesmo pote com água, amassando-os bem até dissolvê-los. Juntam açúcar e batatas-doces e cobrem o pote com folhas de bananeira, para fermentar durante a noite. A cerveja de mandioca daí resultante será coada durante todo o Turé, para ser servida em oferecimento aos *karuãna* em retribuição às curas que propiciaram.

Chegado o dia da festa são feitos os últimos retoques no *laku*. É o momento de afinar os instrumentos de sopro: turé e *kutxi*. O turé, que dá nome à festa, em um clarinete feito com um pedaço de bambu aberto nas duas extremidades, numa das quais é introduzida uma palheta de taquarinha, talhada em seu comprimento, a qual é chamada *sinal*. O termo "turé" designa, propriamente, essa palheta, cujo significado é extendido para o instrumento e para a própria festa. Há três tamanhos de clarinetas turés: *mamã*, *mitã* e *pitxi*, sendo o primeiro o mais longo e de sonoridade mais grave e rouca, e o último o menor, com som mais agudo. As flautas *kutxi* são feitas em taquara grossa, cortadas logo após os nós, de modo que são fechadas em ambas as extremidades. No centro é feito um pequeno orifício retangular, onde o tocador deve soprar, para produzir o som grave característico.

À tarde chegam os participantes de outras aldeias, e todos se enfeitam com os adornos próprios: colares, *botiê*, *kuhun*. Os homens usam o *kalembê*, um pano amarrado na cintura, sobre a calça ou shorts, de preferência na cor vermelha. No Turé das crianças feito em 1992 na vila Espírito Santo, as professoras fizeram pinturas com tinta guache no rosto dos pequenos, seguindo os modelos encontrados em fotografias que eu havia feito no ano anterior[7]. Para se preparar para a festa, as mulheres que estão menstruadas devem passar por uma "defumação" feita pelos pajés, pois dizem que os *karuãna* não aceitam o odor menstrual.

Antes de o sol se por, o pajé e seus ajudantes já entram no *laku* e, sentados no banco central, começam a cantar e tocar o maracá. Inicialmente, o pajé só assobia a música,

para em seguida iniciar o canto, sendo depois acompanhado pelos *tet dãse*[8]. Estes seguem o pajé em seus movimentos: cantam sentados ou começam a dançar ao redor do banco, depois do xamã ter dado a primeira volta. Durante estes cantos preparatórios, os participantes observam de fora do *laku*, não se envolvendo muito, deixando por conta do pajé e de seus ajudantes os contatos iniciais com os *karuãna*. No Turé de Colombô este primeiro canto foi feito apenas na companhia de sua esposa.

Mané Linéi, Floriano e Dodô afinam as flautas Turé para a festa de Colombô, aldeia Tauahu, 1990.

Os participantes se animam quando o pajé os chama para a dança, gritando: "*vini dãse mun-iela!*" (venham dançar, pessoal!). A primeira música é a **canção do gengibre**, chamado *arimã*, cujo suco é aspergido nas pernas dos dançarinos por uma *ghãmun* ("gente grande", do francês *grand monde*, pessoa adulta e com certa experiência), para que todos possam dançar a noite inteira sem sentir dor nas pernas. Elza explicou que nos "Turés do Fundo", a mulher que passa o gengibre é a *Mamã Karumairã*[9]. O pajé canta, após ter assobiado a melodia, e depois de algum tempo começa a dança em torno do banco e do mastro centrais, cantando e tocando maracá. Para dançar, o pajé tem sempre à sua frente duas mocinhas de seus 6 a 10 anos que carregam um maracá com cabo comprido, de sua altura, com uma bandeira na ponta, de preferência vermelha. Estas moças são chamadas *lahén* (do francês *la reine*) e durante os passos da dança batem os cabos dos maracás no chão, ritmando a música. Após uma volta no *laku*, o pajé passa a ser acompanhado por sua esposa, que dança a seu lado, segurando-lhe na cintura. Na terceira volta, os homens entram na dança, alguns tocando as clarinetas, e na quarta volta são abraçados por suas mulheres ou por moças solteiras, que os acompanham durante a dança. Assim, o círculo da dança está completo.

Para a dança do gengibre, a *ghãmun* segue à frente do pajé, carregando uma cuia com o caldo de gengibre. No turé de Matê foi sua mãe quem passou o *arimã* e no de Colombô sua própria esposa teve esta função, dançando, por isso, ao seu lado. Usando uma pena de garça ou maguari, esta senhora vai aspergindo o caldo pelo caminho, com movimentos que seguem o ritmo da música. Dadas algumas voltas no *laku*, ela se senta no banco principal, e começa a aspergir gengibre nas pernas do pajé e de sua esposa. Os dançarinos começam a marcar os passos da dança parados, em fila ou voltados para o banco, enquanto aguardam. Depois, a dança recomeça com o círculo completo[10].

Dança do Gengibre no Turé do pajé Matê. À frente, a mãe do pajé asperge gengibre enquanto dança. Ao lado, Matê dança com a sua esposa. Aldeia Espírito Santo, 1990.

Após a dança do gengibre, intercalam-se três tipos de músicas, acompanhadas por instrumentos próprios e modos característicos de dançar, geralmente nesta sequência: uma músicas para dançar, ou propriamente "de turé"; a *xãte ban*, a música para beber caxiri; e a dança *kutxi*, na qual o pajé descança.

Nas **músicas de turé**, como descrito acima, os dançarinos entram na roda a partir de uma ordem fixa: primeiro o pajé tendo as *lahén* à sua frente, depois entra sua esposa, os dançarinos e, por último, entram as mulheres. Estas costumam comentar que no Turé são elas que escolhem o homem com quem querem dançar, comparando com os bailes nas festas de santos, onde precisam aguardar por um convite masculino. Pelo que notei, na dança do gengibre, as mulheres casadas sempre dançam com seu marido, o que também fazem várias vezes durante a noite, mas isso não é obrigatório, e as mulheres casadas, assim como as solteiras, podem escolher dançar com quem têm vontade. Como nos bailes, os casais devem dançar de uma maneira considerada respeitosa, sendo castigado o "namoro" durante a dança. Algumas famílias combinam o casamento

dos filhos por ocasião de um Turé. De dia, o rapaz (ou a moça, conforme o estipulado) leva sua rede para a casa dos sogros. Durante estas músicas para dançar, quando a moça escolhe o mesmo rapaz várias vezes, dá sinais de sua recente união.

Estas músicas são acompanhadas das três clarinetas turé, tocadas pelos *tet dãse* enquanto dançam, repetindo sempre a mesma sequência. Embora as músicas dos pajés devam variar a noite toda, a sequência entoada pelas clarinetas é a mesma. Considerando: "x" para sopro curto, "**x**" para sopro curto forte, e "— " para sopro longo (sendo que os sopros fortes e os longos devem coincidir com as batidas dos maracás e com os passos fortes da dança), temos a seguinte sequência:

1° mitã: x x x — x x — x x —
2° pitxi (em seguida): — —
(várias vezes, acompanhando um refrão da música)
3° mamã: x x **x** x x **x** x x **x** x x —
4° pitxi (em seguida): — —
(várias vezes, acompanhando outro refrão da música)

As danças seguem um passo básico, que também pode ser marcado no mesmo lugar (como para passar gengibre)[11]. Ao começar o passo, os dançarinos têm as duas pernas juntas, a perna esquerda dá um passo leve e a perna direita um mais marcado, acompanhado de uma batida de maracá (no caso do pajé, das *lahén* e dos *tet dãse*); em seguida fazem um movimento arrastado com a perna esquerda e finalizam o passo com a direita, unindo os pés e inclinando o tronco para a frente, novamente acompanhando com uma batida do maracá. Ao inclinarem o corpo, os dançarinos também fazem o *botiê* chacoalhar, produzindo um som com as asas de besouro *mamã solei*.

As letras destas músicas falam de bichos do Fundo, os *karuãna* do pajé, e que devem estar dançando com ele no *laku*, e de certos lugares onde armam seu *piroro* para dançar e beber caxiri. Os pajés dizem que usam palavras nas línguas "karipuna", "do Uaçá" ou Palikur, conforme os *karuãna* lhes ensinam[12]. Os participantes não sabem dizer muito sobre as letras das canções, afirmando que tratam-se de línguas que "só os pajés entendem".

Cada bicho tem seu momento no decorrer do Turé, e cada música tem passos próprios além dos passos básicos, chamados "arremedos" por imitarem os movimentos dos bichos. Assim, por exemplo, na música da sucuriju o círculo de dançarinos em torno do mastro se desfaz e forma uma fila que segue caminhos tortuosos, como o movimento da cobra, e se dirige à casa do caxiri para beber.

Os pajés afirmam que os passos dos "arremedos" dos bichos e os horários das músicas são comuns a todos os Turés, variando apenas as canções, que são próprias de cada xamã. Elza contou que em seu Turé chama primeiramente o tucano. O porco do mato, *koronã*, chega por volta das 10 horas; o curupira, *yorucã* ou *djab dãbua* em *patois*, à meia-noite, o mutum em torno de 1 hora, o macaco e a garça durante a madrugada, a

sucuriju quando surge a estrela-dalva e, por último, chama o urubu. Já no Turé de Matê, o primeiro *karuãna* chamado é a cobra Aramari. Chama o macaquinho pela madrugada e o jacaré, *kaimã*, vem com a estrela-dalva. O último também é o urubu e Matê diz que este vem para acabar com todo o caxiri. Janjan, por sua vez, não chama o macaquinho porque diz que "ele é muito safado". Conta que a cobra Aramari vem beber junto com a estrela-dalva e que no final: "*o que gastar, gastou, quem aproveitou, aproveitou, porque o urubu vem e toma todo o caxiri*". Portanto, com algumas variações, todos os Turés começam com a dança do gengibre, têm um momento marcado pelo aparecimento da estrela-dalva no céu, quando um dos *karuãna* dos bancos maiores vem beber caxiri: a cobra e o jacaré; e terminam com a dança do urubu, que acaba com o caxiri restante no pote.

Além das músicas próprias para dançar, quando são feitos os "arremedos", há as músicas para beber caxiri, chamadas ***xãte ban*** (música do banco). Nessas canções, os pajés convidam a todos para beber, inclusive aos *karuãna*, gritando, em *patois*: "venham beber um pouco, amigos, venham tomar bebida sobre o banco!". O pajé canta sentado no banco central as *xãte ban*, tocando o seu maracá, sem acompanhamento das clarinetas turé. As letras citam nomes de seus *karuãna* e de certos lugares onde eles vivem. O caxiri é servido dentro do *laku* pelo *jãdam* (do termo francês *gendarme*). O Turé conta com vários *jãdam*, homens de meia-idade escolhidos pelo pajé por não beberem demais e que devem observar o comportamento das pessoas, impondo castigos aos que não agem adequadamente. Há os *jãdam* do *laku*, que guardam as passagens do *piroro*, observando principalmente se ninguém atravessa os bancos ou dança desrespeitosamente, e há aqueles que cuidam do *kahbe*, que fiscalizam os potes de caxiri, e dão permissão para levarem a bebida até o *laku*. Todos os *jãdam* portam um cajado com um chumaço de algodão da ponta.

Para servir o caxiri, os *jãdam* do *laku* são auxiliados por algumas moças solteiras, geralmente adornadas com as coroas brancas, que carregam a bebida em grandes cuias, do *kahbê* até o interior do *piroro*. Todos que estão sentados nos bancos são servidos pelos *jãdam*, que bate o cajado no chão e diz a frase: "*gute mun iela ie buesõ, txi moso? sa no ka di mê li ãko, iôôôôôôô!*". Para aceitar, a pessoa responde: "*no ka gute mun iela ie buesô, sa no ka di mê li ãko, iôôôôôôô!*"[13]. Uma das moças que auxilia o jãdam enche uma cuia menor e, em pé à frente do participante, serve-lhe a bebida, só retirando a cuia de sua boca depois de completamente vazia. Com estes gestos e frases formalizados, os *jãdam* circulam por todos os bancos, até o pajé encerrar a música[14].

Durante a *xãte ban* as pessoas aguardam o caxiri sentadas nos bancos maiores (daí o termo "música do banco"). A dança, neste momento, segue o passo básico descrito acima, mas não é feita na mesma sequência de casais. Homens e mulheres que não querem mais beber, dançam abraçados com pessoas do mesmo sexo, formando pares ou grupos de três, quatro, até cinco pessoas, que dão voltas em torno do banco do pajé, ou param à sua frente, marcando o passo por algum tempo. Conforme adiantei no ca-

pítulo anterior, a distribuição de caxiri sempre engloba tais procedimentos formalizados e privilegia as relações entre pessoas congêneres.

"Peimã": o pagamento. Moças oferecem caxiri para aqueles que auxiliaram o pajé na realização do Turé. Ao fundo, de boné azul, o "jadãm" Floriano. À direita, o pajé Colombô. Aldeia Tauahu, 1990.

O último tipo de música, ***kutxi***, é animada pelos *tet dãse*, permitindo que o pajé saia momentaneamente do *laku* e descanse. Em pé, ao lado do mastro central, alguns tocadores sopram as flautas *kutxi*, que têm um som cavernoso característico, e outros acompanham com os maracás. Os participantes fazem uma grande roda em torno do mastro e, com as mão dadas, chacoalham os braços para frente e para trás, gritando: "ê, ê, ê, ê, ê, ê". O *tet dãse* comanda a dança e dá ordens para a roda: "fechar, abrir, para um lado, para o outro". Para finalizar a dança *kutxi* chacoalham os maracás para o alto, fazem um único sopro longo com as flautas enquanto todos gritam um agudo "uuuuuuuuu"!. A harmonia dos sons produzidos nessa dança pode ser assim descrita, sendo "x"= sopro curto ou batida do maracá e "—" = sopro longo:

- flautas 1: x x x x x x x x
- flautas 2: — — — —
- maracás: x x x x x x x x x x x x x x x x
- vozes: ê ê ê ê ê ê ê ê

Esses são os três tipos de músicas que se revezam durante toda a noite: turé, *xãte ban* e *kutxi*, intercalando momentos de dançar em casais, quando se arremeda os bichos, de dançar com os amigos do mesmo sexo, enquanto o caxiri circula, e de dançar em roda. A animação da festa, porém, não se esgota dentro do *laku*, mas há todo um movimento de pessoas fora dele. Numa casa próxima, os participantes armam suas redes e deixam

as crianças dormindo, ou preparam leitos com folhas de bananeira dispostas do lado de fora do *piroro*, onde pessoas mais velhas podem descansar enquanto apreciam o movimento e vigiam o sono dos pequenos. No *kahbe*, revezam-se as mulheres para coar caxiri, toda vez que este começa a faltar.

Sendo assim, a distribuição do caxiri imprime um ritmo à festa, através de seu oferecimento em momentos marcados, quando as cuias cheias percorrem toda a roda do *laku*. Há momentos especiais, quando a bebida é servida exageradamente: o pagamento, ou *peimã*, e o castigo, ou *laman* (termos também originarios da língua francesa: *payement* e *l'amende*). O pagamento é oferecido a todos aqueles que contribuíram para a realização da festa. No Turé de Colombô, foi realizado no final, antes da música do urubu, e no de Matê foi oferecido no início, antes da música do gengibre. Enquanto o pajé canta e toca maracá, as pessoas que ajudaram na preparação da festa sentam-se no banco central e são servidas com grandes cuias de caxiri. Os primeiros a serem servidos são os homens: *tet dãse*, *jãdam* e os músicos; seguidos das moças que ajudaram a distribuir a bebida e das *lahen* e, por último, todas as mulheres que ajudaram a preparar o caxiri[15].

"Laman": o castigo. Rapaz é obrigado a tomar grande quantidade de caxiri por não ter se comportado bem durante o Turé do pajé Matê. Aldeia Espírito Santo, 1990.

O castigo, *laman*, é realizado durante a festa, toda vez que alguém tem um comportamento inadequado e é apontado pelos *jãdam*. Como vimos: entrar no *laku* fora das passagens, atravessando os bancos, é considerado um desrespeito aos *karuãna*, assim como namorar durante a dança, ou deixar cair no chão os instrumentos. No Turé de Matê em que estive presente, era proibido entrar no *laku* de chinelos, com a justificativa que "o costume dos antigos é dançar descalço". Quando alguém comete alguma falta, o gendarme puxa a pessoa pelo braço e o faz sentar na pedra do castigo, disposta fora do

laku, diante de uma das passagens do *piroro*. Uma moça lhe serve uma grande cuia repleta de caxiri, e este é obrigado a beber até o fim, supervisionado pelo *jãdam*. Se não aguenta, pede ajuda aos amigos e familiares que ficam por perto e, conforme o caso, o gendarme permite que outra pessoa termine o *laman*. Explicaram-me que beber caxiri é bom, mas "o tanto do castigo não cabe na barriga". Isso remete a outros elementos presentes no xamanismo que é benéfico em certas doses, mas pode ser maléfico e fatal em doses exageradas[16].

O consumo do caxiri também marca o final da festa com a **dança do urubu**, um *karuãna* que "vem para acabar com toda a bebida". Algum tempo depois do dia ter clareado, quando percebem que o caxiri está terminando, o pajé canta a sua música do urubu. O *jãdam* coloca diante do mastro central uma bacia com o caxiri restante, e os tocadores se dirigem a ela, fazendo o "arremedo" do urubu: estabanados, fazendo algazarra e colocando as clarinetas turé dentro da bacia. Enquanto o pajé canta, os tocadores empurram-se uns aos outros para alcançar a bacia de caxiri, diante da qual assopram os turés.

Depois da dança do urubu o pajé discursa, perguntando aos participantes se querem mais uma noite de Turé. Quando há disposição para tal, combinam a data para a próxima semana, e todas as famílias se comprometem a fazer o caxiri para a ocasião. A isso chamam "responder", e as famílias que oferecem caxiri desta vez não o fazem por obrigação de retribuir as curas aos *karuãna* do pajé, mas apenas por mais um dia de diversão. Os bancos são retirados do *laku*, mas os mastros permanecem até a semana seguinte, para a próxima dança.

Quando estive no Turé de Colombô, este discursou justificando que iria encerrar a festa naquele dia, pois na semana seguinte haveria Festa de Santa Isabel, e não seria possível fazer mais uma noite de dança. Marcou um Turé para o ano seguinte, ressaltando que faria se fosse da vontade de Deus. Seguiu-se, então, a retirada dos mastros. O pajé cantou enquanto os homens que pretendiam ajudá-lo no ano seguinte deram algumas voltas pelo *laku* fazendo o passo básico da dança. Neste passo, dirigiram-se aos mastros e os fizeram balançar, um a um, até ficarem um pouco soltos. Depois começaram a arrancá-los do solo e carregaram as toras nas costas, dançando pelo *laku*, retirando por último o mastro central. As toras foram deixadas apoiadas no banco do pajé e, depois disso, quem ainda estava animado continou a dançar, a tocar turé, a bater o maracá.

Quando participei do Turé de Matê, tratava-se da segunda noite de dança. Contaram que a primeira, realizada uma semana antes, havia sido um "turé de roceiro", e que todo o pessoal da aldeia Espírito Santo "respondeu" ao pajé que fariam caxiri para esta segunda noite[17]. Assim, havia muita bebida naquela ocasião, e a dança do urubu não terminou com tudo. O pajé foi descansar e o laku ficou vazio durante o dia, com a exceção de alguns homens que tocavam turé, coavam e bebiam caxiri. Antes do sol se pôr, o pajé retornou ao *laku* e, após duas músicas, fizeram o encerramento da festa, arrancando os mastros. Depois disso, o pajé discursou, marcando um novo Turé para o ano seguinte, e os novos *tet dãse* que carregaram o mastro reuniram-se com o pajé para com-

binar a ajuda. Aos poucos, informalmente, um grupo recomeçou a dançar turé, num círculo formado por grupos de homens, mulheres, casais, crianças. Muitos foram embora, mas alguns continuaram a dança enquanto houve caxiri, que veio a terminar por volta das 10 horas da noite.

Depois disso o *piroro* continua armado. Para desmontá-lo, os pajés informam que é preciso cantar de novo, para tirar os "bichos" do local. A vida continua, e a aldeia tem cheiros de peixe (pitiú), mulheres menstruadas, aromas que desagradam aos *karuãna*. Se estes permancem na aldeia, dizem os pajés que podem causar ataques, dores-de-cabeça, fazer algum mal para as pessoas que passam pelos bancos. Assim, os pajés cantam alguns dias após a festa para retirar os *karuãna* do *piroro* e mandá-los de volta ao seus lugares. Elza chama esta canção de *xãte tucai*, que é feita na sua casa, dentro de sua tocaia, uma semana depois do Turé. Ela põe sua coroa, fuma tauari, bebe caxiri, e então defuma os bancos para os bichos irem embora. Depois desmontam o pirorô. Matê também canta em sua casa, dois dias depois da festa, bebe caxiri, reúne um grupo de ajudantes, mas não chama de *xãte tucai*. Diz que depois de retirados os bichos, podem fazer o que quiser com os bancos sem desrespeitar os *karuãna*, pois o banco "é só uma madeira".

Derrubado o *piroro*, desmonta-se o espaço possível de encontro entre os *karuãna* e as pessoas da aldeia. Dizem que fora do terreiro do *laku*, o encontro com os "bichos do Fundo" é perigoso e desagradável para as pessoas comuns. Este encontro só se dará agora através dos sonhos dos pajés, os únicos que têm força suficiente para lidar com os *karuãna*, e através das sessões de cura, também comandadas pelos xamãs. Como mostro adiante, são os sonhos dos pajés e as curas que fornecem o material necessário para as próximas festas: novos amigos *karuãna*, novas músicas, o aprendizado da montagem do *laku*, e a retribuição das famílias curadas através do caxiri.

2. O Universo sobrenatural dos Pajés

A seguir, apresento alguns aspectos do xamanismo Karipuna, procurando completar as informações fornecidas acima a respeito do Turé. Como foi dito, não se pode compreender a festa sem a sua contraparte: as sessões de cura, sobre as quais talvez se possa dizer, usando a expressão dos mutirões, que os *karuãna* dos pajés "pegam a mão" das famílias de doentes, oferecendo-lhes a capacidade curativa.

Porém, antes de descrever o universo sobrenatural dos pajés e as atividades xamanísticas, gostaria de ressaltar alguns pontos que devem auxiliar a compreensão dos mesmos. A atividade dos pajés é muito intensa entre os Karipuna e por eles considerada como saber próprio do grupo. Está presente nas versões Karipuna do mito da Co-

bra-Grande, na pessoa do pajé Constantino Fortes, cuja força permitiu que vencesse o embate com a Cobra, "furando-lhe os olhos", "dobrando-lhe", ou ainda "fazendo um acordo". As explicações e as práticas que compõem a atividade dos xamãs e dos "sopradores" são consideradas próprias das famílias Karipuna, que definem este conjunto de crenças e terapias como "o nosso sistema".

Isso vem de encontro às afirmações expressas pelos outros povos indígenas da região, segundo os quais os Karipuna teriam deles "imitado" os Turés e aprendido os saberes xamanísticos. Essas duas versões, para os propósitos dessa tese, não abarcam contradição alguma, já que trabalho com a noção de que a cultura Karipuna vem se construindo a partir de elementos de origens diversas, aos quais confere novos significados em outros contextos. Isso engloba tanto a utilização de saberes advindos de outros povos indígenas (a "imitação", como dizem), quanto a elaboração de um sistema próprio dos Karipuna e diverso dos demais. Mas, além disso, é preciso ressaltar outras influências além das origens locais. Considero que as famílias de origens diversas que se instalaram no Curipi também possuiam conhecimentos xamanísticos, sejam eles relacionados à pajelança amazônica (Maués 1985,1990, Brandão 1994, Figueiredo 1996) ou ainda ao xamanismo crioulo (Andrade 1984). É a associação desses conhecimentos xamânicos diversos que caracterizam o conjunto de práticas e explicações que os Karipuna chamam de "nosso sistema".

A compreensão deste "sistema" exige uma série de cuidados: antes de mais nada, e como é comum, os Karipuna têm uma relutância inicial em apresentar estas crenças aos visitantes, especialmente aqueles que, como eu, somos frequentemente confundidos com missionários ou professores. Sendo assim, foi preciso uma certa insistência associada a demonstrações de respeito e de confiança, para que este "sistema" pudesse ser apresentado e discutido comigo[18].

Outro ponto a destacar é que cada pajé possui seu próprio universo de seres sobrenaturais, havendo grande capacidade de improvisações e criações particulares. Por isso, o que apresento a respeito do "sistema Karipuna" foi elaborado a partir das várias explicações individuais, muitas vezes associadas às próprias experiências de vida dos pajés, e algumas vezes enriquecida com explicações e práticas que estes xamãs conheceram fora do Rio Curipi. É preciso levar em conta que o esforço dos pajés e "sopradores" em articular o que chamam de "nosso sistema" ou "sistema Karipuna", insere-se num conjunto de crenças e práticas terapêuticas que extrapolam o âmbito do grupo Karipuna e do Rio Curipi. Fazem referências a vários especialistas em terapias, como os *gadô* da Guiana Francesa, e os "experientes" das colônias inglesas[19], além de "pajés que mexem com livros, mesa branca, espiritismo". Todos estes terapeutas são procurados pelos Karipuna, embora lhes sejam atribuídos "sistemas" diferentes. O mesmo ocorre com pajés do Curipi que se estabeleceram nas cidades de Oiapoque e Caiena, a quem os Karipuna atribuem "sistemas" variados: "o sistema deste pajé é misturado com umbanda", ou "fulano já tem um sistema modificado, usa cera e espelho".

Finalmente, gostaria de colocar que este "sistema" configura um sincretismo muito próprio, no qual os vários elementos que o compõem praticamente não mantém vínculos ou relações entre si mas sim, em conjunto, encontram-se subordinados à figura de Deus. Assim, os *hohos*, os *djabs*, as cobras-grandes, os jacarés, as almas de mortos, os lobisomens e matinta-pereiras, os "índios-bravos" e os "bons doutores", cada qual possui seu local de morada, têm características e hábitos próprios, mas pouco se relacionam entre si, a não ser na categoria de "amigos" de um mesmo pajé. A única explicação globalizante e que abarca todos os seres-sobrenaturais relacionados aos pajés, assim como os santos, os homens e o mundo natural, é a categoria de criaturas de Deus. Os Karipuna afirmam que Deus é o criador de todas as coisas do mundo, e de onde provém toda a força do universo, inclusive aquela dos pajés, que é localizada à leste, onde nasce o sol.

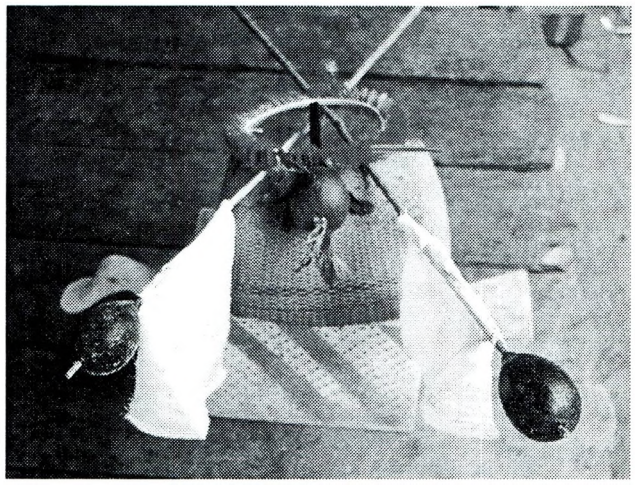
Portanto, o que apresento a seguir a respeito do "universo sobrenatural dos pajés", ou do que os Karipuna chamam de "nosso sistema" e que engloba igualmente os métodos terapêuticos dos "sopradores", constitui, no momento, um conjunto de elementos aparentemente sem conexão, mas que encontram sua articulação nas práticas e nas explicações dos pajés, e na comum subordinação a Deus. Além disso, considero tal "sistema" no interior de uma realidade dinâmica e criativa, e de uma abertura para contribuições individuais diversas que façam sentido dentro do próprio "sistema". Nesse sentido, utilizo principalmente a contribuição teórica de G.Obeyesekere (1981).

3. Seres de outros mundos

Os Karipuna consideram que paralelamente à realidade em que vivemos, ao "nosso mundo", ao qual se referem também como "este tempo", existem outros mundos que definem abreviadamente como "Fundo", ou de maneira mais específica como "fundo das águas", ou "fundo do mato" ou ainda "embaixo do sol". Nestes mundos diversos vivem uma série de seres sobrenaturais, denominados em termos gerais de "bichos" (*bet*), "almas" (*nam*), "mestres" (*met*), *karuãna*, "donos"(*ghãpapa*, literalmente "avô"), e de maneira mais específica de "cobra", "macaco", "jacaré", *banahe*, *laposinie*, entre outros[20]. O contato com estes seres é sempre considerado perigoso às pessoas comuns, podendo causar-lhes ataques, morte e mesmo engravidar as mulheres. Os pajés são os únicos que têm capacidade de transitar por entre estes mundos, assim como de evocar e controlar esses seres em nosso mundo.

Chamam de **"bichos"** os seres que povoam os mundos do "fundo das águas e do mato" e que são caracterizados por nomes de animais diversos, sendo os mais comuns: cobras-grandes, jacarés, macacos, espadartes, colhereiros, galegas. Afirmam que estes seres

"são gente como nós no mundo deles", onde fazem suas festas e bebem caxiri, e que "vestem sua capa de bichos quando vêm passear no nosso mundo", ou seja, a cobra veste sua pele de cobra, as aves vestem suas penas e os animais vestem suas capas de pelos.



Objetos do pajé organizados por Matê para fotografia: o banquinho de colhereira, o cesto pacará ("paghá"), o maracá, as bandeiras de "lahén", a coroa de penas ("kuhun").

Estes seres também podem ser chamados de ***"nam"***, categoria que inclui "tudo o que tem espírito", como certas árvores usadas para fins curativos ou para a própria iniciação xamânica (denominadas *arari*, *apucuriuá*, *tauén* e também o tauari). Nesses casos, o termo não se refere às almas de pessoas mortas. A respeito destas últimas, os Karipuna consideram que as almas dos mortos "ficam por aí" e podem causar doenças nos vivos, ou ainda acelerar a morte de pessoas enfermas. Dizem que os brancos não percebem, mas os índios escutam quando têm almas por perto, pois elas fazem um assobio fino, que também é produzido no mato pelas árvores que têm *nam*.

Chamam de **"mestres"** aos seres que, dentro das categorias mencionadas, auxiliam os pajés em seu aprendizado e em suas práticas, e neste sentido confundem-se com os *karuãna* dos pajés. A palavra "mestre" é igualmente usada em relação aos seres que habitam ou cuidam de determinados lugares: "mestre do igarapé", "mestre da gruta", para quem também usam os termos "mãe", "dono", *ghãpapa* (avô). Neste caso, ouvi menções à cobras, macacos, "bichos" em geral, e também aos *hohôs*, definidos como seres pequenos, com cabelos longos e emaranhados, que habitam áreas de pedras, grutas e igarapés, e andam sempre em par: "são dois irmãozinhos", que podem engravidar as mulheres fazendo-nas conceber filhos gêmeos. Os Karipuna consideram que os "mestres" cuidam dos lugares onde habitam deixando-os sempre limpos, e podem causar doenças naqueles que os poluem, através do cheiro forte de peixe (pitiú), e do sangue menstrual. Por outro lado, dizem também que tais seres são atraídos pelo sangue mens-

trual, através do qual penetram no corpo das mulheres e fazem que concebam "filhos de bichos" quando tiverem relações sexuais.

Por fim, a designação ***karuãna*** refere-se a todos os seres que têm relação com determinado pajé. Um *karuãna* está sempre ligado à figura de algum pajé, e também pode ser chamado por ele de "amigo" (*zami*) ou "camarada" (*kamahad*), sendo sempre considerado como uma individualidade, tendo inclusive uma história e personalidade próprias. Os *karuãna* de um pajé englobam "bichos", como cobras, jacarés, macacos e pássaros; "almas" como "arari", "tauari", mas também categorias diferentes de seres, habitantes de mundos diversos, como os "curupiras" (*djab dan bua*), "diabos" (*djab*), *banahes*, entre outros. A todas estas categorias de seres são atribuídas capacidades próprias, às vezes línguas específicas, e também podem ser chamados pelo termo mais genérico de "bichos do pajé". Todo pajé tem entre seus *karuãna* algum que chama de *laposinie*. *Laposinie* é considerado o "mestre maior", aquele que ensina ao pajé as capacidades e técnicas curativas, e sem o qual um pajé é apenas capaz de fazer feitiços. Dizem que estes seres vivem na "terra embaixo do sol" ou no "mundo de onde o sol nasce", e são descritos como "pessoas brancas e finas", também chamados de "bons doutores"[21]. A palavra *laposinie* (do francês *la poussinière*) refere-se também à constelação das Plêiades, Sete-Estrelas. A seu respeito, os Karipuna contam que todo ano passam um mês em outro mundo para trocar de pele, e levam junto peixes e pássaros, que passam a ser difíceis de encontrar[22].

Estas definições devem se tornar mais claras, através das descrições e exemplos que se seguem. Ressalto o aspecto criativo e dinâmico que caracteriza este universo e que implica em definições sempre abertas e reformuláveis. As atenções das famílias do Curipi estão voltadas para os seres com os quais travam relações quase cotidianas, e que são utilizados para explicar causas de doenças, loucuras, mortes, fenômenos naturais. Quando falam sobre estes seres não buscam explicações últimas sobre a origem do universo e a ordem do mundo. Como vimos, em última instância, consideram que todos estes seres e mundos sobrenaturais foram criados por Deus. Porém, a capacidade explicativa deste "universo dos pajés" não deixa de ser ampla e eficaz, como pretendo mostrar a seguir, a partir da descrição de certas práticas xamânicas e fazendo uso de alguns exemplos.

4. Os pajés "de nascença"

Todos os pajés entrevistados afirmaram que já nasceram pajés, fato que é tido como sinal de sua força e de sua sinceridade. São os tais "filhos de bichos" mencionados acima, que têm em seu nascimento algum fato considerado anormal. Como vimos,

é o caso dos gêmeos, que são considerados pajés em potencial, bem como os filhos que os precedem, chamados *xan hohô* (literalmente "o cachorro do hohô", traduzido por "seu companheiro", "o que vai à sua frente"). Todos os portadores de deficiências congênitas são também considerados xamãs potenciais.

O fato de existirem "pajés de nascença" entre os Karipuna aponta para a noção de que os "bichos" estão sempre em contato com as mulheres, de quem "se engraçam" e sentem-se enamorados (como na história de Caterine, quem foi "raptada" para o Fundo). As mulheres têm, assim, sua dose de capacidade xamanística, realizando encontros oníricos com seus "amantes" do Fundo, que em alguns casos chegam a ser frequentes. Muitas mulheres contam de sonhos que têm durante a gravidez, quando o "bicho" que é considerado o pai da criança vem visitá-la. Às vezes estes sonhos são descritos de forma agradável e romântica, outras vezes como "pesados", quando sentem a presença do bicho como uma grande pressão que vem esmagá-las. Algumas mulheres procuram desenvolver suas capacidades xamanísticas despertadas nesses momentos, enquanto outras preferem evitar esses encontros oníricos.

Esta relação dos "bichos do Fundo" com as mulheres Karipuna estabelece uma relação de afinidade entre ambos, e um laço de descendência entre os "bichos" e os "pajés de nascença". Além de possuir pais e irmãos, afirmam os pajés que também acabam casando e tendo filhos no Fundo. Estes xamãs consideram, assim, que em determinado momento de suas vidas seus "parentes do Fundo" vêm chamá-los para conhecer sua "outra família", como no depoimento da pajé Elza Fortes, explicando sobre uma de suas músicas:

> "Eu nasci da barriga da mamãe com duas minhocas. Quando a mamãe jogou a minha irmã, ela cantou na água. Eu tava na barriga dela e caiu eu primeiro. Aí, mana, quando eles viu, lá vem a minhoca e caiu, caiu de novo outra minhoca. Aí o papai disse: 'meu Deus do céu, meu Divino Espírito, eu vou jogar essa minhoca, olha o bicho que nasceu da barriga da minha mulher!'. Aí o papai pegou e jogou lá no rio. Aí eles cantaram:
>
> 'Adeus, ó mamãe, adeus ó papai, bem longe de ti eu vou morar, na cidade de Matohité. Adeus, ó mamãe, eu já vou me embora, bem longe de ti, eu vou morar, na cidade de Matohité'.
>
> Então eles disseram: 'coitada, escuta como estão cantando'... Então, quando eu cresci, eu fiquei grande, me chamaram: 'então minha irmã, a mamãe nos abandonou, mas tu vai cantar, tu vai ser uma curandeira. Elas me ensinaram, para eu cantar e mandar buscar elas. Aí quando eu canto eu mando buscar elas".

Os pajés dizem que certo dia "veio um pensamento" ou "deu uma idéia" de começar a cantar e trabalhar como pajé. Porém, mesmo com os laços de parentesco, os contatos iniciais de um xamã com seus *karuãna* são sempre narrados como aterrorizantes e violentos, causando-lhes fraqueza física e confusão mental, e por isso têm que passar por um período de aprendizagem até conseguirem controlar os "bichos".

5. O aprendizado dos pajés

As famílias do Curipi consideram que todo pajé deve passar por um período difícil e doloroso até que fique "forte" e tenha pleno domínio de suas capacidades para controlar os "bichos do Fundo". No caso dos "pajés de nascença", dizem que este aprendizado é dirigido por um "mestre do Fundo", geralmente um *karuãna* de um pajé falecido, quem, por sua vez, também estava procurando seu "mestre" neste nosso mundo. A partir de um contato onírico, o "mestre" *karuãna* se propõe a ensinar o pajé iniciante a lidar com certos sintomas que vem apresentando: ataques, desmaios, fraquezas, confusão mental, iniciando-o na arte de curar. Este é o "mestre *laposinie*". Os pajés entrevistados sempre contaram de um encontro com "gente de *laposinie*" em determinado momento de suas vidas, o que marca o início de seu reconhecimento enquanto xamã. Janjan, por exemplo, contou que certo dia apareceu-lhe um "senhor de *laposinie*" que era "gente do avô" (o pajé Gomes Fortes - citado nas genealogias do capítulo 3). Mas prossigo com a história da pajé Elza, a respeito deste encontro, que inclusive descreve sua primeira cura ligada aos familiares de *laposinie*:

> "Então, ele tava percurando um dono nesse tempo prá... prá se ajuntar prá ele poder ter força, prá ele cantar. Aí ele tem uma casa, lá atrás do sol, ele tem uma casa linda, bonita, tá sentado, cantando, só ela. [canta a música do *Laposinie*[23]] ... eu tava passando, nessa hora que ela tava cantando, aí eu disse prá ela: "ioo!" - era uma doutora - eu disse: "io, doutora", ela disse: "io!, tu tá passeando?" - eu disse: "eu tô passeando". Ela disse prá mim: "a senhora não sabe que eu queria passear com a senhora, podia virar com a senhora". Eu disse: "pode", ela disse: "a senhora pode virar comigo", eu disse: "posso" e encostei perto dela. Ela disse: "eu tô com uma sede", aí eu disse: "tu quer um kuaiaminã?" - kuaiaminã é cigarro - aí ela disse: "eu tô muita fraca". Aí eu peguei o kuaiaminã e dei prá ela. Aí nós corremos, nós passeamos. No lugar dela, é tão bonito, é só de algodão, no lugar que a gente passeia. Aí eu disse: "então vamos comigo?", ela disse: "eu vou, sim", aí eu disse: "então vam'bora". Aí mesmo nós corremos, quando eu cheguei aqui debaixo da minha casa, da minha casa mesmo, eu disse: "eu vou te amarrar, prá ti ficar comigo", ela disse: "tá". Também, eu amarrei ela, ela ficou comigo, ela começou a me contar, ela disse ela tava fazendo seis anos, perdido a dona dela, ela não tinha por onde virar, aí ela disse: "eu vou ficar com a senhora", eu disse: "pois não, a senhora vai ficar comigo?", ela disse: "eu vou, eu vou passar remédio prá senhora, eu vou lhe ajudar a senhora em seu trabalho, eu vou ficar até a senhora falecer do mundo, aí eu vou percurar outro dono". Ela falou prá mim, história dela. Eu disse: "então, tá". Aí ela passou remédio, ela disse: "olha, quando prá mim tirar doença, passa arari e apucuriuá. Senhora molha um pouco de cachaça, senhora mete emplastro em cima da doença, e a senhora vai me chamar que eu venho curar"; eu disse: "então, tá". Aí ela foi embora, foi embora, tá cantando, ela vai, quando ela chega na casa dela, ela tinha um vovó, um vovó veeelha, a vovó, era mãe dela. Tá sentada, a vovó. Ela disse: "ô, vovó!", aí a velha disse: "onde que tu tava, minha filha?", ela disse: "ah, vovó, eu tava passeando, eu achei uma dona, que eu vou fazer curativo numa doença que ela tem, que eu agora eu achei uma dona e uma mãe prá mim. (...) também a velha caiu, assim, aí ela disse: "vovó, primeiro eu vou cu-

rar a senhora". Pegou remédio, passou na velha, passou tudinho, aí eu cheguei. Ela disse: "olha, minha dona, a vovó tá doente". Aí nós, primeiro curar que eu curei gente, é a vovó do solei (*laposinie*), eu curei. (...) Eles me levaram até no sol, solei, onde que ele mora. (...) Aí eu cheguei, assim, e eu comecei a defumar ela, tudo. Aí a vovó, eu passei um remédio, bem, passei, disse: "senhora vai curar muita gente até o fim da sua vida, senhora vai ser uma curadeira (...) igual eu". Eu disse: "tá, obrigada". Quando eu acordei nesse mundo, mana, eu tô fraco, fraco, fraco, fraco, fraco".

Além dos pajés "de nascença", os Karipuna consideram a possibilidade de aprender a ser pajé a partir dos ensinamentos de outro xamã, como costuma ocorrer entre pai e filho. Nestes casos, afirmam que um pajé concede alguns *karuãna* ao aprendiz, ou o novato recebe os *karuãna* de outro pajé falecido. No capítulo 3 foi mencionado o caso do pajé Sebastião, quem "herdou" o maracá e, com ele, os *karuãna* de Constantino, onde o aprendizado foi muito doloroso e "quase matou" o iniciando, como afirmam que sempre ocorre. Há também casos de "bichos que se engraçam" de certas pessoas, e começam a procurá-las para tornarem-se pajés. Nestes casos a pessoa adoece e apresenta-se mentalmente perturbada, além de ter manifestações consideradas típicas do xamanismo, como bater o pé ou cantar. Nestes casos, o lento processo de aprendizado é reconhecido como a única possibilidade de cura do enfermo, a partir do controle de suas forças xamânicas.

O aprendizado propriamente dito inclui banhos de ervas, especialmente da planta "tauari" [24]. Como foi citado acima, os Karipuna consideram que a árvore de tauari tem *nam*, e que por isso não pode ser manipulada por qualquer pessoa. O pajé iniciante não pode se alimentar de peixe e deve evitar contatos e principalmente relações sexuais com mulheres menstruadas (as pajés mulheres não têm contato com os "bichos" nesta época de seu ciclo). Mas além da manipulação de ervas e de tabus alimentares ou sexuais, principalmente para a evitação dos odores a eles relacionados, o controle efetivo dos "bichos" se dá através de canções com cadências marcadas por batidas dos pés e do maracá. Os Karipuna dizem que as cantigas dos pajés são adquiridas em sonhos, ensinadas por seus *karuãna*. Parece ser esta propedêutica musical e onírica a parte mais importante do aprendizado.

Os pajés explicam que cada música está ligada a determinado *karuãna* e é, por isso, utilizada para chamá-lo, controlando o contato com estes seres. Dizem os pajés que "classificam" os *karuãna*, escolhendo aqueles que querem chamar em determinado momento. A partir de uma possibilidade comum de entrar em contato com os seres do "Fundo", cada pajé organiza seu círculo de "amigos" de maneira particular. Como vimos, respeitando uma base explicativa comum, o universo dos pajés é bastante aberto para criações individuais. Dentre as categorias de seres sobrenaturais acima mencionadas, cada pajé identifica seus *karuãna* a partir de nomes próprios como *Euda* (a irmã minhoca da pajé Elza), ou *Ghoghen* (um *djab* sem nádegas e com grandes testículos descrito pela mesma Elza). As pessoas que frequentemente consultam um mesmo pajé já reconhecem seus *karuãna*, assim como os traços de sua personalidade, como "ser mu-

lherengo", "falar com voz fina", "não gostar de barulho", para usar alguns exemplos.

Quando alguém cria um repertório de músicas próprias já é considerado um pajé, o que quer dizer que já tem controle sobre os seres de outros mundos. Conforme vão adquirindo este repertório, os iniciandos também encomendam certos artefatos que são emblemáticos da atividade xamanística: um banquinho de madeira ornitomorfo, onde os pajés sentam para cantar, um maracá feito de cabacinha enfeitada de penas, e um pacará ou *paghá*, cesto com tampa feito de talos de arumã, onde o pajé guarda seus pertences de uso ritual. As músicas constituem, assim, o sinal mais claro da atividade xamanística. São sempre acompanhadas de batidas dos pés e do maracá, e entoadas sobre o banquinho, em espaços delimitados. Uma inicianda, por exemplo, contou-me sobre um momento de seu aprendizado, quando recebeu um banho de cravo de outro pajé. Depois disso, colocou sua coroa na cabeça, pegou seu maracá, desenhou com giz uma roda no chão e ficou dentro, cantando e batendo os pés[25]. Além das músicas, os pajés utilizam bebidas e cigarros de tauari, ambos considerados atrativos para os "bichos".

Os pajés dizem que assim como chamam seus *karuãna* através das músicas, são também chamados por eles durante o sono para passearem nos outros mundos e encontrarem a família e os amigos que têm por lá. Afirmam que quando deitam parecem que dormem, mas na verdade "viram o olho" e estão acordados para a outra realidade do "Fundo". Sobre as viagens oníricas, fazem menção a "cavalos" (*xuval*) que vem buscá-los e com os quais passeiam, e a "escadas" (*lexel*) que permitem que desçam e subam aos mundos[26]. Estes sonhos são muito importantes, pois é através deles que os pajés aprenderão novas músicas e participarão de Turés em outros mundos (de onde irão extrair os elementos para organizar seus próprios Turés). Deixar de sonhar, de fato, significa perder a capacidade xamânica, pois, como vimos, é através dos sonhos que os pajés afirmam encontrar uma "pessoa de *laposinie*", quem lhes garante a técnica curativa. Neste sentido, o aprendizado dos pajés através dos sonhos nunca chega a cessar, pois o processo de conhecimento de novos *karuãna* e, assim, de novas músicas, é contínuo na vida dos xamãs.

O aprendizado dos pajés, portanto, envolve sempre um "embate" ou um "acordo" com os seres sobrenaturais que passam a ser seus *karuãna*. Trata-se de uma luta de forças que termina com a cooperação entre as forças, como na versão Karipuna do mito da Cobra-Grande. Dizer que o pajé Constantino "dobrou" a Cobra, que agora se encontra "amarrada", equivale às narrações que os atuais pajés fornecem sobre o processo de aquisição de seus *karuãna*: Elza, por exemplo, "amarrou" uma pessoa de *laposinie*, que passou ajudá-la.

Assim como o processo de aprendizado envolve banhos de ervas, os Karipuna também identificam plantas que "estragam" os pajés, impedindo-lhes que mantenham contato com os "amigos do Fundo". Apontam o "pião roxo" como tendo esta capacidade, sendo outra erva com *nam*, embora considerada "mais fraca". Essa planta é o principal ingrediente dos banhos contra feitiços e é utilizada também para aquelas pessoas que manifestam certas capacidades xamânicas, mas não querem desenvolvê-las.

6. As cantarolas: diagnóstico e tratamento das doenças

Os Karipuna chamam de "cantarola" ou *xitotó* a sessão xamanística realizada para evocar os *karuãna*, que auxiliam o pajé a descobrir a causa de uma enfermidade ou a extrair o feitiço do corpo do doente. Para a sua realização, o doente e o pajé devem seguir as evitações de peixes e de sangue menstrual. Os familiares do doente oferecem bebida e tabaco enrolado em entrecasca de tauari aos *karuãna*, e providenciam café, leite e bolachas para os participantes[27]. As sessões são realizadas à noite na casa do doente ou do próprio pajé, quem às vezes mora afastado para evitar o barulho das aldeias. Participam das cantarolas os familiares mais próximos do enfermo, aqueles que acompanham sua angústia: pais, tios, irmãos, primos, filhos, sobrinhos, e que, geralmente, consideram algum laço de parentesco com o pajé.

O xamã trabalha ao lado de um ajudante denominado *parika*, quem lhe informa sobre as coisas que estão acontecendo "em nosso mundo". É alguém muito próximo do pajé, geralmente o esposo, o filho ou genro, e deve conhecer bem suas músicas e seus *karuãna*, para auxiliá-lo durante as sessões: avisa quando alguém quer deixar a sala, prepara os cigarros e os atravessa por debaixo da "tocaia", ajuda a entoar as canções.

Uma vez na sala onde será realizada a cantarola e sentado em seu banquinho, o pajé se prepara para a sessão paramentando-se da maneira que escolher, geralmente com colares e coroas de penas. Janjan, por exemplo, ainda veste uma capa vermelha que tem escrito em letras bordadas abaixo de um monograma: "Ponto de Ogum", e Amândio costumava aspergir cachaça pelo corpo e utilizar espelhos e velas. Também faz parte da preparação dos pajés, logo antes de começar a cantar, benzerem-se com o sinal-da-cruz, anunciando de forma inequívoca que trabalham com a graça de Deus e afastando-se, assim, das acusações de feitiçaria[28].

Para iniciar a cantarola a sala deve estar totalmente escura, sendo o lume do cigarro a única fonte de luz, e o pajé permanece fechado no espaço do mosquiteiro, que define sua "tocaia". Os cigarros de tauari e o caxiri ou a cachaça são consumidos durante toda a sessão, no intervalo das músicas. Como me explicaram: "*O que vale o pajé é o cigarro. Nós somos inocentes, fumamos e não vemos nada. O cigarro é o combustível dele, sem cigarro ele não faz nada*". As músicas começam sempre pela percussão dos pés e do maracá, e a melodia é inicialmente entoada pelo pajé em *boca chiusa*, produzindo uma sonoridade anasalada. As letras são geralmente em português e *patois*, mas também há músicas com palavras diferentes, que os Karipuna chamam de "gírias dos *karuãna*". Dentre estas gírias, mencionam inclusive antigas línguas indígenas, como *banahe*, *itutan*, "língua do Uaçá" e "língua Karipuna"[29].

Como vimos, cada música corresponde à evocação de determinado *karuãna*, trazendo na melodia traços de sua história e de suas capacidades. No final de cada canção, o pajé faz uma saudação aos presentes com vozes características dos *karuãna*, geralmente em *patois*: "*bonsué, zami*", e pergunta ao *parika* se lhe trouxeram bebida e cigarro de

tauari, que lhe são servidos, assim como aos demais presentes. Apesar das músicas e *karuãna* serem únicos e ligados à figura de determinado pajé, existe uma certa uniformidade nas sequências de seres que são evocados pelos xamãs, como também vimos ocorrer nos Turés. Para exemplificar, uso as canções do pajé Janjan, apresentando as características de seus *karuãna*.

As primeiras canções sempre evocam o pássaro do banquinho e os objetos que atraem os outros *karuãna*: o maracá e o cigarro de tauari denominado *kuaiaminã*. Estas primeiras músicas apontam para um esforço do pajé em chamar, em "ajuntar" seus *karuãna* que se encontram espalhados em vários mundos. No caso de Janjan, referem-se à colhereira, a ave do banquinho, ao "mestre Flechador" (descrito como um *karuãna* que é bom na flecha e fica de prontidão para atacar quem quer que venha atrapalhar a cantarola), aos "tripulantes" ou às "tropas", como chama ao conjunto de seus *karuãna* que vêm chegando com o som do maracá.

Em seguida, as canções mencionam seres que ajudam o pajé, protejendo-o dos *karuãna* de inimigos, "rodiando" ou "cercando o terreno", como dizem. Entre outros, os pajés sempre evocam os *banahe*, que dizem ficar sobre a casa atentos para a entrada de pessoas estranhas. É por causa desses seres que todos devem avisar o pajé antes de entrar ou sair da cantarola, evitando ser "flechado" por um *banahe*. Além destes, os pajés também evocam seres que ajudam a preparar a "defumação". Nesse caso, são comuns canções que evocam "parentes do Fundo", xamãs amigos que dizem ter conhecido através de sonhos, ou mesmo "mestres" de pajés falecidos. Os pajés contam que eles mesmos também são chamados para ajudar cantarolas de outros pajés, através dos sonhos. Nas cantarolas de Janjan as canções referem-se ao "mestre tramalheiro", quem joga seu tramalho em torno da colhereira para "cercar" o terreno e não deixar entrar inimigos, ao "mestre arari", uma das plantas com "alma" usadas para remédios, ao "mestre Solijão", um pajé amigo da ilha de Marajó que Janjan conheceu através dos sonhos, à "borboleta" que ajuda a explicar as coisas, funcionando como um intérprete, ao "mestre Navalha Branca" que era *karuãna* do finado pajé Gomes Fortes, e aos próprios "banahes".

Depois destas, seguem as músicas relacionadas à "defumação", quando o pajé evoca seres que lhe auxiliam para a chegada dos "bons doutores". Trata-se do momento mais importante da cantarola. A música da defumação geralmente é feita em falsete, em linguagem própria, que dizem tratar da "gíria de *laposinie*". Enquanto o *parika* continua a cantar, o pajé sai do mosquiteiro e joga fumaça no corpo do doente, especialmente nas partes enfermas. No caso de Janjan, as músicas evocam o "mestre da corda verde", quem prende os raios de sol com a sua corda, para que as pessoas possam olhar para a luz sem machucar a vista, e o "Navio Preto", que traz os "bons doutores" da pedra de Paulo Afonso. Janjan fala que o seu "mestre defumador" é um "velhusco que mora sozinho no Cajari", e que o "mestre *laposinie*", propriamente, só é chamado quando é preciso extrair objetos do corpo do doente.

Após a defumação o pajé conversa com os familiares, mas afirma que quem o faz são os "bons doutores", explicando a causa da doença. Para finalizar a cantarola, o pajé volta a cantar para se despedir dos *karuãna*, evocando seres que o ajudam a levá-los embora. No caso de Janjan, o pajé ainda canta a música de seu "pai do Fundo" e a sua própria cantiga, antes de evocar o "mestre arco-íris", quem recolhe os *karuãna*, e o "cavalo do vento", que vai levar cada *karuãna* para seu lugar. Após a última canção, todos os participantes agradecem aos *karuãna* do pajé, com a frase: "*mê li ãko*!"[30]. No final da cantarola os pajés devem mostrar-se sóbrios, para evidenciar aos participantes que não sorveram a bebida, consumida apenas pelos seus *karuãna*. As cantarolas terminam em conversas informais, principalmente a respeito do feitiço e do tratamento que deverá se seguir.

Apresentei os *karuãna* evocados por Janjan porque exemplificam imagens que fazem parte do universo dos pajés Karipuna. Uma análise dessas imagens demandaria considerações a respeito da própria trajetória de vida do pajé ou outras formas de se aproximar de uma linguagem simbólica muito específica. Seria preciso considerar os símbolos "pessoais" de Janjan, e a forma como se tomam inteligíveis enquanto símbolos "públicos" (Obeyesekere 1981). Mesmo sem ter condições de aprofundar uma análise sobre o tema, considero que as informações apresentadas são material suficiente para questionar a idéia de que o xamanismo Karipuna é uma versão simplificada do xamanismo dos outros povos do Uaçá.

A respeito do diagnóstico das doenças, os pajés Karipuna costumam distinguir entre feitiços e "doenças de Deus" (também chamadas "de farmácia"). Há casos, em que o diagnóstico do pajé aponta para uma destas últimas enfermidades, aconselhando a família a procurar tratamento médico nas cidades vizinhas. Nos casos que são considerados feitiços, os pajés Karipuna nunca dizem o nome do feiticeiro, embora afirmem que possam "enxergá-lo" durante a cantarola. Isso diz respeito a um código de ética estabelecido pelo Capitão Teodoro Fortes[31]. Nem sempre os pajés se comprometem a curar um feitiço, avaliando se têm ou não força para tanto. Em alguns casos, logo ao final da cantarola receitam um tratamento com banhos e cataplasmas de ervas, mas há casos em que aconselham a família a procurar um pajé mais forte.

Os tratamentos indicados pelos pajés variam conforme avaliam a intensidade do feitiço, ou "enxergam a mãe da doença", em suas palavras. Os casos tratados pelos pajés são considerados feitiços sérios, feitos com técnica por xamãs poderosos. Dizem que "o pajé pode nos flechar", como faz com os animais, mas através de uma flecha invisível, introduzindo a doença em nosso corpo. Nestes casos, o tratamento inclui ervas que só podem ser manipuladas pelos pajés: "arari", "tauén" e "apucuriuá", cujos espíritos (*nam*) são considerados igualmente fortes[32]. Para retirar a casca dessas plantas, o pajé designa algum parente do doente, entregando-lhe um cigarro de tauari que deve ser fumigado na árvore antes da retirada do remédio. Consideram que se isso não for feito, o espírito da planta pode matar o enviado, perseguindo-lhe para retomar a sua casca.

Os banhos e cataplasmas são aplicados pelo próprio xamã e envolvem evitações rígidas, uma vez que os remédios são também considerados "pajés". Assim, o ambiente deve ser totalmente silencioso e isento dos cheiros de peixe e de sangue menstrual. Consideram que os cataplasmas embriagam a doença, tornando-a fácil de ser retirada do corpo enfermo. Para tanto é realizada uma nova "cantarola", na qual o pajé extrai a "mãe da doença" através da pele do doente por meio de sucção. Dizem que o feitiço é, então, cuspido em recipiente com algodão, e visível em forma de pequenos objetos pontiagudos e insetos. Os pajés afirmam que a sucção é realizada por *laposinie*, que chega no momento da "defumação".

Além desses casos, há também feitiços considerados mais leves, muitas vezes feito sem intenção consciente, ou realizado por um "inocente". Nesses casos, o tratamento com chás, banhos e cataplasmas de ervas medicinais pode ser realizado por um curandeiro que saiba "soprar" nas ervas antes de aplicá-las no doente. Não envolvendo o trabalho do pajé, as evitações alimentares resumem-se à proibição de comer carnes reimosas. Além de complementar o tratamento dos pajés, a atividade desses curandeiros também abarca uma série de doenças que não têm relação com os feitiços e que não dependem, por isso, do diagnóstico dos pajés.

7. O tratamento dos "sopradores"

Essas terapias são chamadas "sopros" ou, em *patois*: *sufle* e *pota*[33]. Isso chama a atenção para a importância que os Karipuna dão ao sopro, ao hálito e mesmo ao vento. Consideram que muitos feitiços e doenças são transmitidos através do sopro e de ventos, e os pajés contam que podem sentir o hálito das cobras que habitam certas cavernas da região.

Quando os pajés designam um soprador para terminar um tratamento, é porque diagnosticaram que o feitiço foi feito por "sopros", tais como: "sopraram atrás de fogo", provocando ardor de pele ou febre, ou "foi sopro atrás de miriti", o que faz a pele descascar como o côco de miriti. Os "sopros" ou "ventos" realizados atrás de objetos ou animais transmitem características desses entes que afligem o receptor. O feitiço também pode ser provocado sem intenção, quando alguém sopra ocasionalmente e o vento atinge um alimento ou uma pessoa. Propositadamente ou não, a terapia para estes feitiços consiste em "soprar na frente" (*ka sufle djivã*) da doença, levando-a embora.

O tratamento por *potas*, embora às vezes complemente um processo de cura começado por um pajé, é bem diferente deste[34]. O que falta ao "soprador", em relação ao pajé, é a capacidade de "enxergar além do nosso mundo", que permite aos segundos

diagnosticar a causa das doenças. Esta capacidade possibilita o contato com os *karuãna*, o que não ocorre com os "sopradores". O conhecimento destes provém do aprendizado com pessoas mais velhas e não requer capacidades especiais, a não ser a de "ter boa cabeça", ou seja, condições de memorizar as entoações que chamam de *potas*.

Diferente dos pajés, cuja força provém da capacidade de controlar poderes sobrehumanos, a fama dos sopradores depende da experiência e da prática. Os mais renomados são justamente os sopradores mais idosos, aqueles que conseguiram memorizar um grande número de *potas* e que por isso sabem reconhecer no aspecto do doente qual é o "sopro" necessário para sua cura. Ou seja, o diagnóstico das doenças tratadas por "sufles" muitas vezes não requer a intervenção de um pajé, podendo ser feito pelos próprios sopradores. Na maioria das vezes, cada soprador torna-se "especialista" num número restrito de potás, mas é capaz de identificar a causa de muitas outras doenças, recomendando outros sopradores que saibam resolvê-las. A facilidade do diagnóstico aqui, diz respeito à noção de que o doente apresenta características semelhantes àquilo que a provoca.

Os *potas* são canções entoadas em voz muito baixa, próximas à cabeça ou ao corpo do doente, acompanhadas de sopros e pequenas cuspidelas. O som é baixo de forma a parecer mesmo um "sopro" e dizem que é ele que manda a doença embora. Também atribuem línguas diversas a essas canções[35]. O tratamento é realizado durante o dia na própria casa do doente, e não necessita de ajudantes nem é acompanhado por uma platéia, como nas cantarolas dos pajés. Os sopradores também aplicam certos remédios em seus pacientes, feitos com cascas de árvores, folhas, raízes e sementes. O urucum é muito usado para estes remédios. Todas as substâncias preparadas também são assopradas antes de serem aplicadas no doente. Os tratamentos podem levar vários dias, semanas e até meses, época em que o paciente recebe a visita regular do soprador.

Os tipos mais comuns e simples de doenças tratadas pelos sopradores têm as causas atribuídas a certos **fenômenos naturais**[36]. Os Karipuna definem vários tipos de ventos e arco-íris que são capazes de provocar doenças nas pessoas, mesmo adultas. Afirmam que isto ocorre em suas atividades cotidianas no momento em que bebem água e recebem algum tipo de vento, o que lhes provoca dor de barriga. O arco-íris, uma garoa fina, a maneira do vento bater na água, caracterizam tipos diferentes de mal-estar e requerem "potás" específicos. Assim, os ventos são classificados em *gho ueio panã*, que corre na água como peixe; *vã mitã* ou *arikani*, considerado um vento comum; *txi vã* ou *txi arikani*, um vento pequeno; e *gho vã* ou *gho arikani*, ventos grandes. Quanto ao arco-íris, diferenciam o comum *lakãsiel*, que é visível inteiro no céu, do *txiko lakãsiel*, que apresenta apenas uma pequena parte do espectro.

Há também certas doenças atribuídas à seres-sobrenaturais, descritos como "**bichos invisíveis**", porém diferenciados dos "bichos do Fundo". É o caso do *txir-txir*, descrito como um pássaro branco cujo nome é honomatopéia de seu canto, e que passa à noite sobre as casas, contaminando potes de água e de comida destampados, podendo causar dores de barriga. Também mencionam o *tataikenê*, como sendo um pássaro que

voa à noite com o peito para cima e o pescoço torto, e que ao olhar para as pessoas, faz com que fiquem com o pescoço e a boca torta. *Goj totxi* (pescoço de jaboti) é outra doença causada por um bicho invisível que não foi especificado e faz o doente ficar com o pescoço duro. Apesar de corriqueiras, os Karipuna consideram que estas doenças podem levar a pessoa à morte se não tratadas com os *potas* adequados.

Existe também uma série de *potas* que dizem respeito à saúde das **crianças pequenas e dos recém-nascidos**. Os Karipuna dizem que quando um homem vai caçar e não mata o animal no primeiro tiro, fazendo-o sofrer por isso, esse sofrimento, chamado *sin*, poderá recair sobre um filho pequeno do caçador. Ou ainda, explicam que quando o animal foge para a floresta e acaba morrendo, ficando com a barriga inchada, isto é a *sin* que cairá sobre a criança. Por isso os homens evitam olhar para os animais moribundos, e no caso das caças que são levadas vivas para as aldeias, como jacarés e tracajás, evitam matá-las na frente de crianças[37].

Contaram-me inúmeros casos de crianças acometidas pela *sin* de algum animal, explicando que os sintomas da doença correspondem às características do bicho. Como os recém-nascidos são considerados muito mais suscetíveis a este tipo de doença, os pais costumam fazer uma quarentena por ocasião do nascimento de um filho. Além dos cuidados com a *sin* de animais, os Karipuna também mencionaram que os pais devem evitar olhar para espelhos, cuja sombra poderá atormentar a criança; ou ainda que não devem carregar peso. Nesse caso, a "pesadeira", definida como a força que as coisas fazem para baixo, é que pode recair sobre um recém-nascido. A respeito das crianças pequenas, há também *potas* para protejê-las e para fazer com que cresçam saudáveis e espertas.

Os sopradores se ocupam ainda de enfermidades que têm a causa atribuída às **almas dos mortos**. Neste caso, afirmam os Karipuna que a alma de qualquer pessoa que morre pode vir a adoentar os vivos, especialmente aqueles que se impressionaram com o morto e não conseguem esquecê-lo. Ou então, consideram que almas de parentes falecidos podem enfeitiçar a família porque não conseguem se comunicar com ela. Algumas explicações vão mais a fundo, dizendo que, por haverem sido vítimas de feitiços, estas almas não conseguem ir para o céu sem a ajuda de outras, e por isso provocam a morte de outrém, fazendo que essa nova alma lhe "abra caminho" ao se dirigir para o céu.

A respeito do destino das almas dos mortos, os Karipuna afirmam igualmente que "vão para o cemitério", "vão para o céu" ou "ficam vagando por aí"[38]. Este último caso trata das "visagens", que são consideradas comuns em certos lugares, como aldeias onde já morreu muita gente, ou ainda nas casas de falecidos recentes. Isto faz com que as famílias deixem suas casas temporaria ou definitivamente após a morte de um familiar. Os Karipuna consideram que as almas "encostam" nas pessoas, especialmente naquelas que já se encontram doentes, de forma a matá-las com mais facilidade. Os potás feitos para curar este tipo de doença devem mencionar o nome da alma para ter resultado. Os sopradores dizem que identificam as almas porque os sintomas do doente se asseme-

lham ao estado em que a pessoa faleceu. O céu parece ser o destino último das almas, que então param de incomodar os vivos. Há também "sopros" para "cercar um doente", impedindo que almas se aproximem, aproveitando de seu estado debilitado.

Sobre as almas de mortos, pude encontrar uma das explicações mais sensíveis e elaboradas junto à pajé Elza, a respeito do falecimento de seu marido em circunstâncias dramáticas. A história de Elza que apresento a seguir revela justamente a força explicativa deste universo sobrenatural que procurei descrever acima. Com ela pretendo exemplificar a maneira como o universo sobrenatural dos *karuãna* é articulado a partir de problemas e angústias vivenciadas.

8. A história de Elza:

Em maio de 1991 houve um acidente no Rio Oiapoque envolvendo uma família Karipuna: a pajé Elza, o marido e dois filhos que retornavam de Saint Georges, onde foram comprar mantimentos para a Festa de Santo Antônio. O acidente ocorreu numa das partes mais largas do Baixo Oiapoque, chamada de Morna, onde uma voadeira foi de encontro ao barco dos índios, jogando-os no rio e seguindo em frente. Elza, que estava grávida e quase completando os dias para o parto, conseguiu ainda se salvar e socorrer os dois filhos, mas o marido desapareceu nas águas, tendo sido atropelado pelo motor. Seu corpo foi encontrado no dia seguinte, levado para a aldeia Manga, onde foi velado e enterrado no cemitério Karipuna. Uma semana depois Elza já havia dado à luz e encomendou uma Ladainha ao senhor Tangahá, como costumam fazer no sétimo dia de um falecimento.

Nessa época, eu me encontrava no Curipi e pude fazer uma visita à Elza, que se apresentava muito ansiosa com um sonho que acabara de ter. Contou-me que o marido lhe apareceu no sonho para dizer que fora vítima de um feitiço, e que precisava ser vingado. Nesse dia, Elza lembrava de todos os seus parentes queridos que faleceram: o pai, a mãe e agora também o marido, ressaltando que foram todos enfeitiçados por pajés inimigos que queriam atingí-la.

Dois meses depois eu estava de volta ao Curipi, juntamente com Lux Vidal, e fizemos nova visita à Elza. Nesse meio tempo, ela havia deixado sua casa e passado um tempo junto a parentes na aldeia Estrela. De volta ao Manga, passado o tempo das "visagens" e tendo recebido a ajuda de pajés e de ladainhas, Elza estava mais conformada com a sua situação. Contou-nos, então, uma longa história sobre seu sonho, triste e emocionante, mas que neste meio-tempo foi se elaborando de modo a ajudá-la a enfrentar a falta do marido.

Elza lembrou que na época do acidente estava grávida e não podia entrar em contato com os *karuãna*. Ficava, assim, sem poder se defender dos "inimigos" e por isso fez saquinhos de pano com ervas para usar no pescoço, que chamou de "protegidos". Porém, o marido não quis usar o "protegido" dele, e por isso ficou vulnerável aos feitiços. Elza também recordou que na hora de subirem no barco o marido parecia que estava se preparando para morrer: tirou o dinheiro do bolso, deu para a filha comprar uma roupinha, tirou o cigarro do outro bolso e deu para o filho guardar, foi sentar na popa do barco, e não ficou do lado de Elza.

A pajé contou que voltou a "sonhar" só depois que deu à luz, reencontrando o marido durante o sono. Disse que ele veio perguntar sobre o recém-nascido, querendo saber se estava bem. Ele mostrou à Elza sua mão e pediu para contar quantas estrelas havia em sua palma, que correspondiam aos anos de vida que teria pela frente: eram quinze estrelas. O marido trazia folhas de ervas e queria que Elza lhe fizesse um remédio, para curar seu olho que estava furado (por causa da batida do barco). Então uma *kamahad* que estava ao lado de Elza no sonho, alertou que esse remédio era feitiçaria para vingar quem matou o marido: "não faça isso, minha filha, você é de nascença e nunca mexeu com *djab* e não brinca no terreiro".

Elza explicou que não quis fazer o feitiço porque é pajé de nascença e só faz curas. Então deixou o marido e viu na sua frente um homem alto e bem branco, que disse prá ela: "como você está minha filha? Seu marido morreu? Ele morreu mas foi coisa que fizeram prá você. Você tem que se protejer senão também vai daqui a quinze dias". Elza chorou muito em seu sonho com essa notícia, temendo pelo destino de seus filhos pequenos, que já estavam passando tantas dificuldades sem o pai. Mas a mulher que estava do seu lado falou: "você sabe o meu nome? Eu me chamo Guarda-Costas", e o homem alto lhe disse: "não se preocupe, filha, que eu vou protejer seu corpo". Então, apareceram três espelhos no sonho de Elza, um às suas costas e dois à sua frente, que a iluminaram como lanternas. Ela ficava parada e o homem dizia: "meu Jesus Cristo, vou passear com os cavalos do inimigo", e Elza repetia o mesmo. Conta que no sonho corria de um lado para outro, enquanto o marido esperava o remédio para se vingar. Os espelhos, então, apertaram sua cabeça e entraram em seu corpo: dois pela frente, nas têmporas, e um atrás, no pescoço. Bateram em sua cabeça e estavam dentro dela. O homem lhe disse que não precisava mais temer, que já estava segura, e a mulher ainda lhe aconselhou a não fazer o remédio do marido. Este gemia ao lado de Elza e dizia que estava sofrendo porque o mataram, queria voltar à vida, reencontrar os filhos, conhecer o recém-nascido. Ela explicou que não podia fazer o remédio porque estava de parto recente e não trabalhava com feitiços. Mas o marido não entendia.

Nessa noite, depois que acordou, Elza escutou os passos do falecido pela casa, mexendo em sua espingarda. Outras pessoas lhe contaram que o viram pela aldeia, com sua lanterna. Então Elza procurou a ajuda de um pajé que era padrinho de seu marido, o qual fez um "trabalho" para afastar a alma. Na noite seguinte, Elza escutou um som como se houvesse um cavalo andando em volta de sua casa, e disse ser o outro pajé ron-

dando o terreno, evitando que a alma se aproximasse. Pediu igualmente a um compadre, Jason Leal, enfermeiro do Manga, que fosse em sua casa rezar outra ladainha para a alma do marido descansar.

Segundo o enfermeiro Jason, além de rezar a ladainha, também aproveitou a ocasião para retomar o significado da oração. O discurso de Jason apresentou uma outrasão para a morte, valorizando a atitude do falecido e buscando a certeza de que sua alma estava em paz. O enfermeiro lembrou da ocasião em que o acidente ocorreu: estavam comprando comida para oferecer para a aldeia e alegrar a Festa de Santo Antônio, em lugar de guardar o dinheiro para a família. Ponderou que se o acidente matou apenas o marido, é porque Deus precisava dele, poupando uma mulher grávida e duas crianças pequenas, como num verdadeiro milagre. Jason concluiu que o falecido estava numa situação melhor que a nossa: "nós vamos ter agora dois, três dias de festas, e depois retornamos à nossa vida nor vermal, com muito trabalho, sofrimento, dor, pesares; e ele não, já está vivendo uma outra festa que não acaba nunca".

Percebe-se, assim, uma série de explicações que, apesar de diferentes, convergem para a aceitação da morte e para a solução das angústias pessoais. A história do sonho de Elza apresenta uma maneira muito particular de enfrentar tal sofrimento, a partir dos recursos próprios dos pajés: a viúva voltou a sentir-se protegida a partir do encontro com dois novos *karuãna*: a mulher Guarda-Costas e o homem alto e branco, que passarão a acompanhá-la em suas cantarolas. Porém, o sonho não resolveu o problema da alma do marido, e para tanto acudiram igualmente o padrinho pajé e o compadre enfermeiro, utilizando elementos do xamanismo e do catolicismo.

O caso de Elza, entre tantas outras coisas, é capaz de revelar a maneira como os Karipuna articulam os diversos universos religiosos a partir das experiências vividas. Isto se dá tanto em relação ao *panteon* de seres sobrenaturais ligados a cada pajé, como no que diz respeito à articulação entre xamanismo e catolicismo.

9. Características do Xamanismo Karipuna

Por certo, ainda há muito a ser pesquisado sobre o tratamento dos pajés, as ervas utilizadas e as representações envolvidas no xamanismo. Nessa tese, procurei dar conta da maneira como os pajés evocam e "controlam" os seres sobrenaturais, colocando suas capacidades xamãnicas à serviço da cura de doenças, inserindo-as num complexo mais amplo de trocas e retribuições que envolve as famílias e os seres sobrenaturais. As curas, como mostrei, são retribuídas por ocasião dos Turés, quando os familiares oferecem caxiri aos *karuãna*.

Mas, além de apresentar os laços de troca que envolvem as famílias Karipuna e o universo sobrenatural dos pajés, e mesmo sem ter explorado toda a riqueza simbólica que envolve as ações dos xamãs, considero possível extrair características peculiares do xamanismo Karipuna, permitindo fazer algumas comparações.

Em relação ao xamanismo "caboclo" (Galvão 1976) ou amazônico (Maués1985, 1990, Brandão 1993), estes autores diferenciam espaços exclusivos da pajelança, que estaria relacionada ao ambiente local, a momentos de isolamento do indivíduo, ao espaço do "fundo" associado ao "mundo de baixo" e contraposto ao céu, à desordem, à falta de sociabilidade. Essa caracterização não procede no xamanismo Karipuna. Os *karuãna* habitam diversos espaços, entre eles os céus, onde localizam a "terra em baixo do sol" morada do pessoal de *laposinie*. A presença dos *karuãna* no espaço habitado da aldeia é, de fato, perigosa e literalmente "cercada de cuidados" para não ser desordenadora. Mas isso não faz dos *karuãna* seres a-sociais ou maléficos. Os *karuãna* são seres familiares, estabelecem insistentes contatos com os humanos e criam relações de parentesco com os Karipuna. Os pajés do Curipi "amarram" os *karuãna*, fazem "acordos", estabelecendo com eles relações de troca. Não se tratam apenas de relações estabelecidas individualmente, mas estas articulam um grupo mais amplo para efetivar a retribuição aos *karuãna*. Ao contrário do xamanismo amazônico, que "*não lhes rendem culto algum*" (Brandão 1994:220), os Karipuna realizam a festa do Turé justamente para "beber, cantar e dançar com os bichos do pajé", retribuindo-lhes as curas realizadas.

Considero que o movimento realizado pelos pajés em "amarrar" certos seres desconhecidos, tornando-os seus companheiros, seus *karuãna*, pode ser associado ao movimento das famílias em "aproximar" estrangeiros à suas redes de parentescos e aos círculos de cooperação. Isso corresponde a uma certa "audácia" das famílias Karipuna em tomar afins justamente em categorias de extrema alteridade e, portanto, de extremo perigo. Através da força dos pajés, seres potencialmente perigosos tornam-se amigos, aliados, protetores contra os demais habitantes dos "outros mundos". Ali, os pajés têm parentes: pais, cônjuges, filhos, irmãos, assim como os Karipuna das aldeias mantém vínculos com parentes residentes em outras cidades. E, por outro lado, da mesma forma que a situação de isolamento extremo, ou de famílias endogâmicas que não mantém vínculos de abertura, são vistas de forma negativa, assim também gera desconfiança a atitude dos pajés que mantém "fechadas" suas relações com os *karuãna*. Os pajés Karipuna, para não serem acusados de feitiçaria, precisam "socializar", tornar públicas, suas capacidades, e fazem-no justamente através dos Turés e das sessões de cura.

O xamanismo dos Karipuna, portanto, revela mais do que uma simples transposição da pajelança amazônica e mais do que uma repetição empobrecida do xamanismo dos povos vizinhos. Ele utiliza elementos originários destas várias fontes (entre outras aqui não exploradas), e opera segundo um modelo de sociabilidade próprio das famílias do Curipi. No próximo capítulo, através da descrição de festas de santos católicos, procurarei mostrar que esse modelo também é operante em relação ao universo religioso do catolicismo.

A aparente falta de conexões entre as várias figuras e elementos que fazem parte deste xamanismo, portanto, esconde uma articulação que ocorre em outro nível e que se manifesta na prática das famílias. Por isso defendo a idéia de que se trata de um momento privilegiado para a compreensão do processo de "construção cultural", no qual se percebe a maneira específica como crenças e práticas de origens diversas receberam novos sentidos, e no qual explicações de mundo mais amplas e integradoras, ou "a elaboração gradual no campo de esquemas lógicos específicos na cosmologia" (Barth 1987), ainda está para ser realizada.

Notas

[1] Utilizo aqui indistintamente os termos "pajé" e "xamã". Os Karipuna utilizam a palavra "pajé" nos discursos em português e "piai" quando falam em *patois*. Esta última palavra é mais abrangente, pois também é traduzida por "feitiço" e "feitiçaria".

[2] A noção de que o Turé é ensinado pelos seres do fundo aparece em Coudreau (1893:173) a respeito da "lenda de como o *Toule* foi ensinado aos *Roucouyennes:* todos os homens partiram para a caça restando apenas uma mulher na aldeia. Ela então vê índios desconhecidos saírem do igarapé, que fazem danças e bebem caxiri e depois desaparecem nas águas profundas. A mulher ensina aos homens a dança, o canto e os trajes da festa.

[3] Segundo informação de Dominique Gallois, os "banahe" se identificam com um grupo Wayãpi que desceu o Rio Oiapoque e rumou para a Guiana Francesa, passando pelas proximidades do Uaçá no final do século passado. Nas sessões de curas os "banahe" também são chamados com o objetivo de protejer os pajés de seres inimigos que venham lhes atrapalhar.

[4] A "tocaia" dos pajés Karipuna é feita com um mosquiteiro armado, como também observou Nimuendaju (1926) sobre os Palikur.

[5] Como nos processos de cura, a "defumação" é feita pelo pajé introduzindo na boca a ponta acesa de um cigarro de tauari e soprando a fumaça no paciente.

[6] Nas descrições de Nimuendaju (1926) e Fernandes (1953), o mastro tem aspectos estilizados que representam uma cobra, associação que nunca me foi explicitada.

[7] Naquela ocasião, eu havia pedido a uma senhora desta aldeia que me mostrasse como eram as pinturas de rosto que ela sabia fazer, e ela então pintou o rosto de várias crianças com motivos diferentes, usando uma pasta feita com urucum e pomada francesa e com o auxílio de um carimbo de taquara. Foi a única vez que vi alguém com o rosto pintado nas aldeias.

[8] Também nas curas, os pajés sempre começam as canções assobiando a melodia, e depois as repetem em *boca chiusa*, para só então entoarem a canção.

[9] Esta é reconhecida como uma Cobra-Grande preta, esposa do Aramari, uma Cobra-Grande branca.

[10] Nimuendaju (1926) menciona um momento inicial das danças, quando uma mulher mais velha unta os pés e tornozelos dos dançarinos com urucum.

[11] Trata-se do mesmo passo de dança descrito por Coudreau (1893), Nimuendaju (1926) e Fernandes (1953).

[12] O pajé Colombô traduziu várias palavras usadas em suas músicas, dizendo ser da "língua Karipuna" falada pelos "antigos". Porém, outros informantes afirmaram que muitas dessas palavras são da "língua do Uaçá". As palavras apresentadas exemplificam os temas das músicas do Turé, nelas se pode notar influências de termos Caríb e Tupi: TAPOROMÔ = caxiri; PIRORÔ = a roda, a sala, o pau que faz a roda; ARIMÃ = gengibre; KAIMAÇU = jacaré; MORERÊ = o banco; IRANÁ = maresia; AIMAKUÁ = lago; UERÊ = vespa; ARIUENÊ = montanha na cabeça do rio Curipi de onde sai UERÊ, uma vespa grande; TOUATOU = gavião real; KUAIAMINÃ = cigarro; TUNAI = água, mas no Turé refere-se ao caxiri; UARAMIN = galega; UAKÁ = montanha em cima de onde está a galega; KARINÁ = gente do mato; TUTA = mato; TUTAIRANÃ = no fundo do mato; PARANÁ = maresia que bate na pedra; MIRÁ MIRÁ = remanso que dá na água.

[13] gendarme: "prova um pouquinho da bebida do pessoal? estamos dizendo: põe ainda mais, iôôôôôô!", resposta: "estamos provando da bebida do pessoal, estamos dizendo: obrigado, iôôôôôô".

[14] A forma ritualizada de servir caxiri é ressaltada por Nimuendaju (1926) e Fernandes (1953).

[15] Aqui cabe lembrar que a mesma sequência é seguida nas refeições oferecidas pelos anfitriões aos convidados dos mutirões de plantar: homens, mulheres solteiras e mulheres casadas.

[16] Lux Vidal observou isso em relação às substâncias usadas na iniciação dos pajés.

[17] As festas de roceiro comemoram e agradecem o êxito nos trabalhos de abertura das roças, e são mais comumente festas de santos. Verifica-se aqui o mesmo tipo de engajamento das pessoas para a realização de festas de santos, "respondendo" aos apelos dos caciques.

[18] Um exemplo disso ocorreu em nossa primeira pesquisa de campo, quando Lux Vidal e eu fomos visitar o pajé Janjan, acompanhadas de Dionísio Karipuna e de um enteado do pajé. Como eu me ocupava de fazer anotações, Lux dialogava com mais naturalidade, auxiliada por Dionísio que fazia traduções do *patois* sempre que era necessário. Conforme Janjan foi se entusiasmando com as explicações, a platéia começou a aumentar, acrescida por netos de Janjan e outras crianças que vinham escutar o pajé, de modo que a visita se transformou em um momento de transmissão de conhecimentos, quando as crianças ouviam atentas e impressionadas as histórias "do Fundo" e dos "bichos" que têm filhos com as mulheres. Pudemos, então, conhecer a força explicativa deste universo que até então nos tinha sido apresentado a partir de comentários rápidos e jocosos. Graças a esse tipo de situação tivemos possibilidade de nos aproximar mais do pajé Janjan. O mesmo pode ser dito sobre a pajé Elza, a quem criei uma grande simpatia, após participar de momentos importantes de sua vida. Muitos dos depoimentos usados adiante se referem a esses dois xamãs.

[19] Nessas palavras nota-se a origem francesa do termo "gado" traduzido por "aquele que pode enxergar" (do verbo *regarder*), e a origem inglesa do termo "experiente" (*expert*).

[20] No início dessa pesquisa tive muita dificuldade em compreender a que se referiam todos esses termos, uns mais inclusivos que outros. Mas é preciso ressaltar que definições mais precisas ainda demandam uma pesquisa de campo aprofundada sobre o assunto.

[21] Entre os Galibi-Marwono, Lux Vidal recebeu a informação de que o pessoal de *laposinie* vive em alto mar, no fundo do oceano. São considerados poderosos "médico-cirurgiões", chamados apenas em ocasiões especiais, quando já está tudo pronto para atuarem com rapidez e eficácia. São numerosos e vêm às centenas, havendo entre eles preguiçosos e mentirosos, mas em geral ótimos profissionais. Há uma associação explícita entre o pessoal de *laposinie* e as imagens dos conquistadores europeus. (Vidal 1997).

[22] Há também um mito a respeito dessa constelação, conforme narração do Sr.Adriano Forte, na aldeia Espírito Santo, em 1990.

[23] Não foi possível transcrever essa canção, na chamada "língua de *laposinie*".

[24] O termo em patois é "laposigal" (*la peau cigarre*): "a pele do cigarro".

[25] A delimitação dos espaços onde são evocados os *karuãna* parece ser recorrente no xamanismo Karipuna. Aqui, o círculo de giz lembra os espaços também delimitados pelo *piroro* dos Turés e pela "tocaia" das curas xamãnicas.

[26] A esse respeito, Matê descreveu seu cavalo com um grande chifre e muito veloz. Elza contou que tem um cavalo para andar por perto e outro, com sete estrelas na cabeça, que a leva para lugares mais distantes.

[27] Dizem que os *karuãna* distinguem a "bebida indígena": o caxiri, da "bebida brasileira": cachaça ou vinho.

[28] Os pajés costumam afirmar que sua força vem de Deus, enquanto os feiticeiros trabalham com o diabo ou com o lobisomem. Isso não tem qualquer contradição com o fato dos pajés possuírem *djabs* entre seus *karuãna*, considerados protetores que também ajudam a curar doenças.

[29] A este respeito,adianto que os Karipuna também atribuem várias línguas diferentes à ladainha ligada às comemorações católicas. O uso de palavras desconhecidas é uma constante às músicas de cunho sagrado. Mesmo assim, seria interessante desenvolver um estudo linguístico sobre essas canções.

[30] Esta fase foi traduzida por "obrigado", mas literalmente significa "toma ainda mais".

[31] Contaram-me que este Capitão proibiu os pajés do Curipi de acusarem os feiticeiros, depois que o cunhado Firmino dos Santos quis vingar um suposto feiticeiro pela morte de um filho.

[32] Nunca presenciei esses tratamentos que são realizados muito reservadamente, na própria residência dos pajés. As informações que apresento foram obtidas em conversas com os xamãs e com seus pacientes.

[33] É interessante colocar que essa palavra de origem Carib foi citada no pequeno vocabulário apresentado por Jean Mocquet (1617:133), com o significado de "boca".

[34] Muitos sopradores, porém, consideram-se "quase pajés", apontando várias características sobre isto: alguns dizem que sonham ou que cantam como os xamãs, e outros afirmam que lhes falta apenas tomar banho de tauari para poder "tocar maracá".

[35] Como exemplo, transcrevo dois *potas*:

- para assoprar na boca de crianças pequenas, fazendo-as ficar inteligentes e falar rápido como o pássaro japim (em *patois*) : "tauaconcon/ tauaconcon/ tauaconcon bon",

- para "dar coragem" aos doentes, explicado por Tangahá como sendo o "soro dos índios": "pairá, pairá, pairá, pairá, pairá, pairarê/ oxerenco tamuxe, ximoro ganhe".

[36] Esta classificação dos potás que apresento, segundo o tipo de enfermidade que acodem, não é explicitada pelos Karipuna, mas foi realizada por mim na tentativa de sistematizar um grande número de casos que me foram contados ou que pude presenciar.

[37] Há procedimentos com a carne de caça para evitar a *sin*, como deixar na floresta as patas e a cabeça do animal. Arnaud (1996) menciona outras práticas e evitações relativas à gravidez e parto.

[38] Esses três tipos de destinos post-mortem aparecem também em cosmologias Tupis. Andrade (1992), sobre os Asuriní do Tocantins, descreve o destino do corpo, o destino do espírito-celeste que junta-se à Mahira e rompe relações com os vivos e o destino do espectro-terrestre que fica vagando. Tratam-se de noções integradas à explicações cosmológicas mais amplas, mas que aparecem "desprendidas" desse contexto cosmológico nas explicações dos Karipuna.

A Festa Grande e o Universo Católico

Capítulo 6

"Ó que dias tão alegres, tão alegres
E a descer, o amor divino, e a descer, o amor divino
Alegrai a todo mundo, a todo mundo
E a descer, o amor divino, e a descer, o amor divino".
Folia do Divino do Rio Curipi.

Foto da página anterior: Procissão de crianças descendo a rampa da capela na Festa do Divino, aldeia Espírito Santo, maio de 1991.

A Festa do Divino é considerada pelos Karipuna como a sua festa maior, *la Ghã Fet*, como dizem, em *patois*. São duas semanas de festejos que reúnem na aldeia Espírito Santo aqueles que se consideram parte da "comunidade do Curipi". As demais aldeias se esvaziam nesta data pois quase todas as famílias residentes no Curipi encontram-se festejando na aldeia Espírito Santo. Também aqueles que se consideram Karipuna mas residem fora do Curipi, seja em outras aldeias do Uaçá ou do Oiapoque, seja nas cidades vizinhas de Oiapoque e Saint Georges, não deixam de se dirigir para o Curipi nesta ocasião. E também os que se encontram em cidades mais distantes, como Caiena, Macapá ou Belém do Pará, retornam de tempos em tempos para festejar e pagar alguma promessa ao Divino. É na Festa Grande, portanto, que se pode visualizar de forma alegre e dinâmica aquilo que é difícil de se encontrar em outros momentos da vida do grupo: é na festa que "a sociedade" Karipuna toma corpo. A importância dessa festa para a análise dessa tese diz respeito a sua capacidade de aglutinar a população Karipuna como um todo: aqueles que vivem nas aldeias, aqueles que vivem fora delas, aqueles que durante o ano trabalharam juntos nos mutirões e aqueles que trouxeram seus salários da cidade, aqueles que oferecem a comilança porque outrora já a receberam, e aqueles que recebem o banquete sonhando em poder oferecê-lo um dia, e sobretudo, todos juntos na devoção ao Espírito Santo, pois essa é a ocasião do pagamento das promessas.

Nesse momento de encontro e de reencontro os laços sociais e de parentesco são recuperados e reforçados. Quase todas as casas da aldeia Espírito Santo recebem seus parentes de outras aldeias, os quais, em geral, têm a opção de escolher entre duas ou mais casas de familiares para se abrigar. Desta forma, os laços entre as famílias não só são reforçados como são também escolhidos e reativados de acordo com as vontades de seus membros. Há que se considerar também que esta é uma ocasião especial para

conhecer pessoas diferentes daquelas encontradas cotidianamente, o que para os jovens, sobretudo, representa uma grande oportunidade: é "no bom da festa", como dizem, que muitos casamentos acontecem. "No bom da festa", portanto, os laços entre as famílias são recuperados, escolhidos, reforçados, e também criados.

A Festa Grande segue o calendário católico: numa quinta feira do mês de maio é comemorado o dia da Ascenção de Jesus aos céus, quando o mastro do Divino é levantado. Dez dias depois, é comemorado o dia de Pentecostes, a descida do Espírito Santo, ocasião em que o mastro é derrubado. Os dois dias são também chamados de "dia da levantação" e "da derrubação" do mastro, sendo os festejos que acompanham o segundo os mais importantes e animados. Entre estes dois dias há uma série de atividades preparatórias e de encerramento, de forma que os festejos do Divino começam muito antes da quinta-feira da Ascenção e terminam depois do domingo de Pentecostes. Entre as duas datas, há um curto período de cinco ou seis dias em que as famílias retomam para suas aldeias e retomam seus trabalhos rotineiros.

Neste capítulo, apresento a descrição da Festa Grande e, como foi feito no capítulo anterior, a faço acompanhar de uma introdução ao conhecimento das crenças e práticas ligadas ao catolicismo, que se relacionam às curas de doenças. Os festejos do Divino, por serem os mais elaborados dentre as outras festas de santos católicos, inclusive servindo-lhes de modelo, serão tratados de forma detalhda. A descrição das festas de Santos Padroeiros das outras aldeias Karipuna é feita em seguida, e remete ao processo político de constituição das aldeias e de disputa das lideranças. O capítulo se encerra, assim, com o tema da vida política das aldeias.

Como fiz no capítulo anterior, procuro entender os significados destas festas em relação às outras festas dos Karipuna aqui descritas, e como forma de compreender aspectos do processo de "construção cultural". Em termos comparativos, limito-me a algumas considerações concernentes ao "catolicismo amazônico" (Galvão 1976, Brandão 1994). Sendo a festa do Divino difundida em todo Brasil (Moraes Filho 1979, Etzel 1995), bem como outras festas de santos católicos, comparações mais amplas fogem dos meus propósitos[1].

Para a descrição da Festa Grande sigo a ordem dos acontecimentos, fazendo pausas para explicar certos aspectos: as orações próprias, os espaços da festa, os papéis envolvidos. Tive a oportunidade de participar da Festa do Divino de 1991, e das festas de derrubada de Santa Isabel em 1990 e 1992, além de acompanhar os preparativos para as festas juninas do Manga em 1991 e para a Festa de Nossa Senhora de Guadalupe em 1992. A respeito do universo católico uso informações obtidas principalmente em conversas informais, em visitas às residências, ou durante as próprias festas de Santos Padroeiros, já que o assunto das promessas, dos milagres e das rezas é bastante corriqueiro. Mas realizei igualmente algumas entrevistas com o Sr.Tangahá, para a gravação das orações do Divino, e com as rezadeiras D.Xandoca e D.Davina.

1. A Festa Grande dos Karipuna

A Festa do Divino, como outras festas Karipuna, parece não ter um ponto exato de início ou de encerramento. Quando um mastro é levantado, ele vem efetivar uma promessa realizada no ano anterior, e quando é derrubado, encerra a festa daquele ano, mas já anuncia uma nova festa para o ano seguinte. De fato, as preparações para os festejos do Divino se iniciam um ano antes de sua comemoração. Com o término de uma festa, e com a derrubada do mastro, são escolhidos os **Festeiros**, aqueles que deverão fornecer as provisões para a festa do ano seguinte. São pessoas que se apresentam publicamente na hora da derrubada do mastro, comprometendo-se a si e a sua família de realizar tal tarefa. A partir dessa decisão, essas famílias passarão o ano inteiro armazenando alimentos, bebidas e material para a capela, no intuito de financiar a festa.

É nesse sentido que os preparativos para a festa do Divino começam com um ano de antecedência. A decisão de "fazer a festa", compartilhada por uma média de cinco a dez famílias por ano, implica num considerável aumento de trabalho. Se a família dispõe de um salário, o peso do compromisso não parece ser tão grande, mas esse não é o caso da maioria das famílias do Curipi. Estas, fazem inicialmente o cálculo das compras a serem realizadas para a festa levando em conta o número total de festeiros. Isso não quer dizer que os festeiros consideram que "dividem" as despesas. Cada família festeira se vê na obrigação de "fazer a festa" acontecer, e esforça-se para oferecer o mais que puder, independente do que será fornecido pelos demais festeiros. O cálculo das despesas necessárias é feito a partir de uma avaliação geral das contingências, sendo o número de festeiros uma delas.

Outros aspectos avaliados pelos festeiros dizem respeito às suas condições de produção e estocagem: o tamanho e qualidade de sua roça, a possibilidade de trabalho familiar que poderá dedicar durante o ano para as despesas da festa, a quantidade de parentes que poderá envolver neste trabalho, as condições que terá para vender sua farinha, quais produtos poderão ser comprados com maior antecedência e quais estragam com mais facilidade. Para esses cálculos, sempre é solicitada a ajuda dos familiares mais experientes: pais, sogros, avós, os quais geralmente possuem e emprestam utensílios mais caros e difíceis de serem comprados: pratos, talheres, copos, jarros e, principalmente, grandes panelões e bacias para preparar as refeições.

Todos os festeiros foram unânimes em dizer que é muito trabalhoso "fazer a festa". Exceções são aquelas pessoas de certa liderança, geralmente com algumas cabeças de gado, ou que recebem salários fixos da FUNAI, da Prefeitura ou do Exército, os quais são festeiros quase todos os anos. Fora estes, os demais Karipuna trabalham o ano inteiro tendo em vista o momento da festa. Nos variados meses em que estive em campo: junho, julho, novembro, dezembro, sempre havia alguma família que me mostrava seus estoques para a festa do Divino, ou que saía da aldeia para trabalhar uma ou duas semanas em sua roça, produzindo farinha para comercializar e comprar despesas para a Festa Grande.

A lista de despesas varia, assim, segundo as posses e o número total de festeiros. Em geral, cada família compra café, leite em pó ou condensado, caixas de bolacha, potes de margarina, balas, arroz, feijão, macarrão, óleo de cozinhar e temperos em geral, caixas de vinho e de cachaça. Os festeiros que vêm das cidades têm mais facilidades para adquirir estes produtos, mas precisam comprar nas aldeias farinha de mandioca e de tapioca, e solicitar o serviço de alguém para fazer caxiri. Também quanto à carne, as pessoas com mais recursos geralmente doam um boi inteiro ou um búfalo, enquanto os demais compram munição para espingarda, a qual distribuem aos caçadores nos dias anteriores à festa. Apesar do *status* envolvido na doação de um boi inteiro, sua carne é muito menos apreciada do que a carne de caça, principalmente de macaco. Podemos dizer que os festeiros da cidade, aqueles com mais recursos financeiros, têm mais capacidade de inovar em sua lista de despesas: uma festeira residente em Oiapoque fez grande sucesso entre as crianças na festa de 1990, quando inventou de servir refrigerante. Aqueles que vêm "do lado francês" não raro trazem bebidas caras como champanhe *Moet Chandon* ou whisky escocês, que distribuem de forma mais reservada àqueles convidados que consideram "especiais": seus parentes próximos, professores, funcionários da FUNAI, e pessoas "de fora", como eu mesma. Mas, por outro lado, os festeiros residentes nas aldeias são responsáveis por produtos valorizados por serem considerados "tradicionais", e que dependem da cooperação e do saber de um número maior de pessoas, como caxiri, carne de caça, peixe fresco e farinha. Uma festeira vinda de Maripa, na Guiana Francesa, ofereceu um grande jacaré para a festa de 1991, o qual disse ter "lanternado com dinheiro".

Os festeiros trabalham, assim, entre uma margem de inovação e tradicionalismo, a primeira trazendo *status* ao festeiro, e o segundo trazendo seriedade à festa. Nesse último caso encontram-se todos os ítens destinados à capela e aos assuntos sagrados, que não podem faltar ou sofrer inovações, pois oferecem a legitimidade sagrada da festa. Assim, cabe aos festeiros comprar grande quantidade de velas, rojões, bandeirolas, papel e fitas para enfeitar o altar da capela, o mastro, e as bandeiras para louvar o Divino.

O compromisso assumido pelos festeiros, portanto, e acima de tudo, é permitir que a festa se realize, dimensão que afeta a comunidade inteira em sua relação com o sagrado. As famílias assumem essa tarefa quase sempre no intuito de pagar uma promessa feita ao Divino. Dentre os processos de cura usados pelos Karipuna as promessas são sempre um recurso para a cura de doenças crônicas e persistentes. Mas também há casos de promessas para a construção de casas, para a abertura de roças, e outros aspectos que garantem o bom encaminhamento da vida. Afora aquelas excessões representadas pelas famílias mais afortunadas que se comprazem em realizar as festas quase que anualmente, sem a obrigação das promessas, vimos que a grande maioria dos festeiros trabalha um ano inteiro com grande dificuldade. A isso justificam nos termos de uma obrigação ao Divino Espírito Santo, o pagamento de uma promessa, mas também não se pode deixar de notar o *status* que goza o festeiro, justamente por propiciar a festa à comunidade toda.

É importante ressaltar que, muito além das promessas de cada um, a festa do Divino resume as reverências de toda a comunidade para louvar aquele que chamam de Santo, em português, e *Bodjê* em *patois* (do francês *Bon Dieu*). A não realização da festa encerraria uma grande falta em relação ao sagrado, falta que diz respeito à comunidade Karipuna como um todo, e não apenas a alguns festeiros. A impressão que tive é que não havia na festa uma pessoa que não tivesse sua promessa a pagar naquela ocasião, promessas materializadas nos inúmeros pacotinhos de velas, rojões e fitas coloridas levados por todos ao altar. A festa representa o momento legítimo de oferecer ao Santo a retribuição das graças alcançadas, e por isso ela não pode deixar de ocorrer. Mais do que a retribuição individual de cada promessa, a festa aponta para a solidariedade voltada a uma fé coletiva, para os laços que as famílias estabelecem entre si, sem os quais não é possível festejar e agradecer ao Santo, e através dos quais a "sociedade Karipuna" se revela.

Sendo assim, não são apenas os festeiros que se comprometem a "fazer a festa". Estes parecem apenas concentrar em si uma tarefa que é da comunidade inteira, e que por isso lhes traz grande *status*. A ajuda financeira oferecida pelos festeiros, por outro lado, não exclui a cooperação geral de todos os participantes no que diz respeito aos serviços necessários para a festa. Realizados sob a forma de mutirões, os trabalhos mobilizam as famílias o tempo inteiro: caça, pesca, limpeza da aldeia, preparação dos alimentos na cozinha, lavagem final das panelas. Cabe aos festeiros fornecer e servir alimento e bebida e às outras famílias cabe prepará-los.

Evidentemente, contratempos podem se entrepor aos projetos dos festeiros, como o caso de um falecimento ou de uma doença em família, alterando bruscamente todo o cálculo que lhes permitiria "passar a festa. Nesses casos, é comum que a família peça a ajuda de outros parentes próximos ou, em último caso, que protele o pagamento de sua promessa para o ano seguinte. Essa última solução sempre causa uma certa decepção e incompreensão por parte das outras famílias, como diz o próprio termo referente a isto: "fulano fracassou". "Fracassar", assim, é visto como uma forma de quebrar a promessa, ato grave, que consideram poder ser punido com desgraças[2]. Mas, à parte as dificuldades das famílias, se um número razoável de festeiros não dá sinais de que a festa está em condições de se realizar, esse é um assunto que requer a ajuda da comunidade como um todo. Como dizem: "o importante é sair a Festa!".

Essa ajuda coletiva, quando necessária, é realizada pela prática da "esmola" ou *xahite*. Como esta atividade demanda a manipulação de objetos rituais e sagrados, só é realizada pela iniciativa daquele que tenha autoridade para tal. Durante minha pesquisa, essa prerrogativa estava nas mãos do senhor Tangahá, reconhecido por todos como especialista dos conhecimentos relativos à Festa do Divino[3]. É preciso saber as rezas e canções próprias da Festa, que são justamente a via de acesso ao Santo. Sem estas entoações, as promessas não seriam aceitas ou as orações escutadas. Como disse o sr.Tangahá: "se não for para fazer as rezas, é melhor nem fazer a festa".

Nas atividades voltadas ao Divino, o senhor Tangahá comanda e traz legitimidade a um pequeno grupo de homens maduros, conhecidos como "foliões", "mestres-sala" ou ainda "mestres-capela". Durante os festejos, os "mestres-sala ou capela" fazem uma vigília na capela, tomando conta para que não falte nada ao Santo: fitas, rojões, velas acesas, evitando também que estas caiam e peguem fogo. Os "foliões" são aqueles que acompanham os cantos do Divino, segurando as bandeiras vermelhas. Quem dirige os cantos é o "mestre-tambor" ou "mestre-caixa".

Para "tirar a esmola", percorrem o Rio Curipi o senhor Tangahá, na função de mestre-tambor, acompanhado de dois ou três foliões, além dos "canuteiros" (do termo francês *canotiers*) que cuidam do barco, e de rapazes que ajudam a carregar os mantimentos. O barco leva as bandeiras vermelhas e a imagem do Divino de casa em casa, e em cada parada recebem das famílias donativos em espécies: farinha, tapioca, banana, frutas. Há uma sequência estabelecida para o trajeto: no inicio de abril o barco sai da aldeia Espírito Santo e desce o Curipi até sua desembocadura no rio Uaçá, no chamado Encruzo, onde passam a primeira noite. Dizem que durante todo o trajeto é necessário encontrar uma pousada para o Santo, pois sua imagem não pode dormir no barco. No dia seguinte começam a subir o rio até chegar na aldeia Açaizal, onde pousam por mais uma noite. No terceiro dia procuram subir o Curipi até a última localidade rio acima. A partir do quarto dia começa a descida do rio: aldeia Manga, onde ficam ao menos dois dias, Bastião, Paxiubal, Tauahu, Zacarias abaixo, Santa Isabel, onde também passam dois dias. Depois o barco entra no igarapé Taminã e visita as pequenas localidades das suas margens. Finalmente, depois de aproximadamente 20 dias, a imagem retorna à aldeia Espírito Santo, onde passeia da ponta Maiandê à ponta do bambu. Este último dia termina com uma festa, tendo como ponto máximo a entoação da Ladainha.

A Ladainha rezada pelos Karipuna merece alguns parágrafos de atenção. O Sr. Tangahá, atualmente, é o único que a conhece por inteiro e sempre que falam em Ladainha, mencionam seu nome. Percebi que o grupo de "mestres-capela", que são interessados no assunto, são capazes de acompanhar a Ladainha quase por completo, embora sem muita segurança. Ao contrário do que todos costumeiramente falam: que a Ladainha irá embora com o Sr. Tangahá, imagino que algum desses homens estará pronto para substituí-lo quando for o caso. A noção de um saber exclusivo a uma única pessoa é apenas uma das idéias de mistério que permeiam essa oração.

Numa atitude semelhante à que ocorre com as cantigas dos pajés, os Karipuna afirmam que apenas o Sr. Tangahá entende o significado completo da Ladainha, embora a grande maioria saiba acompanhá-la, principalmente no refrão "*ora pro nobis*", e conheça exatamente os momento de ajoelhar, soltar rojões e fazer sinal da cruz (durante a frase "*consolatis aflitorum*"). A principal fonte do "mistério" gira em torno das línguas usadas na oração, sobre a qual dizem ter trechos em latim, *patois*, português e até inglês. Pelo que pude verificar, a Ladainha Karipuna é composta por um aglomerado de orações, sendo a segunda delas a Ladainha de Nossa Senhora, que na tradição católica é

uma parte da oração do Rosário de Nossa Senhora (Bosco 1942). Essa parte é rezada rigorosamente igual ao texto original em latim, conforme pude comparar, havendo pouquíssimas modificações em pronúncias de palavras ("filho" no lugar de *fili*, "estrela" em vez de *stella*) ou de trechos, como no caso da estrofe "meu glorioso São Benedito" onde seria "*Virgo gloriósa et benedicta*".

As raras modificações no trecho em latim são notáveis, levando em conta, em primeiro lugar, o tamanho da oração: inicia-se com a prece *Kyrie*, seguido de quatro estrofes de entoação à Santíssima Trindade acompanhadas pelo refrão "*miserere nobis*", tendo depois a evocação de quarenta e dois títulos de Nossa Senhora acompanhados pelo refrão "*ora pro nobis*", e encerrada com o "*Agnus Dei*" e uma oração à Virgem. Em segundo lugar, é notável também considerar que o Sr. Tangahá não aprendeu a Ladainha com antigos missionários, mas com seus próprios avós e com o antigo capitão Teodoro, nas ocasiões em que, ainda moço, acompanhava a "esmola" como *canotier*. Segundo Tangahá, depois do falecimento do Capitão e antes que ele mesmo começasse a rezar a Ladainha, houve mais duas pessoas incumbidas dessa tarefa: o pajé Gomes Forte e Alexandre Marcolino dos Santos, filho de Firmino que o substituiu na liderança da aldeia Karipurá. Isso mostra, inclusive, que a prerrogativa de entoar a ladainha não é privilégio de nenhuma família e não encontra qualquer contradição com as atividades e conhecimentos dos pajés.

Além da parte em latim, a Ladainha Karipuna comporta várias outras orações e canções, das quais não pude encontrar referências, com excessão da "Salve Rainha", mas sendo todas elas entoadas em português. O "mistério" apontado acima associado às línguas da oração revela a maneira como os Karipuna se comportam frente à estas canções de caráter sagrado: todos têm um conhecimento genérico a seu respeito, sabendo inclusive como se comportar ritualmente durante sua entoação, mas atribuem um significado mais profundo à oração, cujo conhecimento pleno é restrito a apenas uma única pessoa. A afirmação de que a Ladainha se perderá junto com esta pessoa também merece atenção, pois revela a atribuição de um peso de legitimidade ao conhecimento "dos antigos" e ao passado, representado no momento por alguém considerado "depositário" dessa tradição. Porém, não duvido que, assim como o Sr. Tangahá é hoje respeitado por ter aprendido a Ladainha diretamente do Capitão Teodoro, algum dos atuais foliões também poderá ser futuramente respeitado por ter aprendido a Ladainha de Tangahá[4].

A oração da Ladainha está presente em momentos festivos relacionados à Deus e aos Santos, e em momentos de luto, em ambos os casos requerendo sempre uma postura de atenção e respeito. Há uma pequena parte da oração, logo depois do "Salve Rainha" que varia segundo a ocasião, indicando à quem ela é oferecida: "*Ladainha que rezemos, ao Divino Espírito Santo oferecemos*" (ou "*para a alma de finado fulano*" ou "*para Santa Isabel*", por exemplo). Essa Ladainha é rezada para o Espírito Santo também no final da "esmola". Acabada a festa da *xahite*, os foliões vão à cidade vender os donativos e comprar des-

pesas para a Festa Grande. É dada preferência aos produtos de uso da capela: velas, rojões, bandeiras, fitas. Apenas se sobrar dinheiro compram outras despesas: cartuchos para caça, temperos, alimentos. Com o dinheiro da esmola, não compram bebida alcoólica, justificando que "o Santo não bebe", a não ser umas poucas garrafas de vinho para fazer suco para as crianças.

A essas alturas, já estamos há algumas semanas da Festa Grande. Nessa época, o povo da aldeia Espírito Santo se mobiliza para deixar a vila bonita: fazem as reformas necessárias nas construções da festa e a limpeza do terreno nas redondezas. A aldeia toda centraliza suas atenções naquele espaço íngreme que abrange a capela, praticamente no topo da elevação onde se localiza a aldeia, o terreno na sua frente onde será fincado o mastro do Divino e, ladeira abaixo, a Casa da Festa e a cozinha. Cabe ao cacique verificar se estas casas precisam de reformas, ou mesmo idealizar melhorias nas construções, recrutando o trabalho comunitário para tanto, (conforme o capítulo 4). Na festa de 1991, por exemplo, o pessoal passou a semana anterior à Ascenção fazendo um piso de cimento e um cercado de madeira na cozinha, sob a supervisão do cacique Avelino.

Os espaços da Festa Grande estão ligados à figura do Capitão Teodoro Fortes, principalmente a Casa da Festa e a cozinha contígua (também chamada de *kahbe* - onde são preparadas e servidas as refeições) que serviam como residência do Capitão. Habitando num assoalho elevado, este deixava a parte de baixo, de terra batida, para as danças. Com a morte de Teodoro Fortes, a casa foi reformada por seu filho e pelo cacique de Santa Isabel, o sr. Côco, que construíram um assoalho baixo para as danças e os bancos laterais. Mais tarde, o cacique Avelino conseguiu auxílio da Prefeitura de Oiapoque para colocar uma cobertura de zinco na casa, e supervisionou uma reforma para ampliá-la. Pode-se notar que as reformas nunca se esgotam, e que acabam associando os espaços às figuras dos líderes.

Para a arrumação da aldeia para a festa, o último passo é a limpeza do terreno, realizada no sábado anterior à primeira festa, e que por si só já inicia a animação, mobilizando uma série de preparativos. É o dia do *Maiuhi Xapel* ou "Convidado da Capela". Como nos mutirões de plantar, as tarefas são divididas por sexo e o anfitrião, representado aqui pelos festeiros da Ascenção, distribuem comida e bebida aos convidados. Com dois ou três dias de antecedência, estes festeiros distribuem munição aos caçadores, numa reunião realizada à noite, na Casa da Festa, anunciada por rojões. Todo homem adulto que tiver vontade de caçar para o *Maiuhi Xapel*, dirige-se à reunião, na qual os festeiros dividem e oferecem bebida, geralmente cachaça ou vinho. Lá planejam os assuntos de caçada: as turmas, os caminhos a percorrer, a previsão de retorno. Os cartuchos não usados são devolvidos e divididos entre os festeiros.

Desde essa data até o dia do *Maiuhi*, a aldeia fica na espectativa do sucesso dos caçadores. Quando bem sucedidos, vêm chegando do rio com gritos característicos, que são respondidos na aldeia pelos rojões dos festeiros. Guariba, tracajá, mutum, jacaré,

queixada, geralmente são trazidas em suas canoas, preparadas e salgadas, motivando muito assunto e honras aos caçadores. Animais de maior porte, como anta, paca, veado, por serem mais raros, despertam interesse ainda maior, trazendo bons presságios e lembranças de outras festas em que também foram caçados.

O sábado do *Maiuhi Xapel* amanhece com o som dos rojões dos festeiros. É o que chamam de "fazer a alvorada", anunciando o começo dos dias festivos. Por volta das 8 horas tocam o sino da capela e a Casa da Festa começa a ficar cheia. Algumas mulheres se revezam na cozinha, preparando a refeição ou coando caxiri. Os homens também trabalham na limpeza de peixes e da caça mais fresca. Os festeiros preocupam-se em servir bebida a todos. Aos poucos, grupos de homens e mulheres começam o serviço de limpeza do terreno, organizando pequenas equipes. A tarefa masculina é o roçado das plantas mais altas, limpando a área em torno da capela e abrindo passagens até a cozinha e a casa da festa. Cabe às mulheres fazer a capina do mato, deixando os caminhos bem limpos. Como nos convidados de plantar, as equipes trabalham em fileiras, que caminham conjuntamente ao executar a tarefa, cobrindo uma área pré-determinada. As equipes se revezam na limpeza do terreno e no preparo da refeição. Os festeiros estão sempre a circular pelos convidados, segurando uma garrafa e um copo, oferecendo-lhes um pouco de bebida: as festeiras servem só as mulheres e os festeiros os homens.

Depois de algum tempo, os festeiros preparam a mesa da refeição, dispondo pratos, copos, colheres, tijelas com os ensopados e com a farinha, jarros de suco ou água. As bebidas alcoólicas nunca são deixadas na mesa, onde os convidados se servem, conforme terminam o serviço. Algumas famílias preferem levar as refeições para casa, em suas panelas. Com o fim do serviço termina a agitação. Nesse dia não há música nem ladainha. É apenas a preparação da Festa Grande.

Conjunto de cordas da Festa do Divino: Abel, Romualdo, Tangahá e Lucival, da esquerda para a direita, ao lado do sino da capela. Aldeia Espírito Santo, 1991.

Na semana da **festa da Ascenção**, os festeiros mais uma vez entregam munição aos caçadores na segunda ou terça-feira, desta vez mobilizando um número ainda maior de pessoas que devem prover todas as refeições dos três dias de festa. Na terça-feira, há mais um mutirão preparatório: é o dia da "torração do café". Neste dia também há uma refeição servida pelos festeiros, ainda que em menor quantidade. A agitação também é um pouco menor, restringindo-se ao espaço do *kahbe*, onde as mulheres torram e moem os grãos de café. O café não é mais plantado na região, e o fato de ser comprado bem podia dispensar essa atividade, mas os festeiros preferem comprá-lo em grão alegando que "o costume da Festa do Divino é assim". Essa é a véspera do começo da festa, quando também vêm chegando os festeiros provenientes das outras aldeias, com suas caças, mantimentos e bebidas. Chegada que é sempre anunciada por rojões, que estouram no Rio Curipi, e são respondidos pelos outros festeiros na aldeia.

Os rojões voltam a estourar no amanhecer da quarta-feira, para "fazer a alvorada". Os festeiros começam a organizar suas coisas no *kahbe* enquanto os barcos e canoas das outras aldeias não param de chegar e, aos poucos, a vila do Espírito Santo vai acomodando todos os participantes e tomando as feições dos dias de festa. Por volta do meio-dia o grupo de "mestres-sala" toca o sino da capela, chamando os festeiros. A estas alturas, a capela já se encontra enfeitada, principalmente as imagens de santos, o altar e as bandeiras do Divino, com fitas e ramos floridos. Nesse momento, há duas atividades: a entrega das fitas (que definem as posições assumidas durante a Festa) e a entoação da canção do Meio-Dia, que inicia o conjunto das entoações ao Divino.

Os festeiros sobem a rampa íngreme até a capela e recebem dos foliões as fitas coloridas que são colocadas no peito e que os identificam: cores diferentes para festeiros, festeiras, e mestres-capela. Com as fitas atadas no peito, os festeiros podem voltar às suas atividades na cozinha, pois a entoação da Canção do Meio-Dia é assunto apenas dos foliões para com o Divino. No começo, quando eu assisti essas cerimônias pela primeira vez, fiquei espantada em ver a capela vazia após tocarem o sino duas, três vezes, indicando o momento das entoações. Apenas algumas crianças, os jovens que soltavam os rojões, e os próprios foliões é que presenciavam estes momentos tão solenemente executados em frente ao altar. Então percebi que as canções não interessavam em absoluto aos demais participantes da festa e, apesar de serem abertas ao público, só chamavam a atenção do pessoal de fora: crioulos da Guiana, pessoas da FUNAI. Muitos achavam graça em ver meu empenho, subindo e descendo a rampa com o gravador, toda vez que tocavam o sino da capela. Este, aliás, servia para chamar os próprios foliões que deviam executar o canto. Mais uma vez, vê-se que as canções sagradas são assuntos de poucos, e que ao conjunto da população interessa apenas a certeza de estarem sendo bem executadas.

O **canto do meio-dia** é realizado dentro da capela, com as luzes e as velas acesas, e com os dois foliões e o mestre-caixa em frente ao altar. O senhor Tangahá, ao centro, toca tambor e comanda a entoação. Tem, em cada lado, um folião segurando as grandes ban-

deiras vermelhas do Divino, apoiadas em seus ombros de maneira que se cruzem próximas ao chão, e acompanham os cantos, às vezes fazendo uma segunda voz. Este conjunto, formado pelo "mestre tambor" e os dois foliões com as bandeiras, irão acompanhar a imagem do Divino por toda a parte, entoando as canções dentro e fora da capela.

"Ó que dias tão alegres,tão alegres.
E a descer, o amor divino, e a descer, o amor divino.
Alegrai a todo mundo, a todo mundo.
E a descer, o amor divino, e a descer, o amor divino".

Na parte de baixo da aldeia, no *kahbe*, os festeiros preparam uma mesa da mesma maneira que o almoço do *Maiuhi Chapel*, ainda que com muito mais fartura. E assim estamos no "bom da festa": a agitação da cozinha, onde todos se encontram, música tocando na Casa da Festa, e os festeiros passeando com garrafa e copo para oferecer bebida.

Uma equipe de foliões sai da aldeia em busca de um tronco para fazer o mastro do Divino. Retirado de alguma mata próxima, o tronco é trazido de barco e deixado no campo alagado, junto à entrada principal, até o dia seguinte. Essa entrada (o "porto") continua a receber barcos e canoas com participantes, que se acomodam na aldeia e podem fazer um lanche na cozinha, onde os festeiros servem café, leite, biscoitos, manteiga e tapioca durante a tarde.

O sino da capela toca novamente às seis-horas da tarde, para a **Ave Maria** e o **Canto da Boa Noite**, realizados da maneira descrita acima, em duas vozes, mas com uma melodia diferente. Em certos momentos os foliões gritam: "petá, petá!" (do termo francês *petard*), avisando os rapazes detrás da capela que é o momento de soltar rojões.

"Deus lhe dê muito boa noite,
e também sua benção.
Nós semos filhos de Maria,
descendência de Adão."

Conforme anoitece, são acesas as inúmeras velas que enfeitam todo o caminho da porta da capela até a Casa da Festa, fazendo um belo efeito luminoso. A janta é servida na cozinha, enquanto os participantes se arrumam para o baile: os homens precisam vestir calça comprida para entrar no salão, e as mulheres gostam de colocar vestidos, cintos, brincos, sapatos, muitos colares e maquiagem. Dentro da Casa da Festa, o baile começa a animar algumas horas depois de anoitecer. Essa casa é construída num terreno retangular, tendo bancos nas laterais e ao fundo, formando um retângulo menor no centro. Este centro funciona como uma grande pista de dança, enfeitada com bandeirinhas coloridas. Aos poucos, o salão vai ficando lotado: as mulheres armam suas redes no espaço entre os bancos e as paredes laterais e do fundo, para as crianças dormirem enquanto dançam. O baile é de todos: homens, mulheres, crianças e velhos aco-

modam-se na Casa da Festa, os últimos apenas para olhar o movimento e ninar as crianças nas redes, enquanto os que têm saúde e disposição dançam até amanhecer.

No começo do baile, o movimento é observado atentamente pelos caciques de todas as aldeias, pois os festeiros ainda preocupam-se em servir comida e bebida na cozinha. Quando terminam de servir o jantar, os caciques "entregam o salão para os festeiros", num ato formalizado, tornando-os responsáveis pelo movimento do baile. A música é interrompida pelos caciques que solicitam a atenção de todos e discursam, um a um, no centro do salão. Os discursos, em geral, chamam todos à diversão, mas enfatizam as regras de boa conduta: beber com moderação, respeitar as mulheres, usar roupas adequadas (calça comprida para homens e saia para as mulheres), evitar brigas. Depois dos caciques, os festeiros também fazem seus discursos, geralmente versando sobre a alegria e satisfação de realizar a festa, e igualmente enfatizando as regras de boa conduta. Após a "entrega do salão", cabe aos festeiros, e não mais aos caciques, chamar a atenção dos participantes que não se comportam bem no baile, evitando confusões.

À esquerda, Avelino segura rabeca feita por ele, Aldeia Espírito Santo, 1991. À direita, Adriano e o instrumento "rabo de onça" que confeccionou, Aldeia Espírito Santo, 1991.

As músicas preferidas para o baile são do estilo "lambada" e "brega", além do "cacicó" da Guiana. Alguns Karipuna têm aparelhos de som com grandes caixas acús-

ticas, além de discos e fitas, os quais emprestam para o baile, responsabilizando-se pelo som da festa. Em 1991, o aparelho de som funcionava graças ao motor de luz da aldeia, que também permitia a iluminação das casas e o funcionamento da geladeira da casa dos professores, onde os festeiros gelavam água, cerveja e refrigerantes. Antes dessas possibilidades vindas com o motor de luz, a música da festa vinha de um aparelho de som a pilhas, que por sua vez veio substituir a música ao vivo de um conjunto local, formado pelas próprias famílias, que tocavam viola, rabeca, o "tchá-tchá" (descrito como uma espécie de pandeiro) e o "rabo de onça" (um tipo de cuíca quadrada, feito com couro de cobra). Ainda hoje, há pessoas nas aldeias que sabem fabricar e tocar esses instrumentos, usados para animar as procissões, juntamente com violões, cavaquinho e violino.

No baile, as mulheres e moças sentam-se nos bancos em torno da pista de dança juntamente com os homens que, em geral, procuram ficar perto da parede da entrada, enquanto os rapazes solteiros se aglomeram junto da porta principal. São os homens que devem tirar as mulheres para dançar, aproximando-se com um aceno, e não é educado da parte delas recusar-lhes o convite. "*Merci, madame*", agradecem, quando finda a música. Os pares de dança variam muito, e não se deve dançar mais de três ou quatro vezes com a mesma mulher, se não forem casados, a não ser que haja essa intenção. Nesse caso, espera-se que o rapaz procure a família da moça durante a festa, para combinar a união, ou será obrigado a tal pelo cacique.

As famílias me disseram que todos os anos, por ocasião desses bailes, algumas pessoas são acometidas de "ataques", que atribuem a "bichos" ou almas. De fato, foi o que ocorreu com um rapaz durante o baile de 1991, que foi imediatamente socorrido por sopradores e benzedeiras que diagnosticaram o ataque da alma do marido de Elza, recém-falecido. Interpreto que o baile na Casa da Festa, ao contrário das danças do Turé, ou do espaço sagrado da capela, ocorre num espaço "aberto" e, portanto, sujeito ao trânsito de espíritos maléficos ou perigosos. Quando ocorre um "ataque", a pessoa é levada para fora do salão e socorrida pelos "especialistas", e o baile continua sem muita interrupção.

A música para de tocar com os sinos da meia-noite, que chamam todos à capela para a oração da Ladainha. Ao contrário do que ocorre com os outros cantos, desta vez a capela fica lotada, pois todos querem acompanhar a ladainha e beijar o Santo. O sr. Tangahá com os dois foliões, entoam inicialmente o canto de **Oferecimento da Ladainha.**

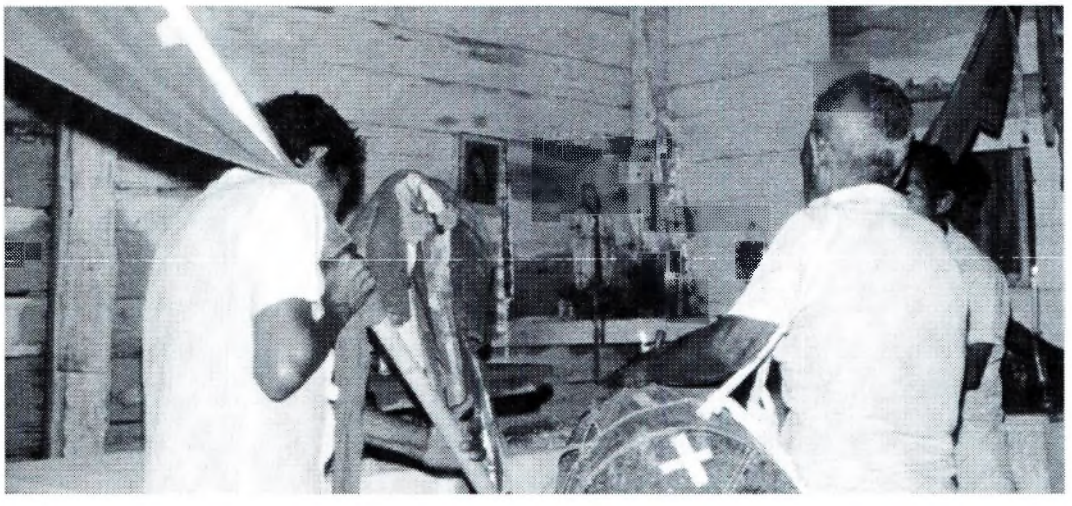
> *"Devotos vamos rezar a ladainha/do Divino Espírito Santo.*
> *Vamos cumprir as oração/com a luz acesa,*
> *com as duas formosas bandeiras,*
> *tendo a pombinha branca avoando, que é um retrato".*

As "promesseiras" tomam o seu lugar: as mulheres que fazem promessas de acompanhar a ladainha segurando a imagem do Divino. Muito ânimo, atenção e respeito acompanham a oração da Ladainha, além dos rojões e gestos em momentos determinados. Após o seu término, os foliões entoam o **Encerramento da Ladainha.**

"As rezas já estão rezada/ a ladainha do Divino Espírito Santo.
Já estão cumpridas as oração/ com a luz acesa,
com as duas formosas bandeiras,
entre as duas formosas bandeiras,
tendo a pombinha branca avoando, que é um retrato."

Em seguida, os devotos fazem uma fila em frente ao altar para beijar as fitas da imagem do Espírito Santo, depois dirigindo-se aos santos nos dois altares secundários da capela. É o momento em que cada um parece estar mais próximo dos santos, dirigindo-lhes uma palavra mais íntima. Aos poucos a fila vai se esvaziando, assim como a capela, restando apenas o grupo de foliões. Na casa da festa, a música volta a tocar, reanimando o baile. É então que o sr. Tangahá e os foliões entoam uma última canção relativa à Ladainha, e que dizem ser a mais importante, sem a qual nada teria validade aos olhos do Divino, o **Canto para fazer a Ladainha "pegar".**

"Em cima da salva é a coroa.
Em cima da coroa é o mundo.
Em cima do mundo é a pombinha branca avoando,
que é um retrato".



Forma de realizar as canções ao Divino Espírito Santo: com as velas acesas, o mestre-tambor Tangahá entoa as canções e os foliões Ghatê e Nanê que seguram as bandeiras vermelhas acompanham. No altar central da capela, a imagem do Divino adornada com fitas, panos e flores. No altar lateral aparecem as imagens de São José e Santa Maria também adornadas com fitas. Aldeia Espírito Santo, 1991.

As canções referentes à Ladainha, assim como algumas apresentadas adiante, descrevem a própria cena que tem lugar na capela: "com a luz acesa", tanto as velas do altar, como as lâmpadas da capela, temos as duas bandeiras do Divino cruzadas, entre as quais está "a pombinha branca avoando", a própria imagem do Espírito Santo. Assim também, o último canto descreve a antiga imagem do Divino que foi doada pelos franceses ao

Capitão Teodoro. Dizem que era uma imagem em bronze, figurando uma pomba com as asas abertas sobre uma esfera, o "mundo", o qual repousava em cima de uma "coroa" formada por várias abóbadas que se apoiava sobre uma bandeja, a "salva". Os versos finais: "que é um retrato", definem o que acabamos de descrever acima: refere-se à fixação da imagem daquele momento. Aqui cabe mencionar uma equivalência temática com as canções dos Turés, especialmente aquelas "para dançar" que são traduzidas pelos pajés como descrições de cenas que reproduzem danças Turés do Fundo.

O baile continua animado por toda a madrugada, e os festeiros circulam pela festa oferecendo bebida, enquanto os "mestres-sala" permanecem em vigília na capela, organizando-se para entoar o **Canto da Alvorada** (ou **Galo Preto**) por ocasião do aparecimento da estrela dalva. Aqui uma nova equivalência temática com as canções do Turé, que também marcam esse momento.

"Arvorada desarvorada.
Vou buscar a estrela dalva/ que vem trazendo o raio do dia.
O galo preto/ bateu as asas/ e ele cantou,
é o sinal do amanhecer."

Às seis horas cantam a **Ave Maria** e o **canto do bom dia:**

"Deus lhe dê muito bom dia,
e também sua benção.
Nós semos filhos de Maria,
descendência de Adão.

Conforme a manhã avança, a maioria dos participantes aproveita para descançar, enquanto os festeiros, que já serviram um café da manhã, preocupam-se em fazer o almoço, recrutando algumas pessoas, se for o caso, para matar e preparar um boi. Os mestres-capela, por sua vez, dirigem-se para a entrada da aldeia, onde entoam o **canto para buscar o mastro,** acompanhados apenas do tambor e das bandeiras.

"Ó que dias tão alegres, tão alegres!
A quinta-feira da Ascensão, a quinta-feira da Ascensão.
Jesus Cristo subiu ao céu, ele subiu ao céu.
É dia de tanta alegria, é dia de tanta alegria!"

Um grupo de homens carrega o mastro, do campo alagado onde passou a noite até o alto da aldeia, onde ocupam-se em enfeitá-lo e prepará-lo para ser levantado. Utilizam-se de cipós para amarrar ramos e frutos: bananas, ananás, abóboras, flores e, ao alto, uma bandeira branca. Na festa de 1991, utilizaram uma bandeira com a imagem do Divino desenhada por Genésio Karipuna. Ao meio-dia o sino toca novamente e os foliões e festeiros dirigem-se à capela para entoar a canção do meio-dia. Na casa da festa a música continua, e na cozinha já é servido o almoço.

Com a tarde avançada começa a movimentação para a cerimônia de levantar o mastro. Alguns barcos chegam de Santa Isabel, aldeia vizinha, só para apreciar esse momento. O sino toca e os foliões dirigem-se à capela, chamando as crianças para acompanhá-los. As mulheres ficam observando a cena na casa da festa e na cozinha, na parte baixa da aldeia. Saem da capela, numa pequena procissão, as crianças segurando velas acessas, seguidas dos foliões com as bandeiras e o andor do Divino, protegido por um guada-chuva. A procissão pára duas vezes, junto ao buraco onde será fincado o mastro e junto à bandeira branca, para cantar o **canto de rodear o mastro,** e depois retornam a capela[5].

> *"Vamos arrodiar o mastro/ com o Divino Espírito Santo,*
> *com a luz acesa, com as duas formosas bandeiras,*
> *entre as duas formosas bandeiras,*
> *tendo a pombinha branca avoando,*
> *que é um retrato."*

Com isso, está tudo pronto para o levantamento do mastro, realizado pelos festeiros. Assim a aldeia Espírito Santo ficará dez dias enfeitada com o mastro do Divino, visível a quem quer que passe pelo rio Curipi. Depois dessa cerimônia, a dança recomeça, os festeiros continuam a servir alimento e bebida, e algumas pessoas já iniciam o caminho de volta, principalmente os moradores das aldeias vizinhas.

Nessa noite, o baile já não é tão animado, a mesa também não é tão farta, e findam as canções da capela. Conforme amanhace, o clima já é de despedida, e os barcos das aldeias preparam-se para ir embora, mas com a certeza de que "para a semana tem mais". Ainda cabe aos festeiros preparar uma última refeição e para tanto as mulheres trabalham na cozinha escolhendo quilos e quilos de feijão. É que neste dia, depois de duas noites dançando e bebendo, ninguém tem disposição de sair para caçar ou pescar. Dizem que por isso é costume servir feijão, "que dá força mas não dá trabalho".

Nesse último dia ocorre o *lavê sodjê*, a lavagem das panelas. Terminada a última refeição, a aldeia já bem esvaziada, a notícia de que os festeiros vão fazer a lavagem das panelas corre pelas casas, despertando o interesse até das mulheres que já não se importavam mais com o movimento da festa. Todas levam o material dos festeiros para a entrada principal da aldeia, onde começam a lavar as panelas nas águas transbordadas do Curipi, fazendo muita algazarra. Empurram-se umas às outras na água, gritando e lavando-se junto com as panelas, depois dirigem-se à Casa da Festa, ensopadas, para dançar. As festeiras não param de servir bebidas para quem vem ajudar: dizem que "o *lavê sodjê* é para acabar tudo o que sobrou" (de bebida), e nesse sentido se pode fazer uma associação desse momento com a "dança do urubu" dos Turés. Mas, até acabarem os provimentos dos festeiros a música continua tocando, geralmente até o começo da noite.

No dia seguinte, sábado, ninguém sai para a roça: é dia de se refazer da festa, lavar roupa, limpar as casinhas sanitárias, e preparar-se para a semana seguinte, quando se comemora a Festa Grande propriamente dita, no dia de Pentecostes. Pela manhã, os festeiros promovem uma limpeza da Casa da Festa e da cozinha, oferecendo bebida aos

outros homens que se dispõem a ajudar.

No domingo, como em toda semana, há um culto pela manhã, celebrado pela equipe de "catequistas" preparada pelo CIMI. Na aldeia Espírito Santo, o cacique Avelino geralmente utiliza o espaço do culto para fazer seus discursos e ouvir a opinião da comunidade, especialmente das mulheres, que falam no culto com mais desembaraço que nas reuniões políticas e assembléias. Nesta semana, o assunto girou em torno da festa da Ascenção, tanto para agradecer à Deus os sucessos, quanto para repreender os abusos cometidos por certas pessoas. Junto das palavras do cacique, os participantes e principalmente as mulheres, começaram a colocar suas opiniões, queixando-se ou defendendo-se. É interessante reparar como o espaço do culto católico, que começou a ser celebrado com frequência nas aldeias há menos de 20 anos, tornou-se um momento de discussão a respeito dos problemas das comunidades, onde as mulheres têm participado com menos constrangimento do que em reuniões propriamente políticas, quando os homens dominam o ambiente.

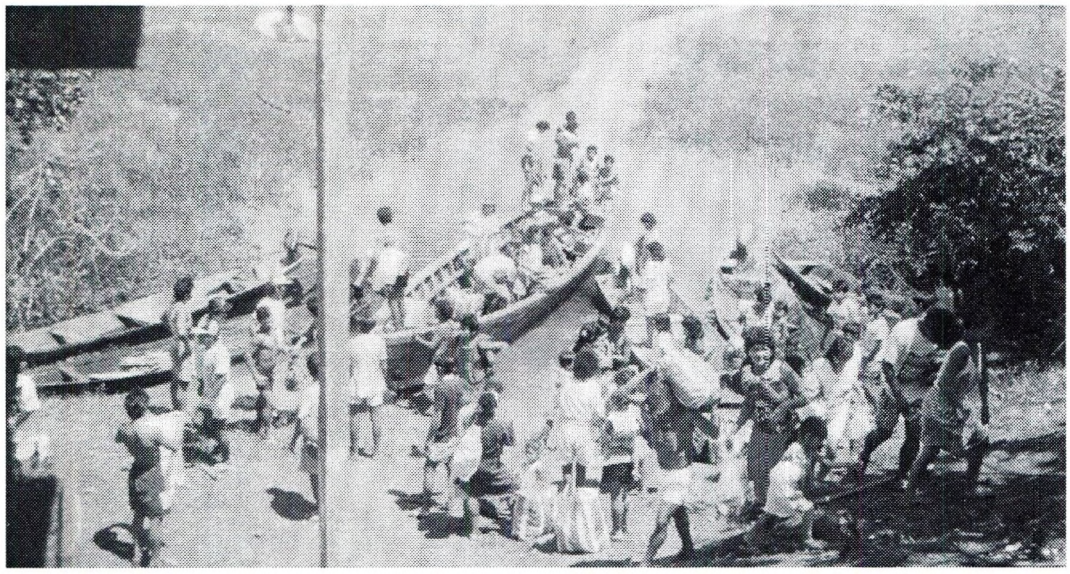
No final da tarde, é realizada uma reunião do Conselho da aldeia, na Casa da Festa. O Conselho é formado pelo cacique e por homens maduros, chefes das famílias que habitam a aldeia e as pequenas comunidades a ela ligadas. Como a Festa Grande diz respeito a todos os Karipuna, reúnem-se nesta ocasião também os caciques das outras aldeias do Curipi. Ali os homens discursam colocando suas opiniões a respeito dos problemas ocorridos na festa. Nessa ocasião, decidem quem deverá receber os "castigos", e qual será seu teor, geralmente a limpeza do mato de uma parte da aldeia, ou outra tarefa julgada útil para toda a comunidade. As faltas castigadas são comumente atribuídas ao excesso de bebida que gera brigas, namoros ilícitos e problemas semelhantes. No caso de namoro entre pessoas solteiras, não há castigo, mas a obrigação de casamento. Questões relativas ao sagrado são resolvidas em outra ocasião.

Apesar de todo o rigor e vigilância dos caciques, os mais velhos ainda reclamam da falta de respeito dos mais jovens. Dizem que nas festas antigas o castigo era mais duro, e por isso as pessoas evitavam abusos: se houvesse briga, a pessoa era amarrada no *kubahi*, tronco de madeira com buracos para os pés, onde o castigado ficava preso pelas pernas. Segundo dizem, rapazes com menos de 18 ou 20 anos não podiam dançar nem tomar bebida alcoólica, o que vinham a fazer somente depois de casados. Muitos lembram da primeira vez em que o pai lhes ofereceu um copo de vinho, durante uma festa, ás vezes já estando casados. Da forma como o fato é narrado, parece representar o reconhecimento do novo *status* de adulto.

Como se pode ver, os Karipuna demonstram rigidez no que diz respeito a um código moral de conduta. A existência dos castigos nas festas de santos e nos Turés, assim como a constante presença de figuras de autoridade nestas ocasiões, evidenciam essa característica. É o caso dos *gendarmes* que supervisionam o comportamento dos participantes dos Turés e lhes aplicam o castigo *laman*, assim como a presença dos caciques nos bailes, antes de "entregar o salão aos festeiros". A mesma autoridade e prerrogativa de aplicar castigos era atribuída aos funcionários do SPI e professores das es-

colas. Considero que essa característica de rigidez moral foi reforçada por estes órgãos, mas suponho que tenha fundamentos nas próprias histórias vivenciadas pelas famílias.

Por ocasião da **Festa Grande (Petencostes)**, um novo grupo de festeiros começa a chegar nas aldeias, organizando suas compras, entregando munição para caçadas, promovendo outra torração de café. Mas a participação dos festeiros da Ascensão ainda é requerida para a organização da procissão da Meia-Lua e da derrubada do mastro.



Chegada das famílias à aldeia Espírito Santo para a Festa do Pentecostes, 1991.

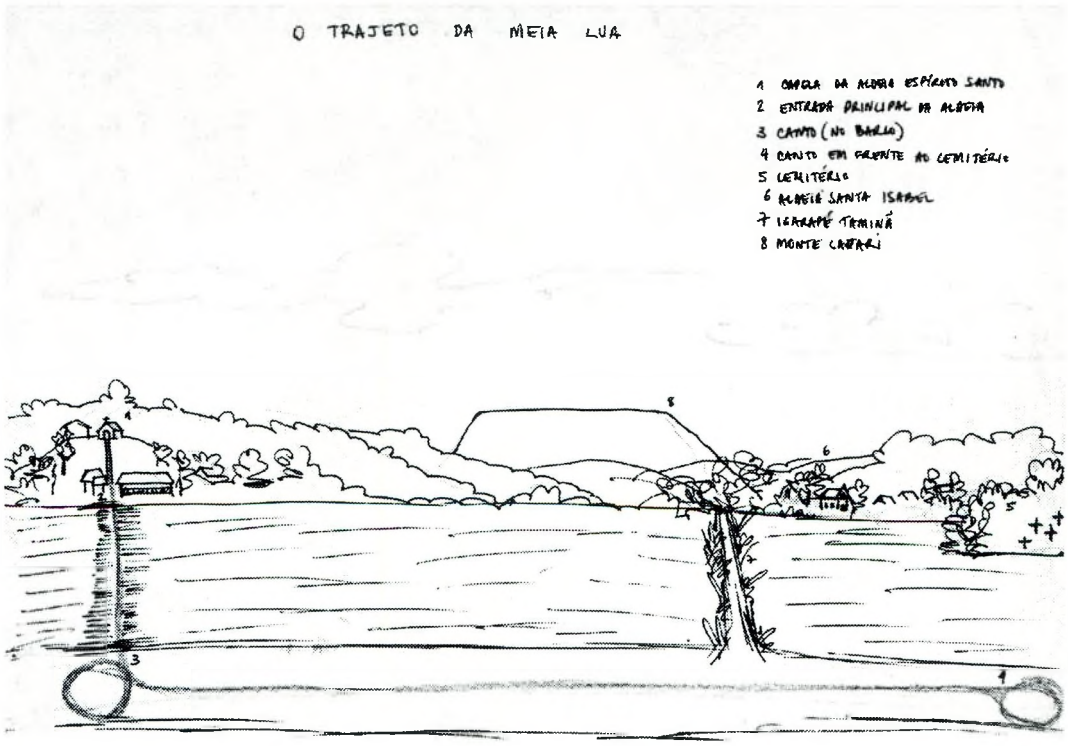
Passados nove dias da Ascenção, no sábado véspera do Pentecostes, os festeiros "fazem a alvorada" com rojões. Novamente, a vila do Espírito Santo começa a ficar cheia e animada, com os rojões anunciando a chegada dos barcos das aldeias. Os cantos são feitos como na festa anterior, acrescidos dos cantos que acompanham as procissões e outras atividades próprias dessa data e que mobilizam um número ainda maior de participantes em relação à festa anterior.

A véspera do Pentecostes é o dia da **procissão da Meia-Lua**, na qual vários barcos e canoas dirigem-se até a pequena ilha do cemitério. Neste dia, em 1991, a aldeia ficou bastante cheia, tendo inclusive chegado um barco da aldeia de Kumarumã, com alguns Karipuna que lá residiam. Um número grande de pessoas sobem até a capela para entregar aos mestres-sala pacotes de velas, rojões e fitas, como pagamento de suas promessas. À tarde, os badalos do sino, anunciando o início da Meia-Lua, também chamam um bom número de pessoas até a capela. A procissão desce a rampa da aldeia tendo as crianças à frente, seguidas das mulheres, todas com velas acesas, e logo atrás os homens, alguns carregando as bandeiras, outros o andor do Divino, bastante enfeitado com fitas e flores. Por último, o conjunto musical dos foliões: cavaquinho, violões, viola, e o violino do Sr. Tangahá. Tocam diversas músicas relativas à igreja para "acompanhar o Santo" durante o trajeto, algumas aprendidas com o CIMI, outras mais antigas: "qualquer

uma religiosa serve". Porém, há certos momentos em que as músicas de acompanhamento param e dão lugar aos cantos próprios da Meia-Lua. Logo na saída da aldeia fazem o **canto da saída do Santo.**

"Acordei de madrugada, de madrugada.
Eu fui varrer a Conceição, eu fui varrer a Conceição.
Encontrei Nossa Senhora, Nossa Senhora.
Ah, com seu raminho na mão, ah com seu raminho na mão.
Eu pedi um seu galhinho, um seu galhinho.
Ela me disse que não, ela me disse que não.
Eu tornei a pedir-lhe, e a pedir-lhe.
Ela me deu o seu cordão, ela me deu o seu cordão.
Que dava catorze volta, catorze volta,
arredor do coração, arredor do coração."

Croqui 5



Num barco com cobertura entram o andor do Divino, as bandeiras, o conjunto musical e as "promesseiras". O barco do Santo é acompanhado por diversas canoas e voadeiras, que encostam-se umas às outras, oferecendo bebida durante o trajeto. As canoas dos festeiros também levam vários rojões para soltar durante a procissão. Quando chegam em frente ao cemitério Karipuna, o conjunto para de tocar novamente e os ins-

trumentos de corda dão lugar à batidas do tambor que acompanha o **canto do cemitério.**

"Deus te salve a Casa Santa,
adonde mora o calix bento
mais a hóstia consagrada.
Adonde Jesus foi crucificado.
O filho da Virgem Maria.
Ah, bom Jesus de Narazé."

Os barcos fazem duas voltas em frente ao cemitério e retomam para a aldeia, em frente da qual fazem mais duas voltas. Ali é entoado o **canto da chegada da Meia-Lua.**

"Deus te salve a cruz sagrada,
adonde Jesus foi crucificado.
O filho da Virgem Maria.
Bom Jesus de Nararé."

Uma última canção relativa à Meia-Lua, o **canto da entrada da Meia-Lua** é rezado dentro da capela, para onde todos se dirigem em procissão, acompanhando o Divino. Dessa vez, todos que acompanharam a Meia-Lua assistem a oração, esperando o momento de "tomar a benção" do Divino, quando cada um beija as fitas coloridas e dirige uma curta conversa ao Santo.

"Já chegamos de fazer a procissão
com o Divino Espírito Santo.
Com a luz acesa/ com as duas formosas bandeiras,
entre as duas formosas bandeiras,
tendo a pombinha branca avoando,
que é um retrato."

Depois disso, tudo se passa como na véspera da Ascensão: os cantos das seis horas da tarde, a Ladainha à meia-noite, muita comida, bebida, a entrega do salão e o baile animado pela madrugada afora. No dia seguinte, quando é propriamente comemorado o dia da descida do Espírito Santo, também fazem o canto da alvorada às quatro horas e os cantos da seis da manhã. Antes da hora do almoço, preparam a Mesa dos Inocentes, uma refeição servida solenemente para as crianças[6].

Um pouco antes do meio-dia, o sino da capela toca para chamar as crianças, que recebem velas acesas. Em seguida, descem a rampa em procissão, acompanhadas pelos foliões com as bandeiras e o andor do Divino, e dirigem-se à Mesa preparada dentro da casa da festa. Os mestres-sala entoam da forma ritualizada o **canto para rodear a mesa** e depois as crianças são servidas pelos festeiros.

"Vamos arrodiar a mesa/ dos inocentes,
com a luz acesa/ com as duas formosas bandeiras,

entre as duas formosas bandeiras,
tendo a pombinha branca/ avoando,
que é um retrato."

A Mesa preparada no ano de 1991 continha a mesma refeição servida posteriormente aos adultos no *kahbe*. A diferença estava nas várias garrafas de refrigerante. Um cacique me contou que muita coisa havia mudado, pois em seu tempo o almoço das crianças era uma sopa de tracajá, servida nos pratos, com os punhadinhos de farinha do lado para acompanhar. Eram os homens mais velhos que se ocupavam de servir as crianças, e ofereciam vinho com água no lugar do suco ou refrigerante.

Com o término do almoço das crianças, os foliões fazem o **canto de oferecimento da mesa** e então retornam com o Divino para a capela. Enquanto o baile recomeça na casa da festa.

"Vamos oferecer a mesa dos inocentes
para o Divino Espírito Santo.
Com a luz acesa/ com as duas formosas bandeiras,
entre as duas formosas bandeiras,
foi um louvor que Deus nos deu."

No final da tarde começa a cerimônia para a derrubada do mastro. Como na festa anterior, as crianças são chamadas pelo sino para subirem à capela e saírem numa pequena procissão até o mastro. Desta vez, o **canto de rodear o mastro** é entoado quatro vezes, colocando a imagem do Divino em torno do mastro. Depois que a procissão de crianças retorna a imagem à capela, um rapaz sobe no mastro e retira a bandeira branca do Divino. Em seguida, usando um machado enfeitado com fitas coloridas, cada festeiro dá um golpe para derrubar o mastro. As crianças correm em algazarra e disputam as frutas amarradas assim que o mastro vai ao chão, enquanto as mulheres observam tudo da parte de baixo da aldeia.

É nesse momento, ao lado do mastro derrubado, que se manifestam os que pretendem ser festeiros no ano seguinte, com o gesto de segurar a bandeira branca que ficava em cima do mastro, oferecida pelo cacique da aldeia Espírito Santo. É por isso que "pegar a bandeira" é sinônimo de ser festeiro, responsável pela festa da Ascensão do ano seguinte. Quem se prontifica a ser festeiro do Pentecostes deve se pronunciar em outra ocasião, respondendo um convite do cacique. Por isso, usam termos para distinguir os dois atos: há os festeiros que "pegam a bandeira" e aqueles que "respondem".

Ao oferecer a bandeira, o cacique faz um discurso, exortando as pessoas a terem coragem de arcar com a tarefa de festeiro. O que ocorreu em 1991 foi que um número muito pequeno de pessoas "pegou a bandeira" logo de início, tendo sido a maioria incitada pelo discurso do cacique. Este, usava exemplos de festas fartas, ocasiões em que famílias trabalharam com afinco, como num caso em que apenas um casal jovem conseguiu fazer a festa para todos, procurando constranger as famílias que tinham medo de

"fracassar". Com o discurso de Avelino, "pegaram a bandeira" alguns rapazes solteiros residentes em Kumarumã mas considerados Karipuna, o que preocupou ainda mais o cacique, receoso de que não assumissem devidamente as responsabilidades do cargo. Receio que é comum no caso de pessoas jovens, solteiras ou que não residem na aldeia.

Os novos festeiros recebem das mão dos antigos as fitas que usaram no peito para distinguir-se durante a festa. Em seguida, carregam o mastro até a saída da aldeia, juntamente com a bandeira branca, e de barco vão jogá-lo no rio Curipi. Ninguém acompanha os novos festeiros, a não ser o mestre-tambor e os foliões que seguram as bandeiras vermelhas, os quais, como no momento de buscar o mastro, ficam no porto da aldeia entoando o **canto de levar o mastro embora.**

"Ó que dias tão alegres, tão alegres.
Domingo do Espírito Santo, domingo do Espírito Santo.
Alegrai a todo mundo, a todo mundo.
Domingo do Espírito Santo, domingo do Espírito Santo."

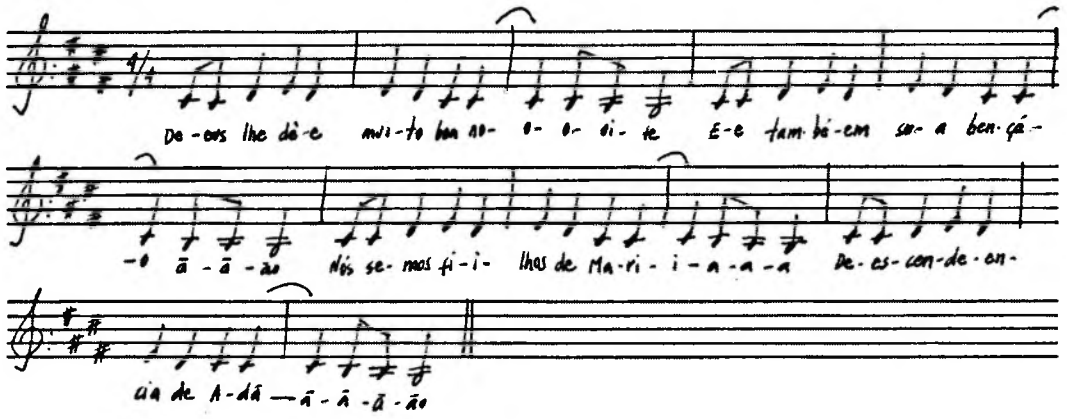
Quando o barco retorna sem o mastro, há um novo **canto de entrada.**

"São José é carapina, é carapina.[7]
Ele aprendeu de crosirdade, ele aprendeu de crosirdade(curiosidade).
Jesus Cristo é do calvário, é do calvário.
Ele aprendeu de crosirdade, ele aprendeu de crosirdade."

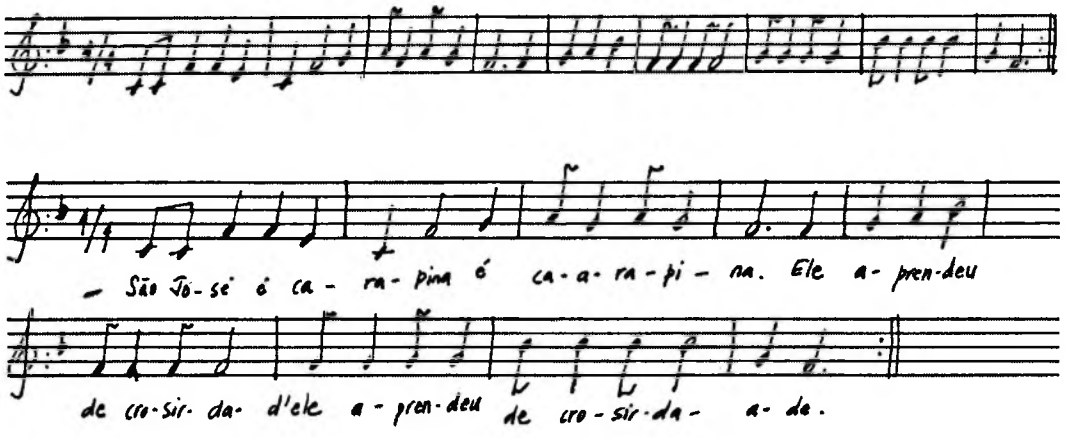
Os foliões retornam à capela com o tambor e as bandeiras vermelhas, e aguardam os novos festeiros subirem com a bandeira branca. Então, colocam-se diante do altar na posição característica e fazem o **canto de entregar a bandeira.**

"Vamos entregar a bandeira/ do Divino Espírito Santo,
em cima de sua tribuna, com a luz acesa,
com as duas formosas bandeiras,
tendo a pombinha branca avoando,
que é um retrato."

Esse canto finaliza o conjunto de dezenove cantos referentes à Festa do Divino, que requerem a forma tradicional de realização, com o tambor e as bandeiras vermelhas. Há apenas duas melodias: uma mais solene, sem muita musicalidade, realizada em duas vozes, e com batidas lentas de tambor [8]:



A outra melodia, por sua vez, é entoada em uníssono e tem sonoridade mais alegre: em tom maior, animada pelas batidas do tambor. É o caso de todos os cantos cujos versos têm repetições.



Enquanto os novos festeiros e os foliões preocupam-se com o destino do mastro e da bandeira branca, a festa continua normalmente, com baile na casa da festa e os festeiros servindo bebida no *kahbe*. Somente no começo da noite a música é interrompida e o cacique da aldeia toma a palavra para perguntar quem se dispõe a ser festeiro no ano seguinte. Como na hora de "pegar a bandeira", o momento de "responder" exige inúmeros incentivos e exortações, pois além de um pequeno número de pessoas que estão dispostos a pagar suas promessas dessa maneira tão trabalhosa, a maioria parece querer evitar tal responsabilidade. As palavras do cacique acabam animando algumas pessoas, que vão "respondendo" e entrando na roda dos novos festeiros, aplaudidos, às vezes repreendidos silenciosamente pelos seus familiares que deverão igualmente arcar com a trabalheira.

É assim que a festa vai chegando ao fim com a promessa de recomeçar no ano seguinte. Para os novos festeiros, como disse, a preocupação com os preparativos da próxima Festa Grande já é assunto corrente assim que esta termina. Temos ainda mais uma noite e um dia de baile, encerrado com a refeição de feijão e a animação da lava-

gem das panelas. No começo da tarde da segunda-feira saem os últimos barcos da aldeia, e os moradores da vila do Espírito Santo comentam entre si, lamentosos: "agora, só para o ano"...

Findos os festejos, resta cuidar da limpeza da casa da festa e dos castigos. Além daqueles aplicados pelo cacique e seu Conselho, há também o castigo referente aos assuntos sagrados. Na segunda ou terça-feira, os mestres-sala tocam o sino e reúnem-se na capela para entregar as fitas à igreja e também para fazer a *penitãs*. Nessa ocasião, atribuem castigos aos foliões ou ao mestre-caixa, se estes não compareceram à capela nos momentos das entoações, ou aos festeiros que não participaram da Ladainha, da entrega das fitas, ou que perderam as fitas. Dizem que estas faltas ofendem ao Divino, por isso devem ser castigadas dentro da capela, "debaixo das bandeiras", como diz o nome em *patois: penitãs ãba paviõ*. A pessoa deve se ajoelhar, às vezes no milho, e rezar sete pai-nossos e sete ave-marias. As mesmas orações são feitas para a entrega das fitas que ocorre, conforme descreveram-me, sem muita cerimônia. São apenas levadas até a igreja pelos mestres-sala, e a pessoa que cotidianamente cuida da capela, mantendo-a limpa, fica responsável por guardá-las. Com isso, a Festa Grande passa a ser assunto do ano seguinte, a não ser para o grupo de festeiros...

2. Rezas, Promessas e Ladainhas

Como no caso dos Turés, a Festa Grande e as demais festas de santos, representam momentos das famílias retribuírem as graças propiciadas aos seres sobrenaturais, através das velas, rojões, fitas, doações, e da própria função do festeiro, como formas de "pagamentos de promessas". Mais uma vez, a descrição da festa deve se completar com a apresentação desse universo religioso que revela uma elaboração própria da doutrina católica. Como apresentei no capítulo anterior, a articulação desse universo com aquele relacionado aos pajés se dá através de uma explicação que coloca todos os seres, em última instância, sob o poder e a força de Deus. Mais do que através de uma teoria de mundo globalizante, porém, pode-se encontrar a mais expressiva articulação desses dois universos sobrenaturais na busca de terapias eficazes para a cura de doenças e na tentativa de solucionar angústias e problemas cotidianos.

Nos vários momentos da vida, ao lado das explicações e práticas dos pajés, os Karipuna fazem uso igualmente de recursos católicos, na forma das rezas, das promessas e das ladainhas. Um exemplo disto foi visto no final do capítulo anterior, com a história de Elza, quem solicitou os trabalhos de um pajé e a oração de uma ladainha para afastar definitivamente a alma de seu marido. Por ocasião das mortes, das doenças e

também dos nascimentos, para o fortalecimento das crianças, convivem as práticas ligadas aos *karuãna* dos pajés e ao catolicismo. Estas últimas são expostas a seguir, não com o objetivo de buscar significados que consigam estabelecer conexões entre essas práticas e visões de mundo mais amplas. Minha intenção, como foi feito no caso do xamanismo, é mostrar as formas como os Karipuna utilizam fontes variadas de explicações de mundo, articulando-as na resolução de problemas práticos. A partir da descrição, percebe-se a existência de equivalências simbólicas entre as práticas e conhecimentos xamânicos e católicos.

A começar das **ladainhas**, geralmente acompanham datas relacionadas à morte, ou doenças causadas por almas de mortos. No Curipi, as mortes são anunciadas pelos familiares com três ou quatro tiros de espingarda, no caso de crianças ou adultos, respectivamente. Os funerais são acompanhados de músicas e brincadeiras de caráter profano, que dizem fazer "esquecer a tristeza"[9]. Os familiares mais próximos não participam das brincadeiras, mas permanecem em casa, onde recebem visitas. Na Casa da Festa da aldeia, a comunidade se reúne para preparar o caixão, onde também organizam jogos de dominó, cartas ou brincadeiras de roda. Dos poucos exemplos que me foram contados, pude conhecer músicas que acompanham os jogos de roda, onde os participantes passam um anel ou um limão de mão em mão, enquanto uma pessoa ao centro deve adivinhar quem passa os objetos[10] . Pode-se perceber que, apesar da tristeza que cerca os velórios, os Karipuna se esforçam para conferir-lhes um ar festivo. Segundo descrição de Arnaud (1996:304): "*Por ocasião dos velórios, são consumidas comidas e bebidas, fartamente, inclusive alcoólicas. E são cantadas ladainhas (...) costumando os mais idosos narrar passados acontecimentos - caçadas, pescarias, situações curiosas e hilariantes para divertir os presentes*". Os enterros são sempre realizados no cemitério único dos Karipuna (*semitxe* no mapa de Genésio Fortes), a não ser no caso de crianças pequenas, enterradas nas proximidades das aldeias.

Passados sete dias do enterro, a família encomenda uma ladainha, geralmente ao Sr.Tangahá. Esta é rezada na própria casa do falecido, onde preparam no centro da sala uma espécie de "boneco" feito com as roupas do morto e coberto com um lençol. Disseram que se trata de um costume crioulo. Ao seu lado acendem várias velas que devem ser consumidas durante uma vigília dos familiares noite adentro. Estes oferecem café, leite, tapioca e bolachas aos amigos e parentes que vêm rezar pela alma do falecido.

Outras ladainhas podem ser encomendadas pela família, como vimos, enquanto consideram que o morto está fazendo "visagens" ou quando sabem que a alma de um parente morto (às vezes não recentemente) "encostou" em alguém, provocando doenças. Esse diagnóstico, inclusive, pode ser feito pelo pajé ou mesmo pelos "sopradores". Nesses casos, as ladainhas sempre mencionam o nome do morto na parte dedicada ao "oferecimento": "*ladainha que rezemos, à alma do finado fulano oferecemos*". Junto com a ladainha, também fazem os *potas* para almas.

As **rezas** católicas são outro recurso para a cura de algumas doenças, muito pare-

cidas com os *potas*. Logo por ocasião da minha primeira pesquisa de campo, tive algumas inflamações na pele que logo foram diagnosticadas por "esipla" (erisipela) e tratadas com rezas por D.Xandoca e D.Davina. As "rezadeiras", assim como no caso dos "sopradores", são reconhecidas como especialistas na cura de certas doenças, por conhecerem as entoações adequadas para cada caso. A família do Sr.Adriano Forte, por exemplo, é atualmente conhecida como especialista em curar vista inflamada, graças a uma reza que eu mesma lhes ensinei. Também são capazes de diagnosticar as doenças que sabem curar, como "esipla" e "cobreiro", e no caso das crianças pequenas distinguir "quebranto" e "mau olhado" das outras doenças curadas por *potas*.

A entoação das rezas é um pouco diferente dos *potas*. São rezadas em português, enquanto os *potas* são em *patois* ou outros idiomas e cantados com melodia. As rezas são repetidas mentalmente pelo rezador, de modo que não é possível escutá-las, a não ser quando querem ensinar para alguém. São sempre acompanhadas de alguma erva ou objeto que complementa a oração. Assim, a reza para "esipla" é feita com ramos da planta "vassourinha" molhados em água e sal e passados na região infectada, enquanto a reza para "cobreiro" utiliza uma faca velha passada nas bordas da irritação na pele para "cortar" o cobreiro[11].

Além das rezas para doenças, as rezadeiras também fazem saquinhos de pano para colocar no pescoço de crianças pequenas e que adoecem com facilidade. Chamados de *bheb*, os saquinhos contém certas ervas e papéis com orações escritas, que dizem variar de acordo com o problema das crianças. O uso de orações cristãs escritas é muito característico das práticas terapêuticas crioulas (Andrade 1984).

As **promessas**, como foi dito acima, são um recurso utilizado para a cura de doenças persistentes, de diagnósticos difíceis, ou mesmo consideradas sem solução, quando se recorre aos santos por um milagre. Geralmente, as promessas acompanham o tratamento dos pajés e mesmo "de remédios de farmácia". Dependendo do gravidade da doença, a promessa pode variar da doação de um pacote de velas, ou da limpeza da capela, até o compromisso de ser festeiro.

Um caso bastante revelador é o de uma jovem da aldeia Manga que se encontrava grávida pela segunda vez, sendo que seu primeiro filho nascera com vários problemas e faleceu em pouco tempo. Uma curandeira de sua família, residente em Caiena, disse que se tratava de um filho de um "macaco" que morava num igarapé próximo da casa da moça. A jovem se recordou que durante a gravidez chegou a sonhar que estava tomando banho no igarapé e que um homem preto sorria muito para ela. Depois o homem lhe teria dito que seu filho era de macaco. Com medo que o mesmo acontecesse com seu segundo filho, a moça procurou o serviço médico de Oiapoque, que não lhe recomendou exame algum. Procurou também um pajé, mas este lhe disse que nada poderia fazer antes que a criança nascesse, pois se fosse mesmo filho de bicho, já estava feito. Não sabendo mais a quem recorrer, a moça teve a idéia de fazer uma promessa para Nossa Senhora de Guadalupe, que estava sendo cogitada para se tornar a padroeira da

aldeia Manga.

Essa história é ilustrativa porque os problemas referentes à gravidez geralmente são da competência dos pajés, pois referem-se aos "mundos dos bichos" com o qual só os xamãs sabem lidar. No entanto, a curandeira de Caiena resolveu o problema a nível explicativo, tendo sido convincente e reforçada pela moça a hipótese do "filho de macaco". Mas nem a curandeira, nem o pajé foram capazes de oferecer alternativas para tranquilizar a jovem em sua segunda gestação. É preciso também ressaltar que o tratamento médico de Oiapoque não satisfaz os Karipuna nem a nível explicativo, nem efetivamente curando a população. A solução encontrada, assim, foi a da promessa, uma vez que os santos, considerados intermediários próximos de Deus, têm condições de interferir no "mundo dos bichos" que afinal também é considerado criação divina.

Este caso também é significativo por apresentar o processo de adoção de Nossa Senhora de Guadalupe como padroeira do Manga, que será tratado em seguida. Através de promessas como a desta jovem, as famílias praticamente "testam" os santos, até comprovarem sua capacidade de fazer milagres, antes de escolherem o santo para as comemorações da família, ou de aceitá-lo como padroeiro da aldeia. A maneira própria das famílias Karipuna se relacionarem com os santos católicos é abordada a seguir.

3. Festas de Santos e a política das aldeias

As festas de santos são comemoradas em vários pontos do Rio Curipi ao longo de todo o ano, e têm na Festa Grande seu modelo. Essas festas estão ligadas às devoções de certas pessoas ou famílias, são referentes a santos honomásticos dos chefes das aldeias, ou ainda relacionadas a certos momentos de mudanças climáticas, como as festas juninas ou as festas de roceiros (mencionadas no capítulo 4). É interessante notar que as festas de santos, seguindo o modelo da Festa Grande, por estarem vinculadas à figura de certas lideranças, acabaram funcionando como peças fundamentais no processo de estabelecimento das novas aldeias Karipuna.

Entre as famílias do Curipi, para se realizar uma festa de santo, não é preciso mais que a devoção de uma pessoa e o trabalho conjunto de sua família para providenciar os recursos. Assim, tive notícias de várias festas realizadas anualmente por determinadas famílias, em sua própria casa, que em datas estabelecidas como o dia do santo de sua devoção, ofereciam alimento e bebida para os vizinhos. Algumas destas datas deixaram de ser comemoradas, com a morte do devoto ou problemas para angariar recursos. É o caso de duas festas que se seguiam à Festa Grande e que hoje permanecem na memória dos mais antigos: a festa de São Benedito, comemorada na noite do dia 21 para 22 de

maio, e a festa da Santíssima Trindade, realizada no domingo depois do Pentecostes.

Outras datas fizeram mais sucesso, acabaram se associando à aldeia em que são festejadas, conseguiram mobilizar um número maior de devotos, deixando de ser encargo de apenas uma família, geralmente a família do chefe, e tornaram-se um importante sinal da identidade da população. Atualmente, são consideradas festas dos "Santos Padroeiros" das aldeias, e passaram a ter importância tão grande para os moradores das aldeias, que aquelas que não tinham seu *Bodjê*, como chamam também ao "padroeiro", fizeram questão de escolher um. Considero oportuno recuperar esse processo, apresentando o estabelecimento das festas de santos padroeiros das principais aldeias Karipuna.

Como vimos, a festa do Divino é considerada a Festa Grande de todos os Karipuna e não apenas a festa do padroeiro da aldeia Espírito Santo. Sua comemoração está muito ligada à figura do Capitão Teodoro Fortes: era quem tirava a "esmola", quem executava a função de "mestre tambor", quem rezava a Ladainha. Tido como chefe de toda "comunidade do Curipi", sua autoridade não se restringia aos moradores da vila Espírito Santo. A festa também era realizada em sua própria casa e a antiga imagem do Divino também foi a ele doada pelos franceses. A "Ghã Fet" está, portanto, ligada à figura de um grande chefe, cuja liderança se extendia à totalidade da população Karipuna, autoridade que hoje não existe mais, a não ser diluída nas várias chefias de aldeias. Assim também, as festas de santos que paulatinamente foram se estabelecendo como festas de Padroeiros das aldeias, estão sempre, de alguma forma, ligadas à figura dos caciques e à população das aldeias, a qual se coloca, nestas ocasiões, no papel de anfitriã.

O melhor exemplo desse processo de estabelecimento das festas de santos padroeiros é encontrado na história da festa de **São Sebastião**, a "festa grande" da aldeia Açaizal. A noite de 19 para 20 de janeiro começou a ser comemorada ainda na aldeia Karipurá, por iniciativa de seu cacique[12]. A festa era bem mais simples que a do Divino: não tinha mastro, não recolhiam esmola, nem tinha procissão ou a variedade de orações da outra festa. A devoção à São Sebastião mobilizava apenas a família do cacique nos preparativos para os comes e bebes, e também ficava a seu encargo a oração da Ladainha. Mesmo assim, em suas proporções, a festa é lembrada como um importante momento de encontro entre os parentes que moravam espalhados pelo rio Curipi.

O Sr.Sabá continuou a comomorar a festa depois da morte do pai. Conta que inicialmente morava sozinho com sua esposa numa casa pequena, e resolveu construir sua atual residência, seguindo o modelo da casa paterna no Karipurá, justamente para poder comemorar o dia de São Sebastião, perpetuando o costume familiar. Portanto, novamente, encontram-se relacionados o fundador de uma aldeia, sua casa e sua devoção.

Inicialmente, as despesas da festa ficavam por conta da família de Sabá. Um visitante amazonense resolveu levantar um mastro para poder dividir essas despesas com outras famílias. Com isso, passaram a levantar o mastro no dia 18 e derrubá-lo no dia 20, distribuindo a responsabilidade das despesas entre os "festeiros" a partir do esquema de "pegar a bandeira", e encurtando o período entre as festas para levantar e derrubar

o mastro numa sequência de três dias de danças.

Atualmente, a festa de São Sebastião é tida como a "Festa Grande" ou a "Festa do Padroeiro" da aldeia Açaizal. Reúne um bom número de participantes vindos das aldeias mais próximas, e sua realização vem se tornando independente da figura do Sr.Sabá. Com a bandeira do mastro entregue a algumas famílias do Açaizal, sua família desobrigou-se de arcar com as despesas da festa e, aos poucos, sua grande casa foi perdendo as funções que a colocavam como catalizadora da aldeia. Inicialmente, deixou de abrigar as aulas, com a obtenção de verbas públicas para a construção de uma escola e em 1992, os conselheiros começaram a construir uma Casa da Festa e uma capela para a aldeia, sob o olhar desconfiado de Sabá que enxerga nisso a evidência da queda de seu prestígio.

Um dos principais idealizadores da construção da nova Casa da Festa é Raimundo, genro do cacique, quem vem progressivamente assumindo a liderança da aldeia nos momentos em que Sabá está ausente para tratamentos de saúde em Macapá. É importante ressaltar que as devoções aos santos honomásticos tornaram-se um ponto de honra para a disputa de lideranças no Açaizal, sendo que o genro de Sabá vem se esforçando para implantar a Festa de São Raimundo, que sua família comemora na noite de 29 para 30 de agosto. Raimundo ainda não conseguiu despertar os ânimos dos moradores de Açaizal a ponto de angariar festeiros para prosseguir as comemorações de seu santo, e por isso as festas não tiveram mastro. Certamente, a construção de uma Casa da Festa deslocada da casa (e da autoridade) do sr.Sabá vem favorecer esta liderança emergente.

Açaizal também comemora a **festa de São Tomé** com mastro e festeiros, seguindo o modelo dos três dias para levantar e derrubar o mastro (19 e 21 de novembro). Essa festa não se relaciona à devoção de certas famílias, mas diz respeito à época de plantio das roças, já que São Tomé é considerado "advogado dos lavradores". A festa de São Tomé, também chamada "Festa de Roceiro", acontece em todas as aldeias do Curipi, mas cada vila tem sua forma própria de comemorar. Dizem que a idéia da comemoração surgiu "recentemente" (alguns afirmam como dois anos atrás e outros, vinte!), em virtude dos inúmeros acidentes que vinham ocorrendo durante a derrubada da mata e os trabalhos para abrir as roças, quando decidiram fazer uma promessa a S.Tomé para evitá-los. Assim, a festa é o cumprimento desta promessa coletiva, de uma dívida "de roceiros" para que São Tomé os proteja de acidentes e garanta às roças uma boa produção. A época das comemorações de roceiros, que variam no Curipi entre novembro e dezembro, coincide com a chegada das primeiras chuvas, o que também marca a realização dos mutirões de plantio, como vimos. Portanto, entendem que é justamente o momento de agradecer o sucesso nos trabalhos de abertura das roças, realizados nos meses anteriores, e de solicitar graças para a atividade de plantio, que está para ser feita no mês seguinte.

No Açaizal, a promessa de S.Tomé é cumprida anualmente por três ou quatro

famílias, que "pegaram a bandeira" da festa anterior. Lembrando que essa aldeia compõe-se de apenas catorze famílias, sendo duas constituídas por casais idosos, percebe-se que a responsabilidade de ser festeiro recai sobre cada família a cada três ou quatro anos, no máximo. Se somarmos a essa incumbência a responsabilidade ainda maior (porque voltada para um número maior de participantes) de festejar São Sebastião, ou eventualmente o Divino, percebemos que as famílias do Açaizal estão bastante sobrecarregadas para animarem-se a adotar outro santo, como almeja a liderança emergente. Nesse caso fica evidente que se uma aldeia não abriga dois líderes, tampouco festeja dois santos.

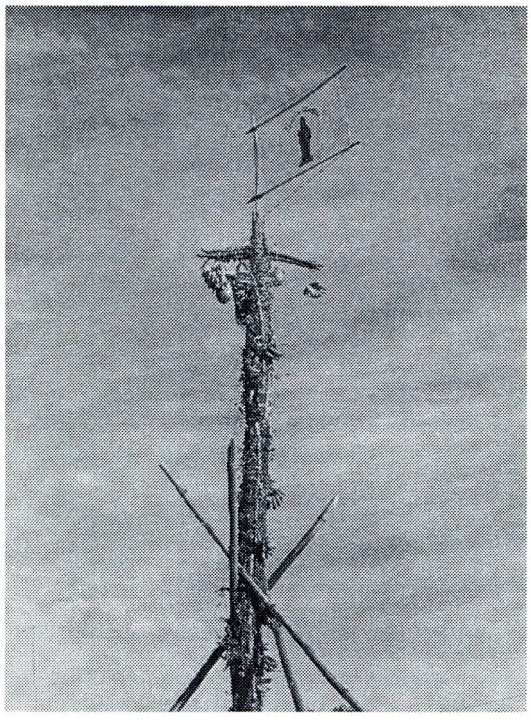
A festa de S.Tomé é comemorada de forma diferente nas outras aldeias. Na vila Espírito Santo há apenas a oração de uma ladainha na capela, que pode ser acompanhada de baile na casa da festa se combinarem com antecedência e as famílias "roceiras" doarem gasolina para o motor de luz. Porém, o mais importante é que os roceiros atendam às despesas referentes à capela: velas, fitas, rojões. Estive presente na festa de roceiro do Espírito Santo em 1992, comemorada no dia 14 de novembro. Havia muito pouco da agitação que presenciei durante a festa do Divino, pois a festa reunia apenas a comunidade que convive diariamente na aldeia e que trabalha junto nos mutirões, sendo bem mais reservada e ao mesmo tempo comportando várias tensões latentes entre as famílias. Por isso, no dia da festa, o cacique Avelino armou o castigo *kubahi* em frente à cozinha, para intimidar eventuais ânimos de brigas. A ladainha, no entanto, foi rezada pelo sr.Tangahá e seguida pelos devotos com a maior seriedade, tendo a igreja sido devidamente enfeitada, ainda que de forma mais modesta que na festa do Divino. Como mencionei no capítulo anterior, soube também de um "Turé de roceiros" festejado nessa aldeia.

Já em Santa Isabel e no Manga a festa de roceiro é comemorada por ocasião do levantamento do mastro das santas padroeiras das aldeias, e toda a comunidade arca com as despesas dessa primeira festa, não havendo escolha de "festeiro". Sendo assim, retomo as histórias das festas de Padroeiros dessas aldeias, bem mais recentes.

Em **Santa Isabel**, a festa só começou a ser comemorada após a morte do Sr.Côco, o fundador da aldeia. Enquanto estava vivo, nunca realizou a festa de Santa Isabel, mas costumava comemorar a virada do **Ano Novo** como Festa Grande da aldeia. Côco servia um banquete, com muita bebida e carne de bois de seu rebanho, para a população do Curipi e para convidados de fora, principalmente autoridades e comerciantes de Clevelândia e Oiapoque. As festas de Côco eram realizadas em sua grande casa, e são hoje lembradas pela fartura ou até criticadas pelos excessos cometidos pela população vinda de fora. Não tinham nenhum caráter religioso, sendo uma ocasião de oferecimento de diversão, por parte de Côco, com quantidade de alimento e bebida, promovendo alguma integração entre a população do Curipi e das cidades vizinhas. Além do Ano Novo, Côco também realizava festas na ilha de Calohã.

Após a morte desse lider, seu filho Ramos assumiu a liderança da aldeia, e com

ele iniciaram as comemorações da Padroeira. Como vimos, usaram a proximidade dos dias de São Tomé (14 de novembro), e Santa Isabel (17 de novembro), para festejar o levantamento e a derrubada do mastro da Padroeira. A última festa é propriamente a *Ghã Fet* da aldeia, quando se comemora o **dia de Santa Isabel** seguindo alguns traços do modelo da Festa do Divino, recebendo um bom número de participantes vindos de todas as aldeias do Curipi.



Mastro de Santa Isabel, aldeia Santa Isabel, 1990.

A movimentação da festa de Santa Isabel começa na tarde do dia 16 de novembro, com a organização da procissão de Santa Isabel, já tendo ocorrido as caçadas e os preparativos dos festeiros com a devida antecedência. Em 1991 e 1992, o responsável pelo culto na aldeia, Romualdo, fez uma pequena homilia na capela, enfeitada com flores de papel crepon, onde também entoaram várias canções do livreto do CIMI. A procissão saiu da igreja tendo à frente crianças vestidas de anjinhos com asas de papelão, seguidas pelo andor de Santa Isabel e pelo conjunto de cordas. Duas bandeiras vermelhas também acompanharam a procissão, tendo sido usadas as pequenas bandeiras do Turé, em 1990, e as bandeiras do Divino, em 1992. A procissão deu uma volta completa ao redor da aldeia e retornou à capela. Como nos festejos do Divino, houve a entrega do salão para o baile, a oração da Ladainha para Santa Isabel à meia-noite e, no dia seguinte, o mastro foi derrubado, depois de cantarem um hino a Santa Isabel.

"Glória lá no céu, gloriosa Santa Isabel,
que desceu do céu à terra, coberta de seda e véu.
A virgem da Conceição, a virgem Santa Isabel".

O mastro foi carregado até o rio, juntamente com a bandeira de Santa Isabel e as bandeiras vermelhas. O mastro foi jogado no Curipi e o cacique entregou a bandeira para os novos festeiros, que também receberam as fitas dos antigos, e retornaram à aldeia carregando a bandeira branca.

Em 1990, a festa contou com vários imprevistos. O cacique da aldeia havia coordenado o trabalho da comunidade por vários meses para a construção de uma Casa da Festa que pudesse abrigar o baile, feita no "modo tradicional", ou seja, apenas com matéria-prima da área: vigas, paredes e assoalhos de madeira, telhado e amarrações de fibras vegetais. Quando estive no Curipi em julho de 1990, um grupo de homens de Santa Isabel já estava extraindo madeira para a construção desta casa. No dia 16 de novembro, porém, anunciando a chegada dos convidados, um rojão incendiou a Casa da Festa recém-construída, que rapidamente foi consumida pelo fogo. Mesmo assim, a festa aconteceu, e o baile voltou a ser realizado no salão da escola, como sempre foi feito. Nesse mesmo dia, durante a procissão de Santa Isabel, desceu do céu um helicóptero com o então governador do Amapá, Aníbal Barcellos, então candidato em campanha para o 2º turno, e o senador recém-eleito Henrique Almeida. A procissão terminou seu percurso normalmente e somente após o retorno da imagem à capela a população se reuniu no salão da escola para escutar os discursos dos candidatos, que foram embora logo em seguida, deixando a promessa (não realizada) de ajudar a reconstruir a Casa da Festa. Esta foi reconstruída pela própria população de Santa Isabel e foi inaugurada na festa de 1992.

Apesar de presente no Curipi nestes anos, nunca fui convidada para os festejos do levantamento do mastro. Como mencionei acima, trata-se de uma comemoração bem mais reservada, que pelo próprio caráter da promessa ligada aos trabalhos na roça, aglutina somente as famílias que participam conjuntamente dos mutirões. Defini os grupos de ajuda mútua como "grupos locais", e as aldeias geralmente comportam mais de um "grupo local", aproximados pela divisão de um mesmo espaço. As tensões que podem surgir nesse relacionamento estreito das famílias parecem se agravar em Santa Isabel, em virtude das disputas políticas que vêm dividindo a aldeia. Sobre a base das desavenças entre alguns descendentes das duas viúvas do líder Côco, cada lado associou-se a uma facção política de Oiapoque, de forma que as disputas políticas da cidade refletem-se diretamente na vida da aldeia Santa Isabel. Sendo assim, a festa de roceiros nessa vila tem se tornado um momento tenso e inoportuno para convidados de fora, já que não conta com a presença de festeiros e lideranças de outras aldeias, que representam uma maior autoridade para evitar brigas e zelar pela ordem.

Uma figura que tem se destacado nessa aldeia como apaziguadora de conflitos é D.Xandoca, a viúva mais nova de Côco. Como esposa do líder e com a autoridade própria

das pessoas de mais idade, somada ao seu carisma pessoal, D.Xandoca tem funcionado como a verdadeira cacique da aldeia, no que tange a dissolver querelas, solucionar problemas e dar lições morais. Sua pessoa não pode ser deixada de lado se queremos compreender como seu filho e seu irmão conseguem se sustentar na chefia e vice-chefia, respectivamente, mesmo havendo várias disposições contrárias. Nas festas de 1992 D.Xandoca usava o argumento: "Deixem que os brancos briguem lá fora, vamos dançar em paz porque somos todos parentes, não temos porque brigar".

D.Xandoca também tem bastante influência por seus conhecimentos relativos ao sobrenatural, principalmente quanto ao universo católico. Além de rezadeira e parteira, tem trabalhado junto ao CIMI com o projeto de corte e costura, e difundido várias idéias junto à comunidade. Foi ela quem sugeriu o levantamento do mastro para a festa de Santa Isabel, com a participação de festeiros, como na Festa Grande. Em 1992, para a festa de roceiro, inventou de enfeitar o salão da festa com produtos da roça: folhas de mandioca, bananas, gerimuns, côcos e canas-de-açucar, explicando que se tratava de uma oferta dos roceiros a S.Tomé. Já na festa de Santa Isabel, seguiu a procissão vestida de maneira simples, com a roupa surrada que usa nos seus trabalhos diários. Depois justificou, no altar da capela, que sua atitude não era um desrespeito à Santa, mas o cumprimento de uma promessa que inventou: seguir a procissão com sua roupa de trabalho, maltrapilha, abdicando de se embelezar diante dos outros, para que não lhe falte saúde para prosseguir trabalhando.

As atitudes de D.Xandoca exemplificam a abertura dessas festas para invenções e inovações pessoais, as quais adquirem inteligibilidade no contexto de disputas políticas das aldeias. O que ela fazia, destacando produtos da roça e roupas do dia-a-dia, conforme me explicou, era chamar a atenção para a vida cotidiana das pessoas, com as dificuldades que lhes são inerentes, e mostrar que a política externa, os acordos com políticos não-índios, não vinham ajudando em nada sua resolução. A promessa de D.Xandoca ganha força explicativa na medida em que inverte uma importante diferenciação estabelecida pelos Karipuna entre vida diária e festa, baseada nos enfeites e na preparação que envolvem a segunda. Todos os objetos da festa que são retirados do uso cotidiano são enfeitados com flores e fitas coloridas, como o machado de derrubar os mastros.

A festa da padroeira do **Manga**, Nossa Senhora de Guadalupe, é a mais recente do Curipi e começou a ser festejada em 1991. A história de sua escolha como Padroeira é contemporânea a essa pesquisa. Antes disso, as **festas juninas** eram consideradas a "Festa Grande" da aldeia Manga. Sendo uma aldeia populosa, não tem sido difícil angariar festeiros para as três datas que compõem as festas juninas, comemoradas no Manga com a sucessão de dois mastros: no dia 13 comemora-se a festa de Santo Antônio, com o levantamento do mastro deste santo. Dia 19 é a festa de São Pedro, que não tem mastro próprio mas abriga a derrubada do mastro de Santo Antônio, a entrega da bandeira aos novos festeiros e, em seguida, o levantamento do mastro de São João. Na

festa de São João, dia 24, há a derrubada do mastro com a entrega da bandeira aos próximos festeiros de São João e o esquema de "responder" para os novos festeiros de São Pedro. Os mastros são fincados ao lado da capela, que no Manga fica acima de uma pequena elevação, pouco pronunciada se comparada com a aldeia Espírito Santo, mas, segundo informaram, "o mastro fica em cima da montanha, como no Divino".

Quando eu estive no Curipi em maio de 1991, pude participar da movimentação para as festas juninas do Manga. Antes do final do mês de maio, os festeiros já começaram a entregar munição para as caçadas do *Maiuhi Chapel*, que naquele ano foi realizado já em 1° de junho. Cada festa tem sua preparação, com a torração de café, e seu encerramento, com a lavagem das panelas, de forma que as datas quase se emendam tornando todo o mês de junho, no Manga, um mês de contínuas festas.

As festas juninas, como as de roceiros, são daquelas festas que ocorrem em todas as aldeias e que estão ligadas a um momento de transição climática: o mês de junho marca o fim das chuvas e o começo da estação seca. Como dizem: "a última chuva sempre cai na festa de São João". Cada aldeia tem sua maneira de comemorar os santos juninos, às vezes com mastro, às vezes com baile, às vezes com fogueira; mas no Manga as festas adquiriram uma sequência mais fixa, com mastro e festeiros nos moldes de Festa Grande. As outras aldeias fazem ao menos a oração de uma ladainha, de forma que nessas datas a presença de Tangahá é disputada entre as capelas do Curipi (e também em Saint Georges).

Os mais antigos lembram das festas juninas da aldeia Karipurá, quando levantavam mastro para todos os santos, faziam fogueira, dançavam quadrilha e carimbó, ao som de rabeca e da flauta "maiuerá". Segundo contam, essa flauta e um pequeno tambor, diferente do usado na festa do Divino, eram os instrumentos próprios para essas datas, usados para acompanhar os santos até os mastros e nos momentos de "passar a fogueira". Nessas ocasiões, realizadas até hoje quando fazem fogueira, pessoas amigas convidam-se para estabelecer relações de compadrio ou apadrinhamento, oficializadas no ato de "passar a fogueira", quando juntas dão voltas ao redor do fogo, dizendo:

> *"Como São João falou, São Pedro confirmou:*
> *você há de ser minha madrinha (padrinho/comadre/compadre),*
> *como Jesus Cristo mandou".*

Ouvi descrições de que em Santa Isabel as "festinhas", como chamam os festejos de junho, costumam ser comemoradas com fogueira, havendo também uma quarta data festejada: dia de São Marçal, 25 de junho. Nesse dia, a fogueira é feita somente com coisas velhas, que os moradores da aldeia vão amontoando: paneiros, tipitis, cestas, panos, sapatos, e todas as coisas que consideram estar "velhas mesmo", e que são consumidas na fogueira da festa. É um daqueles momentos "para acabar com tudo", como a dança do urubu ou o *lavê sodjê*.

Por serem datas comemoradas em todas as aldeias, onde são chamadas justamente

de "festinhas", as datas juninas nunca foram reconhecidas adequadamente como "festa grande" do Manga, a não ser pelos seus próprios moradores. Enquanto estes afirmam que as festas juninas comemoradas em sua aldeia são as mais animadas e que por isso recebem gente de todo o Curipi e de Oiapoque, os moradores das outras vilas negam que saiam para festejar em outro lugar, justificando que "todas as festas juninas são iguais". Sem dúvida, no Manga, as festas juninas mobilizam a população de forma muito mais intensa do que nas outras vilas, não só quanto ao trabalho envolvido, mas também quanto à devoção da população. Os casos de promessas aos santos juninos são muitos no Manga, e mais escassos nas outras aldeias. De qualquer forma, o desdém manifesto pelos moradores das outras aldeias em relação às comemorações do Manga, evidencia o desprezo por uma "festa grande" que não é exclusiva daquela aldeia.

A idéia de escolher um santo padroeiro para a adeia Manga veio da parte do Pe. Nello Ruffaldi, quem apresentou a sugestão **de N.Sra.de Guadalupe** dois anos antes da primeira festa ser realizada, tempo que levou para a população "adotar" de fato a santa como Padroeira. Segundo contaram os responsáveis pelo culto do Manga, o padre teve de sugerir várias vezes o nome da Virgem de Guadalupe para a comunidade, tanto por ocasião das Assembléias Indígenas, quanto em reuniões próprias para este assunto. A comunidade sempre ficava de pensar e dar uma resposta ao padre, tendo ficado especialmente entusismados após ouvir dele a história da aparição da Virgem à uma índia no México. No entanto, como a resposta não chegava por parte do povo do Manga, aquele grupo que cuida da capela resolveu aceitar a N.Sra.de Guadalupe como Padroeira, argumentando que "não temos nada a perder e depois resolvemos se vai ter comemoração". Padre Nello, com viagem marcada para o México, aproveitou a ocasião para trazer de lá um quadro com a imagem de N.Sra de Guadalupe, o qual foi recebido com fogos quando chegou no Manga, em abril de 91.

A Padroeira havia sido aceita pelas famílias que presidem o culto, e após a chegada de sua imagem, em pouco tempo começou a ser reconhecida também pelo restante da população. Como foi mencionado acima, quando estive no Manga, em maio e julho e 1991, soube de várias promessas feitas para N.Sra de Guadalupe, "a nova santa que chegou". "Queremos ver se é boa mesmo de fazer milagres", justificaram alguns. As promessas eram sempre mais modestas do que a tarefa de ser "festeiro", restringindo-se à obrigação de doar fitas, velas, rojões, ou manter limpa e florida a capela. Também durante a Festa do Divino, ouvi várias menções orgulhosas da Padroeira do Manga, e da nova "festa grande", que deveria ocorrer no final do ano.

O grupo da igreja aproveitou a ocasião dos cultos para apresentar duas sugestões à comunidade: fazer uma festa só no dia 19 de dezembro, dia em que N.Sra.de Guadalupe é cultuada no México, ou fazer duas festas: uma para levantar o mastro, no dia de N.Sra.da Conceição, 8 de dezembro, e outra para derrubar o mastro, no próprio dia 19. Depois de muito pensarem, os moradores do Manga decidiram fazer uma primeira comemoração com "representante", idéia que conheceram na festa de N.Sra. de Nazaré, em Belém. Os "representantes", diferente dos "festeiros", ficam responsáveis

por fazer uma coleta de dinheiro dentro da comunidade, como na "esmola" do Divino. O grupo da igreja incumbiu-se desta tarefa para que fosse realizada uma primeira festa, imaginando que seria um incentivo para a festa "pegar", "para ver se o pessoal se anima para o ano".

De fato, a idéia da equipe da igreja teve bom resultado, e quando estive no Manga, em dezembro de 92, a festa da Padroeira já contava com um esquema mais definido: o levantamento do mastro ficava por conta dos roceiros, dia 8 de dezembro, e já havia sete famílias festeiras para a festa da derrubada, dia 19. Os festeiros também se responsabilizaram pelo *Maiuhi Chapel*, entregando munições para os caçadores dois dias antes. A chegada dos caçadores vindos do rio, a entrada do caminhão vindo de Oiapoque com as compras dos festeiros, o anúncio dos rojões, o assunto divulgado pela radio- fonia da FUNAI: a festa já havia se tornado uma "tradição" da aldeia.

Os festejos da Padroeira também implicaram novidades na capela e na Casa da Festa do Manga. Dionísio era cacique da aldeia na época, e conseguiu recursos para dirigir uma reforma na Casa da Festa e no *kahbe*. Já a capela do Manga, recebeu em um só ano dois santos novos: além do quadro com a imagem da Padroeira, receberam um busto de gesso com a imagem do Sagrado Coração de Jesus como troféu de um jogo de futebol contra o time de Saint Georges. Como o quadro da Padroeira, a imagem-troféu também foi recebida na aldeia com rojões, que estouraram até sua entrada na capela[13].

Isso chama a atenção para o altar da capela do Manga, que contém uma série de elementos que parecem uma micelânea de objetos heterogêneos, mas, como procuro mostrar a respeito da própria cultura Karipuna, revelam uma conexão própria do grupo[14]. Sobre o pano branco do altar encontram-se vários colares de sementes e penas coloridas, arranjadas em tufos como pétalas de flores, além de maracás enfeitados e das pequenas bandeiras vermelhas usadas no Turé. Os colares, considerados autêntica produção "de índios", são doações das famílias à capela, como pagamentos de promessas; e os maracás e bandeiras de Turé, material do pajé, evidencia que os xamãs Karipuna trabalham por graça de Deus. Como a aldeia não tinha padroeiro, no centro do altar figura um crucifixo, e nos altares laterais há algumas imagens de santos, dentre os quais a imagem recebida como troféu de futebol. Assim como as famílias trazem à capela um santo de devoção, que adquirem em diferentes ocasiões, o time de futebol do Manga também pode contribuir para a riqueza do altar. Nas paredes, há quadros doados pelo CIMI, além de vários cartazes desenhados por um Karipuna estudante do curso Pedagógico, com motivos bíblicos. Quando receberam a figura de N.Sra. de Guadalupe, enquadrada num painel, não quiseram simplesmente pregá-la na parede, junto aos outros quadros, pois tratava-se da Padroeira. Sendo assim, construíram para o quadro um altar de pedras, pintadas nas junções com tinta verde, para parecer musgos.

Os detalhes da capela do Manga revelam esta importante característica da cultura Karipuna, que se constrói a partir de elementos adquiridos aqui e ali, como contribuição de famílias, de certos grupos, de visitantes. O mesmo pode ser dito a respeito das festas de santos, que mostram como iniciativas pessoais e de certas famílias acabam se interligando à identidade dos moradores de cada aldeia, assim como se relacionam à vida política destas. As Festas de Santos Padroeiros apresentam uma faceta dinâmica do conjunto de festas Karipuna, sempre prontos a aceitar um santo novo no altar, integrando-o a um modo próprio de festejar.

4. De inovações à elaboração de tradições

Estes vários exemplos de festas de santos, variações de sequências de levantamentos e derrubadas de mastros, associados ainda a ciclos semelhantes que têm lugar nos Turés, revelam o processo de elaboração de padrões próprios de festejar, ou da criação de uma "linguagem ritual" (Leach 1996 [1954]). Nesse ponto, retomo as colocações de Barth (1987) sobre os rituais como principais ocasiões de gênese de tradições (conforme Introdução). Analisando as variações em rituais numa região que compartilha de uma tradição comum, o autor verifica como pequenas inovações que partem de um único indivíduo, vão sendo progressivamente elaboradas e difundidas, a ponto de determinarem variações na tradição comum e gerarem tradições diferenciadas. É nesse sentido que considero aqui a gênese de certas "tradições" referentes a maneiras próprias de festejar.

Procurei mostrar que a Festa do Divino tem um carater formal e fixo, ao menos no que diz respeito às práticas relativas ao sagrado, que devem ser feitas rigorosamente conforme a tradição, ou seja, "como no tempo dos antigos". As outras festas de santos católicos, por outro lado, revelam processos de "elaboração de tradições". Com os vários casos descritos, procurei evidenciar a forma como inovações individuais vão adquirindo caráter coletivo e, em alguns casos, passam a definir traços de uma "tradição" ligada à aldeia. A partir de idéias e invenções muito particulares e específicas, como as de D.Xandoca ou a de Sabá (inclusive, seguindo a sugestão de um visitante), surgem novas formas de festejar. É claro que isso depende da acolhida das famílias que se engajam ou não nos preparativos das festas e aceitam ou não as inovações. Assim sendo, as mudanças passam a ser características definidoras da festa e das particularidades da "tradição" de cada aldeia.

Como nos exemplos das festas de santos e dos vários processos de adoção de Padroeiros, suponho que movimento semelhante tenha ocorrido no "tempo dos antigos", quando o Capitão Teodoro recebeu de presente dos franceses a imagem do Divino. (Nota-se que a maioria dos cantos refere-se à própria imagem, ao seu "retrato", e provavelmente foram elaborados em contemplação a essa imagem). A realização da Festa Grande, portanto, relaciona-se ao próprio processo de elaboração de uma tradição comum a todas as famílias do Rio Curipi. Assim como ocorreu nos casos dos santos padroeiros que funcionaram como elementos fundamentais de definição de uma identidade coletiva no nível das aldeias, o mesmo deve ter ocorrido em relação ao Divino Espírito Santo, promovendo um processo de identificação das várias famílias como membros de uma mesma comunidade, a *societe du Cuhipi*.

Esse processo tem como base o estabelecimento de laços entre as famílias a partir de certas noções comuns de reciprocidade e envolve a eleição de elementos de identificação coletiva, como a elaboração de um passado comum a todas as famílias (expresso no mito da Cobra-Grande) e o reconhecimento de um conjunto de práticas e explica-

ções para os problemas vivenciados ("nosso sistema"). Trata-se do próprio processo que defino como "construção cultural".

Ressalto, portanto, a importância dos momentos de festas para essa "construção cultural". Em primeiro lugar, as festas expressam a identificação das famílias no interior de certos círculos de reciprocidade, sendo a "sociedade do Curipi" o mais amplo e inclusivo. É através da "linguagem" das festas que as famílias manifestam estas unidades. É "no bom da festa", como vimos, que os laços entre as famílias são criados ou reforçados. Em segundo lugar, a trajetória de vida de cada um tem nas festas momentos marcantes, onde novos *status* são reconhecidos: a maioria das uniões se concretiza "no bom da festa", laços de compadrio também se efetivam no "passar a fogueira", o reconhecimento da maturidade se exprime na participação da partilha da bebida alcoólica, os próprios velórios precisam tomar ares de festas "para espantar a tristeza". É também "no bom da festa" que os laços com os seres sobrenaturais são reforçados, que são socializadas capacidades vitais para a reprodução vida.

Assim, é "no bom da festa" que se pode visualizar a constituição da "sociedade Karipuna", e no "bom das festas" que esta se apresenta segundo variados recortes: comunidades de aldeias, parentelas, etc... Como cada festa de santo evidencia a elaboração de tradições particulares, assim também o conjunto das festas realizadas pelas famílias do Curipi podem expressar esse movimento de elaboração de uma tradição mais ampla e comum, parte do processo de "construção cultural".

5. Características do catolicismo Karipuna

O catolicismo vivenciado pelas famílias Karipuna tem características próprias, e aqui pretendo explorá-las como fiz com o xamanismo no capítulo anterior. O processo de adoção dos "padroeiros das aldeias" é capaz de evidenciar a forma particular de relacionamento que as famílias Karipuna estabelecem com os santos católicos. Procurei mostrar que essa forma de relacionamento encontra equivalência nos laços de reciprocidade estabelecidos pelas famílias entre si, bem como naqueles que as unem aos *karuãna*.

Assim, nos processos de adoção de certos santos, percebe-se mecanismos de "aproximação" de figuras desconhecidas, semelhantes ao modo de aproximar famílias estrangeiras da rede de parentesco, ou de aproximar *karuãna* do círculo de "amigos" de um pajé. Através do estabelecimento de laços iniciais, como pequenas promessas, as famílias foram se aproximando da Santa Padroeira do México até que, ela mesma, passou a ser uma Santa Padroeira Karipuna. Da mesma forma que ocorre com indivíduos ou famílias estran-

geiras que se vinculam às redes de trocas das famílias do Curipi, tornando-se "índios Karipuna" na medida em que participam das redes de cooperação, o mesmo ocorre em relação aos santos católicos. Assim também mostrei ocorrer entre os *karuãna*, que de seres perigosos passam a ser "amigos" de um pajé.

Porém, é preciso estabelecer uma diferença entre catolicismo e xamanismo Karipuna, o que permite retomar a discussão sobre o xamanismo amazônico e sobre o catolicismo popular que o acompanha. Os Karipuna não consideram os santos como "familiares" ou "parentes", como fazem com os *karuãna* e como é o caso do catolicismo amazônico (Brandão 1994). Os santos são figuras mais distantes que os *karuãna* e igualmente perigosas. O contato com os santos deve ser mediado por relações adequadas que envolvem comportamentos moralmente aceitos e retribuições de graças alcançadas. Inúmeras desgraças que atingem indivíduos ou grupos são consideradas "castigos" dos santos, descontentes com o não cumprimento das promessas ou com comportamentos "amorais". Assim foi interpretado o incêndio que destruiu a Casa da Festa de Santa Isabel, por exemplo. Como procurei mostrar, alguns momentos de contato com os santos configuram situações muito solenes, mediadas por pessoas com conhecimentos exclusivos e misteriosos. Portanto, não se pode dizer que, para os Karipuna, os santos católicos são "*...familiares, mais do que apenas sociáveis, são benéficos em si mesmos e agem por conta própria a favor dos humanos*" (Brandão 1994:220).

De fato, os santos podem ser cultuados pelas famílias, e qualquer pessoa pode se dirigir a eles, não precisando de intermediários para tal, o que não ocorre no caso dos *karuãna*. Mas isso não os torna mais "familiares" que os *karuãna*. Os laços que as famílias estabelecem com os santos são de outra ordem. Enquanto, com os *karuãna*, há laços de aliança e filiação, com os santos as famílias estabelecem relações de compadrio e correspondência honomástica. Geralmente, festejam um santo homônimo de um filho, como no caso das festas de São Sebastião e Santa Isabel. Há também a prática de considerar crianças como afilhados de Santos, criando laços de compadrio entre os pais e padrinhos (Vidal 1995b). Portanto, se é possível dizer que , para os Karipuna, os santos são "familiares", na medida em que seu culto se inicia "em família" e que os *karuãna* estabelecem contatos iniciais com "indivíduos", como no catolicismo e xamanismo amazônicos (Galvão 1976, Brandão 1994), é também preciso diferenciar que estas últimas configuram relações de parentesco: os *karuãna* tornam-se "parentes", o que não ocorre com os santos, cuja "aproximação" máxima se dá pelo compadrio.

Um outro aspecto a ser ressaltado diz respeito à comparação das festas de santos católicos dos Karipuna com aquelas descritas por Galvão (1976), que são organizadas por "irmandades" que espelham a hierarquia social segmentada em classes. Como procurei mostrar, todas as festas do Curipi, englobando os Turés e mutirões "festivos", constituem momentos de socialização ou de retribuição de riquezas e dons: as capacidades dos pajés, a "mão boa" que faz a roça produzir, os vencimentos dos Karipuna assalariados, etc... Não há nada que indique hierarquização e as posições de *status* recaem jus-

tamente na figura dos doadores de alimentos, bebida, trabalho, capacidades curativas. Nas festas de santos e, especialmente, nas festas do Divino, não há nem mesmo as figuras do Império e do Imperador, tão centrais em outras partes do Brasil[15].

Portanto, como discuti em relação ao xamanismo, o catolicismo dos Karipuna também não pode ser entendido como extensão do "catolicismo amazônico". Ele também opera segundo um modelo de sociabilidade próprio das famílias do Curipi, que se expressa no modelo mais geral seguido por todas as festas de santos. Procurei mostrar alguns exemplos que revelam o processo de elaboração desse modelo de reciprocidade, englobando xamanismo e catolicismo, e não considerando nenhuma evidência de anterioridade e predominância de um universo religioso sobre o outro. No próximo capítulo apresentarei algumas festas nas quais o mesmo modelo permanece como base nas relações que os Karipuna procuram estabelecer com famílias pertencentes a outras etnias ou não-índias.

Notas

[1] Conforme descrição de Câmara Cascudo: "*Essa distribuição* [de alimentos] *caracteriza a festa antiquíssima, revivescência dos ágapes cristãos do século I. Em Portugal dizem ter sido a festa do Divino instituída pelo rei D.Dinis e rainha D.Isabel, em Alenquer, no século XIII. Durante o século XVII espalhou-se por todas as colônias portuguesas, constituindo elemento indispensável nas comemorações populares do Ciclo da Ressurreição. Ainda é popular no norte português. No Brasil era festa querida, especialmente no sul, Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro, etc...Na Bahia era festejada igualmente.*" (Moraes Filho, 1979:43,nota 15).

[2] No caso da pajé Elza, por exemplo, que perdeu o marido enquanto faziam compras para festejar o dia de Santo Antonio, não obteve licença do cacique para adiar seu compromisso, com a alegação de que "o santo não tem nada a ver com isso".

[3] É interessante notar que nas demais aldeias, há a função do "responsável pelo culto e pela capela", geralmente preparado pelo CIMI para esta incumbência. Na aldeia Espírito Santo, há uma diferença entre aqueles que se responsabilizam pela capela durante o tempo comum e durante os festejos do Divino. No segundo caso, fala-se de uma preparação realizada com os "antigos", no começo do século, para a transmissão dessa que hoje é a tradição Karipuna.

[4] É preciso mencionar que alguma mediação eletrônica já se faz sentir neste percurso: desde que gravei a Ladainha pela primeira vez em novembro de 90, muitos Karipuna gostaram da idéia, e fizeram suas próprias gravações em fitas que, na impossibilidade da presença de Tangahá em algumas datas, já serviram para substituí-lo. Isto ocorreu na festa de São João da aldeia Espírito Santo em 1991, quando Tangahá foi contratado para rezar a Ladainha numa festa em Saint Georges.

[5] Os "cantos para rodear" o mastro e a Mesa dos Inocentes (mais adiante) são feitos com a imagem do Divino, que é colocada em quatro cantos do mastro ou da mesa, literalmente rodeando o objeto. Esse costume é mencionado por Moraes Filho (1979) nas Festas do Divino da província do Rio de Janeiro no século passado. Cabe apontar aqui um movimento semelhante ao encontrado no xamanismo, onde "rodear" significa proteger um certo espaço de influências maléficas.

[6] Nas Festas do Divino realizadas no Rio Curipi não há a figura do Império, tão comum e central em outras regiões do Brasil (Moraes Filho 1979). Este corresponde a um palanque sobre o qual fica o trono do Imperador, representado por uma criança ricamente vestida. É possível que a Mesa dos Inocentes, servida às crianças, tenha alguma relação com a figura infantil do Imperador.

[7] Carapina é termo do Nheengatú e significa carpinteiro (Freitas 1936).

[8] Ocorre na Ave Maria, nos cantos de bom dia, boa noite, alvorada, nos cantos do cemitério e da chegada da Meia-Lua, nos cantos de rodiar o mastro, a Mesa dos Inocentes e, enfim, em todos aqueles cantos que descrevem a imagem do Divino e finalizam com o verso "que é um retrato".

[9] Nunca participei desses momentos e pude obter poucas informações a este respeito, já que disseram que as músicas só vêm à cabeça quando morre alguém, e que lembrá-las em outra ocasião pode causar desgraças. Algumas pessoas disseram que certas músicas foram aprendidas na escola e que depois tornaram-se canções de velório.

[10] **jogo do anel**: "o anel vem, o anel vai/ por aqui ainda não passou/ à entrada da cidade/ o francês já nos roubou./ Ó que roda tão grande/ que o anel ainda não passou./ Ó que roda tão grande/ que o anel ainda não passou".

[11] Alguns exemplos: **Reza para esipla**: "Foi andando pel'um caminho e encontrei com Pedro./ Perguntei a ele: onde vai, Pedro?/ Vou para campos e campinas./ Volta, Pedro!/ Por lá tem muita esipla e muito calor./ Com que se mata esipla, Pedro?/ Com três raminhos de vassourinha/ com três pedrinhas de sal/ e com palavra de Jesus./ Pai do Filho do Espírito Santo amém".

Reza para cobreiro: "Bicho, bichão/ sapo, sapão/ com que se mata cobreiro?/ Com palavra de Senhor Jesus Cristo./ Bicho, bichão/ sapo, sapão."

[12] Na época, Alexandre Marcolino dos Santos, pai do Sr.Sabá, fundador de Açaizal. (cf. quadro 7 no capítulo 3).

[13] Vale colocar aqui como os times de futebol representam importantes fatores de sociabilidade nas aldeias, entre aldeias, entre os vários povos indígenas e entre estes e a população das cidades vizinhas. (Conforme desenvolvido no capítulo 7).

[14] Conforme observação de Lux Vidal, julho de 1990.

[15] A esse respeito, Câmara Cascudo observa: "*... da popularidade da folia do Divino, basta lembrar que José Bonifácio preferiu o título de "Imperador" ao de Rei por aquele ser mais conhecido e amado pelo Povo, no hábito de imperador do Divino. Essa é a razão de Dom Pedro I ter sido Imperador e não Rei do Brasil*" (Moraes Filho 1979:43,nota 15).

Dia da Pátria, Dia do Índio, Futebol e Assembléia Política

Capítulo 7

"Num só abraço
uma só bandeira
debaixo de um céu de anil
formamos a raça brasileira"

adaptação do Hino do Soldado feita pela Professora Verônica

Foto da página anterior: proa do barco da aldeia Kumarumã, rumo à Assembléia, Rio Curipi, 1991.

Os capítulos anteriores procuraram dar conta de um modelo de sociabilidade elaborado pelas famílias do Curipi através da criação e reiteração de relações de cooperação e de trocas recíprocas. Laços que foram fundamentais para o estabelecimento e a fixação de famílias de origens diversas, e para a criação de uma identidade única, na região inter-étnica do Uaçá. Procurei mostrar como essas relações estabelecem o contorno de certos círculos, permitindo definir certas unidades: a família extensa, o grupo local, as comunidades das aldeias, a própria sociedade Karipuna. Considerando que "é no bom da festa" que essas relações são criadas e reforçadas, analisei festas católicas e outras ligadas ao xamanismo, mostrando que o padrão de sociabilidade também opera nas relações que as famílias do Curipi estabelecem com os *karuãna* dos pajés e com os santos católicos.

Com isso, procurei desenvolver a hipótese de que essas famílias estabeleceram um modo próprio de relacionamento, a partir de elementos "heterogêneos". O que parecia uma "mistura" sem forma, acabou apresentando uma articulação específica desses elementos, o que é indicativo do movimento de construção de uma cultura e de sua especificidade.

Uma vez analisado o modo como a identidade Karipuna se constitui em diferentes âmbitos nas aldeias do Curipi, e como, através das festas, a "sociedade Karipuna" efetivamente toma forma, este capítulo deverá novamente tratar da constituição de certos grupos, mas desta vez considerando unidades que extrapolam o âmbito das famílias Karipuna. Como partes desses circuitos mais amplos, as famílias do Curipi ora se apresentam como unidade e se confrontam com outros grupos indígenas da região, ora se associam a esses grupos a partir da identificação mais ampla de "Povos Indígenas do Oiapoque".

Isso retoma algumas concepções de Barth(1969) a respeito de relações inter-étnicas estáveis. O autor considera que a noção "naturalizada" de grupos étnicos, não

atenta para a maneira dinâmica como esses grupos constróem suas fronteiras em situações de contato, gerou também um protótipo falso da situação inter-étnica. Trata-se da idéia de que povos diferentes, com histórias e culturas distintas, por algum motivo (geralmente a situação colonial) aproximaram-se e tiveram que se acomodar uns com os outros. Ao contrário, Barth propõe que se observe como, numa determinada situação de intercâmbio, as distinções étnicas emergem. Proposta semelhante é feita por Gupta e Ferguson (1992), a respeito do mundo globalizado, quando colocam a necessidade de se explorar os processos de produção da diferença num mundo interconectado cultural, social e economicamente e com espaços interdependentes. Em outros termos, defendem que é preciso entender a diferença cultural como **produto** de processos históricos compartilhados que diferencia o mundo bem como o conecta. Proposição, aliás, defendida por Lévi-Strauss (1980 [1972]).

Voltando a Barth, o autor ressalta, em situações inter-étnicas, a "osmose" de pessoas entre os grupos, ou seja, a existência de um fluxo de pessoal entre fronteiras étnicas estáveis e persistentes (como ocorre entre as etnias do Uaçá), tornando as distinções étnicas "borradas". Barth adverte que, embora pareçam "borradas", as pessoas, de fato, empregam padrões étnicos, e a forma como os sujeitos utilizam, mantém e constróem as fronteiras étnicas deve ser investigada. O tema da "osmose" é utilizado também por Watson (1970) com a idéia de "sociedade como fluxo organizado"[1]. A noção de "fluxo" é também mencionada por Hannerz (1997) como um dos temas favoritos para a atual compreensão da cultura. Como vimos, Barth (1995) posteriormente ressalta a idéia de "fluxo de conhecimentos", propondo uma visão mais transitiva de culturas, e em outro trabalho (1987), analisa esse fluxo e as variações que decorrem dele, justamente a partir dos rituais.

Questionamento semelhante aparece em Leach (1996[1954]:79): "*Em qualquer região geográfica que careça de fronteiras naturais básicas, é provável que os seres humanos das regiões adjacentes do mapa tenham relações uns com os outros - pelo menos até certo ponto -, não importa quais possam ser seus atributos culturais. Na medida em que essas relações são ordenadas e não totalmente fortuitas, há implícita nelas uma estrutura social. Mas - pode-se perguntar - se as estruturas sociais são expressas em símbolos culturais, como se podem expressar as relações culturais entre grupos de culturas diferentes? Minha resposta é que a manutenção da diferença cultural e a insistência nessa diferença podem po si mesmas tornar a ação ritual expressiva das relações sociais*". Mas, enquanto Leach trabalha com as noções de "símbolos culturais diferenciados" e "estrutura social comum expressa no ritual", Barth considera "critérios de avaliação e julgamento" compartilhados por certas pessoas para a definição de grupos étnicos. O que Leach trata por "insistência nessa diferença", Barth formula como a dicotomização do "outro" como estrangeiro, como membro de outro grupo étnico, o que implica no reconhecimento das limitações da comum compreensão e da partilha de critérios de valores, de julgamentos, de performances. Considerando os vários trabalhos desse último autor, percebe-se que seus conceitos se aproximam de certas noções da hermenêutica

sobre as possibilidades de compreensão mútua e "fusão de horizontes" (conforme Introdução). De certa forma, Gow (1991) também recoloca essas questões ao falar sobre uma inter-inteligibilidade entre populações heterogêneas da Amazônia Ocidental.

Considero que as populações da região do Baixo Oiapoque, indígenas ou não, participam de "relações inter-étnicas estáveis" (Barth 1969:16) que pressupõem uma determinada estruturação da interação: "... *a set of prescriptions governing situations of contact, and allowing for articulation in some sectors or domains of activity, and a set of proscriptions on social situations preventing inter-ethnic interaction in other sectors, and thus insulating parts of the cultures from confrontation and modification*". As festas que reúnem as várias populações da região, apresentam justamente situações de mútua compreensão ou de "articulação de certos domínios de atividade", e deixam também transparecer os limites dessa inter-inteligibilidade.

Neste capítulo, procuro analisar certas ocasiões em que as famílias do Curipi se colocam como anfitriãs, oferecendo uma festa, um espetáculo ou um torneio de futebol aos visitantes, os quais muitas vezes representam as próprias autoridades da região. Da parte dos Karipuna, há a reprodução do modelo de reciprocidade: como anfitriões, oferecem a festa, o alimento, a bebida e, quando é o caso, também o troféu do futebol. Porém, da parte dos visitantes, nem sempre recebem o retorno esperado, o que gera grandes decepções. Mas, não se trata apenas de verificar como se dá a extensão de um modelo de sociabilidade em esferas mais abrangentes. O que ocorre é a própria constituição de esferas mais amplas de trocas recíprocas.

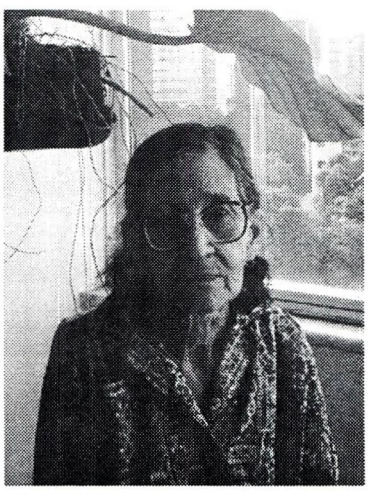
Assim como, nos capítulos anteriores, tratei da constituição de certos círculos de sociabilidade, criados e reiterados "no bom da festa", este capítulo analisa ocasiões, geralmente festivas, que colocam as famílias do Curipi como partes de redes de troca mais amplas. Esses momentos, enquanto apresentam os Karipuna como parte de grupos mais abrangentes, seja a "raça brasileira" evocada nas festas de 7 de Setembro, sejam os "povos indígenas" festejados no Dia do Índio ou ainda os "Povos Indígenas do Oiapoque" reunidos nas Assembléias Políticas, igualmente ressaltam diferenças e particularidades entre os grupos envolvidos.

Para a análise que se segue, utilizo informações a respeito da escola no Curipi e das festas cívicas obtidas em entrevistas com a professora Verônica Leal, na cidade de Belém do Pará, e com alguns Karipuna, alunos de suas turmas mais antigas. Sobre as festas mais recentes e os jogos de futebol, obtive dados em conversas informais e assistindo alguns jogos em todas as aldeias do Curipi. Sobre a festa do Dia do Índio de 1995 que contou com a presença do Governador do Estado, utilizo dados de Dias (1996). A respeito das Assembléias dos Povos Indígenas do Oiapoque, realizei entrevistas com Pe.Nello Ruffaldi e com Frederico Oliveira em Belém, e participei das Assembléias realizadas em 1990, 1991 e 1993, respectivamente nas aldeias Espírito Santo (Karipuna), Kumarumã (Galibi-Marwono) e Kumenê (Palikur).

1. A chegada da escola no Curipi: *"a professora é nossa parente"*

Como mencionei no capítulo 1, a introdução da educação escolar no Rio Curipi é decorrente de uma política regional mais ampla. Retomando, vimos que nos anos vinte havia uma preocupação nacional dirigida à região do Amapá, por ser a antiga zona do Contestado Franco-Brasileiro, e em virtude da população local apresentar características "afrancesadas". Naquela época, e como é comum na história do nosso país, ímpetos nacionalistas tomaram conta dos sentimentos dos Congressistas, associados ao temor de uma exploração estrangeira das riquezas nacionais. A população local, inclusive as comunidades indígenas falantes do *patois*, eram consideradas ameaças à conquista brasileira da região, conforme manifestavam os jornais da época. Se por um lado, os projetos do Congresso Nacional - que envolviam a colonização da região - não obtiveram mais resultados do que o fracasso da Colônia Agrícola de Clevelândia do Norte, por outro lado, toda a mobilização em torno da ex-zona do Contestado foi capaz de criar um sentimento ufanista nas populações locais. Não se pode compreender a importância da escola no Curipi se não for levado em conta esse momento político, responsável pela formação de um ideal nacionalista, de um senso de ordem e de civismo ainda hoje presentes em toda a região do Amapá.

Porém, além dessa situação política mais global, a introdução da escola no Curipi guarda uma história mais local e personalizada, mas que é igualmente importante para a compreensão da relação estabelecida pelas famílias Karipuna com o ensino escolar. O que ocorreu foi o engajamento das famílias no projeto de escola, fato que procuro analisar sob dois aspectos. Em primeiro lugar, as mesmas estratégias de aproximação utilizadas pelos Karipuna para o estabelecimento de laços de parentesco com não-parentes (conforme capítulo 3), podem ser visualizadas em relação à pessoa da professora Verônica, quem foi enviada para lecionar no Curipi em 1924 e ali permaneceu por cerca de 30 anos. Trata-se do desenvolvimento de uma identificação das famílias do Curipi com a professora, a partir do reconhecimento por ambas as partes de um parentesco comum. Em segundo lugar, trata-se de reconhecer que os ensinamentos da escola apresentaram uma categoria positivamente valorizada: a de "índios avançados", que permitiu aos Karipuna repensarem sua própria história e participarem de forma ativa de redes de sociabilidade mais abrangentes (contribuindo para a própria constituição dessas redes).



D.Veronica Leal, Belém, 1991.

Assim como alguns antepassados das famílias Karipuna, a família de D.Verônica Leal também é proveniente de Vigia. O relato que se segue mostra o esforço das famílias do Curipi em encontrar evidências de uma origem comum, aproximando a professora da sua rede de parentesco[2].

"Sabe que o pessoal da família Santos, que morava no Karipurá, tem descendência de Vigia, de São Caetano. Houve um senhor que veio da Vigia e casou com índia lá no Karipurá.

E eu tinha um tio que viajava pelo Amapá. Ele teve até uma usina de pau-rosa pelo Curipi. Seu nome era Teodoro Leal. Na época eu morava no Calçoene, numa fazenda deste tio Teodoro e de outro tio. Meu pai tomava conta na fazenda dos irmãos. Um dia este tio Teodoro chegou em casa e contou para minha mãe: 'você não acredita, eu estive no rio Curipi, numa tribo de índios aonde eu fui encontrar uma família dos Santos'.

Esse tio Teodoro foi para lá comprar farinha e explorar óleo de cupaíba, encotrou essa família e indagou de onde tinham vindo. Contaram que vieram de uma família de São Caetano, de Mujuim. Que um irmão, Firmino, saiu para explorar a região e não voltou mais, então a família mandou o irmão Cassiano para procurá-lo, que também ficou com os índios.

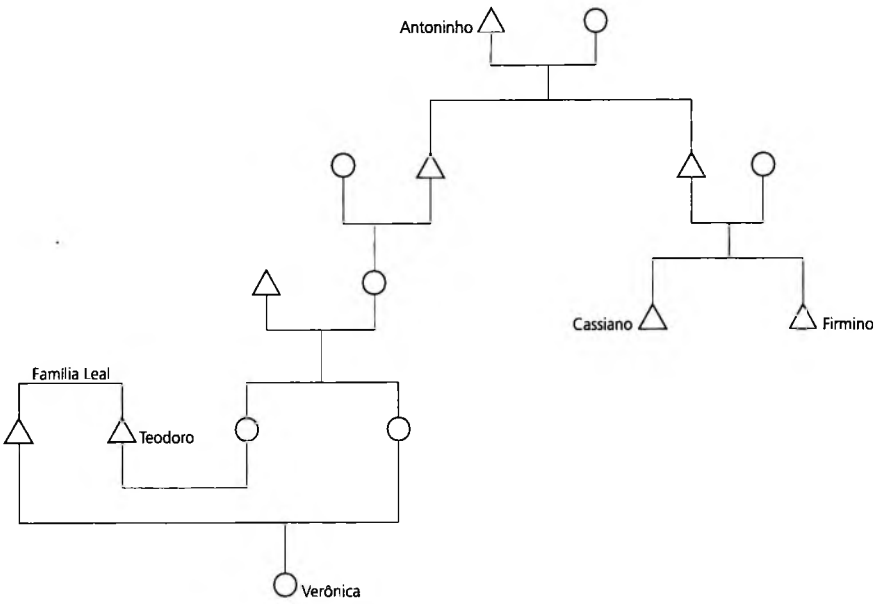
Mas conforme o tio Teodoro contava a história dos índios do Curipi, a minha mãe foi lembrando da história de sua família. Sabe que na época da minha avó, os pais eram muito autoritários, mandavam os filhos viajar e quando chegavam tinham que dar o dinheiro conseguido para os pais. Os filhos viajavam muito, iam de vela para Caiena, Belém, Vigia. Minha mãe foi lembrando que seu avô tinha um sobrinho que se chamava Firmino. Ele era um primo da mãe dela. Esse Firmino viajou e nunca mais voltou para casa. Então, o bisavô da minha mãe, que se chamava Antoninho, mandou o Cassiano buscar o irmão. Com essa história, ficou sempre a dúvida que éramos parentes dos índios do Curipi (conforme quadro 14).

Quando mudamos para o Oiapoque, depois de terminado o contrato na fazenda dos tios, sempre passava gente para visitar nossa casa. Um dia chegou um homem casado com uma índia, porque as índias de lá casavam com gente de fora. Eles então disseram: 'então são vocês os nossos parentes?'

Essa família do compadre Coco eu conheci bem antes de ir trabalhar na aldeia. Meu pai comprava farinha dos índios e por isso eles sempre passavam na minha casa, as mulheres conversavam com minha mãe. A Vitória e o Alexandre, chamavam minha mãe de "sobrinha", e a Juliana dizia para mim: 'então somos parentes'. Minha família sempre achou que essa história era verdade, porque também tinha na família esses nomes: Vitória, Francisca. Esse meu tio, Teodoro, comentava também que as pessoas eram parecidas e também tinham os mesmos gestos e modos de falar.

E ainda tem a história da bacabeira, que eu ouvia falar do meu parente que foi embora, quando na Vigia. Ele era tão forte que quebrava o galho da bacaba com a mão. Quando mudei para as aldeias, escutei o mesmo desse Cassiano, antepassado do pessoal, e pensei: 'então era verdade o que contavam, então somos mesmo parentes'."

Quadro 14



Isto indica que a escola, no Curipi, não pode ser entendida como uma instituição externa e alheia às vontades do grupo, mas foi incorporada, na pessoa da professora Verônica, como "parente", como parte da família. Vimos que antes da iniciativa do SPI, as crianças da família Santos, como o próprio Sr.Tangahá, já haviam passado por tentativas de aprender "as letras e as contas" com pessoas alfabetizadas que passavam pelo Curipi ou ali se fixavam (cf. páginas 137-138). Quando se fala da escola e das iniciativas da professora Verônica, portanto, não se pode considerá-las apenas do ponto de vista que separa "comunidade indígena" e "sociedade abrangente", "organização das aldeias" e "influências externas". Havia nas famílias do Curipi uma demanda pelos conhecimentos trazidos por pessoas pessoas "de fora", às quais eram incorporadas à rede de parentesco, geralmente através do casamento, e incorporadas ao grupo através da participação nos círculos de cooperação (ver exemplos página 155). Assim também a professora Verônica, com sua criatividade e sensibilidade e também de modo enérgico, com seus castigos e proibições, pôde satisfazer esta demanda das famílias e ao mesmo tempo, por sua própria história de vida, fazer da escola "parte da família"[3].

Dessa forma pode-se entender a aceitação por parte das famílias da maioria das regras e imposições trazidas pela escola não apenas como uma relação de "opressão" entre Governo/SPI e as famílias indígenas, sendo estas últimas o pólo passivo da relação. Quero dizer que houve um engajamento ativo das famílias no projeto de escola e mesmo as políticas de "abrasileiramento" foram vistas como alternativas para "melhorar", "progredir". Não conheci um Karipuna que não tenha elogios para a professora Verônica e encontrei, mesmo da parte de ex-alunos, elogios aos antigos métodos da palmatória e da proibição do uso do *patois* na sala de aula. Isso não quer dizer que os

Karipuna simplesmente adotaram o ideário positivista e a noção de progresso que passou a lhes definir como "índios avançados". É preciso considerar o que essas noções significaram para as famílias.

Entendo que a escola do Curipi, embora tivesse em seu projeto o objetivo de "incorporar os índios à sociedade nacional"[4], nunca foi vista pelos Karipuna como uma alternativa excludente da vida das aldeias, do trabalho nas roças e da produção de excedentes de farinha para troca e para a obtenção de produtos que não fabricavam. Garantindo esses elementos, que permitem às famílias uma certa autonomia e independência no encaminhamento do destino do grupo, a "incorporação à sociedade nacional" era algo desejado, mas com outro sentido. Essa "incorporação", que nos termos do projeto civilizador significava também a "formação de trabalhadores nacionais", nos termos das famílias Karipuna significava algo como a extensão da sua rede de trocas, a possibilidade de efetiva participação em círculos de sociabilidade extra-aldeias. Se a escola foi eficaz em alguns desses sentidos de "incorporação", acredito ter sido naquele atribuído pelas famílias do Curipi. Como exemplo, vê-se que a grande maioria dos alunos formados por D.Verônica permanecem nas aldeias, muitos ocupando posições de destaque político ou empregados como profissionais qualificados (enfermeiros, funcionários da FUNAI). A evasão se deu principalmente da parte dos estudantes que cursaram escolas fora das aldeias, havendo, mesmo nesses casos, vários profissionais que retornaram ao Curipi ou às cidades vizinhas e que mantém vivos os laços com as aldeias.

Portanto, é necessário considerar as expectativas das famílias do Curipi, e não apenas as características do ensino escolar da época, para entender porque a escola se tornou tão fundamental para a auto-imagem dos Karipuna. Estes afirmam que antes da chegada da escola viviam como "bichos do mato", e que com os ensinamentos da professora Verônica puderam "avançar". Essas categorias são usadas para definir outros grupos indígenas brasileiros como os Wayãpis e Kayapós, tidos como "índios bravos" ou "do mato", em contraste com a auto-definição como "índios mansos" ou "índios mais avançados". Mas não se trata de uma simples repetição das categorias positivistas do SPI. É preciso considerar que se as noções de civismo e de pertencimento à nação brasileira foram trazidas pela escola, a valorização à organização, aos documentos escritos, à moral, bem como o uso de castigos, podem ser tomados como características das famílias do Curipi, e que provavelmente estão ligadas à história destas famílias. Tais características não só são anteriores à chegada da escola no Curipi, como também foram responsáveis pela boa acolhida desta instituição nas aldeias.

A necessidade da escola que se faz sentir cada vez mais, é ainda hoje acompanhada pelo mesmo movimento de "aproximar" os professores tornando-os "parentes", de forma que novamente podemos dizer que os professores não são completamente "externos" às comunidades. Se não pela atribuição de um parentesco comum aos antepassados, como no caso acima, a ligação de alguns professores com os Karipuna têm se efetivado em alianças de casamento. Assim, mesmo que mantenham uma certa diferenciação com re-

lação à comunidade, alguns professores tornaram-se "da família", tendo ali marido ou mulher, sogros, filhos.

Aqui cabem algumas considerações sobre parentesco, retomando noções apresentadas no capítulo 3 e fazendo uma comparação pontual com a análise de P.Gow (1991), sobre a escola como idioma de parentesco. Esse autor compara a escola e o xamanismo no uso de conhecimentos potencialmente perigosos para a defesa do parentesco: "*The schooll defends kinship by bringing 'civilized' knowledge inside native social relations, while shamanism uses the wild powers of the forest and river to defend kinship*"(id.ib:229). Para a população das "Comunidades Nativas", o conhecimento trazido pela escola contrasta sua situação atual com a de seus antepassados escravizados nas *haciendas*. É a escola, portanto, que permite uma situação de liberdade onde pode ocorrer troca e "mistura" entre as famílias, conforme essa população define as relações de parentesco.

No caso das familias do Curipi, analisei no capítulo 3 a noção de "viver como bichos" como associada à situação negativa de extremo isolamento, comum aos grupos indígenas da Amazônia (Overing 1983-84) (cf. página 172) e tematizada no mito da Cobra-Grande (cf. página 187). Considerei que o mito apresenta a Cobra como elemento mediador, sendo que o "acordo" (~"dobrar" ~ "aproximar") desta com um pajé Karipuna vem permitir o contato entre as famílias habitantes do Curipi. Trata-se de uma matriz conceitual que está presente no movimento mais geral das famílias de aproximarem "estrangeiros" da rede de parentesco, considerando-os fundamentais para a própria manutenção de certos grupos, definidos como "grupos locais". Os estrangeiros operam a abertura desses grupos, equilibrando uma tendência oposta e extremamente endogâmica.

No caso da escola, sendo que os próprios Karipuna afirmam que antes de sua chegada viviam "como bichos", considero que ela promove a "abertura" de um grupo mais amplo: o próprio conjunto das família do Curipi, permitindo que estabeleçam relações de troca no interior de um circuito mais abrangente: a "sociedade brasileira". Como no caso analisado por Gow, xamanismo e escola convergem enquanto possibilitadores de relações de troca entre as famílias, mas no caso dos Karipuna, isso é feito através da inserção destas em círculos de troca que as extrapolam, abarcando, respectivamente, *karuãna* e não-índios. É o ingresso na "sociedade brasileira" que faz dos Karipuna "índios avançados" e os contrapõe aos "índios do mato" que "vivem como bichos", ou seja, sem o estabelecimento de laços com o exterior. As festas cívicas e os jogos de futebol descritos a seguir exemplificam as possibilidades que foram abertas pela escola de inserção das famílias em circuitos mais amplos.

2. Dia da Pátria e Dia do Índio

A escola que funcionava no Curipi, inicialmente na aldeia Espírito Santo e logo transferida para Santa Isabel, tinha sinais cotidianos de ordem, respeito às autoridades e aos símbolos nacionais. D.Verônica conta que todos os dias, às oito horas da manhã, as crianças se perfilavam para o hasteamento da bandeira, e quem estava por perto também assistia, tirando o chapéu. Os pais preparavam "roupas de escola" e se preocupavam em enviar suas crianças bem asseadas para as aulas. A autoridade da professora também era comparável à dos líderes familiares e mesmo dos funcionários do SPI. Em questões relativas a casamentos dos jovens, sua opinião era decisiva, sendo capaz de vetar alianças aprovadas pelos pais. Os trechos de sua entrevista que apresento a seguir mostram que sua autoridade se baseava em acordos com as famílias ou no respaldo dos líderes Karipuna, e que sua postura não se confundia com o órgão tutor.

> "(...) Mas eu nunca contrariei a crença deles, nunca desmenti nada. Mas também gostava de dar aulas de catecismo, porque sou católica. Sempre ensinei as crianças a matéria da escola, as meninas eram mais desinteressadas, mas gostavam de aprender a costurar, também ensinei costura e elas aprenderam muito. E também dava as aulas de catecismo. Uma vez a FUNAI implicou, até ameaçou de me tirar de lá, dizendo que os índios têm as crenças deles. Então os índios me falaram: 'deixa, comadre, a senhora não precisa dar aula de catecismo na escola. A senhora dá aula de catecismo na casa de alguém, quem quiser assistir, vai. A FUNAI não pode proibir isso, somos nós que queremos. Então fiz assim. (...)
>
> Ali eu sempre fui muito bem tratada pelos índios, muito respeitada, tinha autoridade mesmo. Acho até que fui brava demais, que podia ter tido mais paciência com aquelas crianças. Sempre brigava, punha de castigo. Às vezes, a criança fazia alguma coisa errada e eu falava com o Coco e ele logo punha a criança na faxina. O sistema de castigo deles é a faxina. (...)
>
> Quando cheguei lá o chefe do Encruzo era o Raimundo Fernandes, filho do Eurico Fernandes. Havia muita gente que sempre ia por lá. Roque Penafort, amigo e benfeitor daqueles índios, era o Prefeito de Oiapoque. D.Aristides Pirovano, era o bispo de Macapá. Ele uma vez foi visitar a aldeia, fazendo casamentos, batizados, crisma. Preparei um grupo para a 1ª comunhão. Fizemos também vestidos e um véu para cada menina. Havia lá uma crioulas francesas, não falavam português, eram bem pretas, bonitas. Elas pediram uns lençóis brancos e D.Delfina arrumou, para fazerem um altar. Explicaram que o altar tem que ter três degraus. O Jason encapou com papel umas garrafas, todas do mesmo tamanho, e fez como castiçais, ficaram muito bonitas. Buscaram flores do campo, tudo ficou enfeitado e bonito. O Bispo, quando viu aquilo, ficou muito emocionado, não imaginava encontrar assim. Também recebiam de vez em quando a visita de Coracy Nunes, governador do Território, do Dr.Maia, juiz, não me lembro bem. Também iam padres da paróquia de Oiapoque, o Pe.Jorge, o Pe.Mino... (...)
>
> Lá eu tinha autoridade, às vezes mandava no pessoal. Uma vez um irmão desse prefeito Roque esteve por lá numa festa e resolveu levar para Oiapoque uma aluna minha (...). Quando eu vi, a menina já ia passando com suas coisas em direção ao

porto. Eu fui até lá e disse que a menina não ia, porque era minha aluna e eu não tinha permissão de deixar que os alunos saíssem, só podia ir se tivesse autorização da FUNAI. O homem tentou argumentar, dizendo se eu ia criar caso, mas fui firme. Foram falar com seu Coco, achando que ele ia se por contra mim, mas ele me deu razão e não deixou a moça ir. Depois eu fui falar com a mãe da moça e lhe dei uma bronca, porque como ela deixava a filha ir com um homem que nem conhecia, podia fazer qualquer coisa, nem sabia se tinha família, ou se ia mesmo apresentar para a família."

Esses trechos também mostram que, através do empenho de D.Verônica, de seu sobrinho, além de outras pessoas (no caso, algumas crioulas francesas), as famílias aprenderam formas valorizadas de se apresentarem como anfitriãs das autoridades locais. A partir da introdução da escola, através da comemoração de datas cívicas, as aldeias passam cada vez mais a receber visitantes colocando-se como anfitriãs e revelando a existência de uma inter-inteligibilidade entre as esferas locais e supra-locais.

A festa de 7 de setembro é um exemplo disso. Foi comemorada pela primeira vez na aldeia de Kumarumã, e logo no ano seguinte foi organizada em Santa Isabel pela turma de D.Verônica, recebendo as famílias do Curipi e do Uaçá. As famílias Karipuna se envolveram com a festa e logo no segundo ano já receberam a presença do Prefeito de Oiapoque. Por volta de 1950, a festa começou a ser comemorada anualmente na aldeia de Côco, e tornou-se costume na cidade festejar o 7 de setembro nas aldeias indígenas, quando havia desfile da escola, teatro das crianças, música e a presença de autoridades. Isso demonstra que as aldeias indígenas e, em especial, a aldeia Karipuna de Santa Isabel, eram representativas de uma imagem regional sobre a formação da "nação" ou da "pátria". Isso fica muito claro na própria descrição da festa.

A preparação era grandiosa e comparável aos preparativos das outras festas descritas acima. D.Verônica estudava em livros e procurava maneiras de comemorar esta data, com hinos, canções, uniformes, seguindo os costumes das cidades e auxiliada pelo sobrinho Jason Leal. Além deste trabalho de pesquisa e criação, que durava o ano inteiro, havia todos os preparativos do material para a festa, que envolvia o trabalho das famílias e a cooperação de pessoas "de fora", e os ensaios das músicas com os instrumentistas do Curipi e com as crianças. Dessa forma, e como em todas as outras festas analisadas, as famílias Karipuna em conjunto com pessoas "de fora" iam "*aprendendo, modificando, conservando e recompondo*" de forma a produzir um evento inteligível a todos.

"A gente pesquisava, procurava ter conhecimento de história, leitura dos livros, para aprender como era. A gente fazia tudo como nos colégios de fora; como fazem no interior: uma espécie de passeata no dia da pátria. Jason fazia o cenário, cortava as ramas, fazia uma mata. Tinha hasteamento da bandeira. Tinha desfile das crianças marchando. Eles fizeram muitos ensaios. Um senhor que trabalhou fazendo a casa do Coco ensinou as crianças a marcharem. Fez muitos tambores com os barris de pólvora vazios de seu Coco. Tiravam couro de cotia para fazer esses tambores. Esse senhor ensinava os meninos a baterem no ritmo. Iam para o campo ensaiar para os outros não verem.

A gente procurava antigos hinos para as crianças cantarem. O Eurico Fernandes escolheu um uniforme para o desfile: as meninas de saia azul e blusa amarela e os meninos de short azul e blusa amarela. (...)

Quando o Jason foi para lá, ajudou a pesquisar. Minha irmã estudou num colégio de freiras, o Gentil Bittencourt, e lá faziam teatrinho e tinha músicas. Assim, a gente ia aprendendo, modificando, conservando, recompondo. Chamava depois o pessoal que ia tocar para acompanhar. Depois de tudo aquilo, chamava quem tocava: Henrique, Marajó. Eles faziam acompanhamento com viola, rabeca, rabo de onça. Eu fazia bandeirinha com as meninas: a Teté, a Xandoca, a Maurícia, para enfeitar.

Depois da festa da criança, todo mundo dançava. As mulheres ajudavam. A casa da Delfina e a escola ficavam lotadas. Vinha gente do Oiapoque, do Urukauá e do Uaçá. Uns foram animando os outros para irem, dizendo que a festa era bonita. Tinha os teatrinhos que a gente fazia. Um ano encenaram o grito da Independência. Noutro ano fizeram sobre os índios.

Começava com uma índia andando e os brancos andavam à caça dos índios para escravizá-los. Os índios viviam na floresta Pindorama, conforme li num livro. Jason apresentava a peça: 'Havia a terra onde os índios viviam livres e passeavam nas sombras das árvores, banhavam-se nos rios...' Ele ia apresentando e a música tocava no ritmo. A índia também ia andando conforme o ritmo da música. Era a Constância, com o cabelo bonito que deixou crescer bem grande para a peça. Ela declamava:

'Embaixo das palmeiras/
que orvalho pela manhã derrama/
vivo sempre a cantar/
na minha linda Pindorama', - que era o nome do Brasil antes, queria dizer 'a terra das palmeiras', conforme li num livro. O branco era o Amâncio, filho do Henrique. Pegavam a índia e prendiam, amarravam na árvore. Acabava com a índia cantando e chorando. Tinha uma cortina para encerrar. As três raças vinham se apresentar, falavam de onde vieram, o negro da África, o branco da Europa, e o índio daqui mesmo. 'Nesta terra, depois de dominada pelos brancos houve escravidão', o Jason falava assim, e depois que cada um falava umas palavras, terminava com a bandeira do Brasil baixando por cima deles. A música desta hora vinha dos versos finais do hino do soldado, que inventamos uma letra assim:

'Num só abraço/
uma só bandeira/
debaixo de um céu de anil/
formamos a raça brasileira'."

Considero que não pode haver nada mais paradigmático da identidade dos Karipuna do que as imagens evocadas nesse teatro sobre as "três raças". Antes de mais nada porque a peça trata justamente de algumas situações vividas pelos antepassados dos alunos-atores: a escravidão e a posterior "união das raças". Além disso, a peça confronta dois modelos de "índios": aqueles que vivem na situação idílica da Pindorama, e que remete às categorias que os Karipuna definem para o "tempo dos antigos", e aqueles índios que convivem com as duas outras raças, "num só abraço", na constituição da nação brasileira, situação apresentada de maneira igualmente idílica, bem sabemos, mas que refletem a valorização que os Karipuna têm do estabelecimento de laços

entre as "raças". Vê-se que tais festas funcionavam como ocasiões de afirmação política das famílias do Curipi, quando procuravam apresentar aos visitantes, especialmente às autoridades, sua capacidade de participar de maneira ativa e autêntica da constituição desta "raça brasileira". É claro que não se trata de uma "autenticidade" valorizada atualmente, mas conhecendo a história das famílias Karipuna temos que considerar que não poderia haver nada mais autêntico do que esse teatro das "três raças".

O teatro e a própria organização da Festa de 7 de Setembro reproduzem noções das famílias Karipuna presentes nas outras festas. O que muda, nesse caso, é a comunidade de intercâmbios que é articulada. Trata-se, de um modo amplo, de manifestar a participação na "raça brasileira", numa mesma nação, numa única bandeira. De modo específico, trata-se de reiterar laços com as famílias e as autoridades locais. Essas são chamadas para a festa, "convidadas" como nos casos dos mutirões, "atraídas" pelo espetáculo e pelo banquete, como os *karuãna* dos pajés, e reverenciadas como os santos católicos. Como nas festas de santos e nos Turés, a festa de 7 de Setembro também gira em torno do levantamento de um mastro: o hasteamento solene da bandeira nacional[5]. Isso evoca a noção de que estão todos juntos, de que fazem parte de uma mesma comunidade, "num só abraço, uma só bandeira", como na canção final do teatro das três raças. A conjunção também se dá nas refeições e nos bailes, quando todos dançam juntos, de forma semelhante ao que ocorre nas outras ocasiões, quando as famílias dançam e bebem com os *karuãna* dos pajés ou acompanham os santos nas procissões.

Essa festa também pode ser entendida como a negação de outra data: o *14 juillet*, e de outra bandeira: a francesa. Mas acredito que seja melhor explicada segundo o conceito de "estrutura de conjuntura" (Sahlins,1990), onde cada ator, ainda que participante de um mesmo evento, atribui-lhe um significado próprio. As autoridades presentes, talvez a própria professora, por certo festejavam a vitória do projeto de "abrasileiramento" da escola, acreditando ver nas famílias Karipuna a opção pelo pertencimento à nação brasileira. As famílias do Curipi, por sua vez, ainda que se definissem como "brasileiras", manifestavam a sua participação numa comunidade mais ampla, que nesse caso era a nação brasileira, mas que não excluía a sua participação em outros círculos que incluíam também famílias crioulas ou francesas. Esses círculos são ativados em outros momentos, como nos jogos de futebol.

Uma outra reflexão pode ser feita com base nos conceitos de Barth(1969) sobre situações inter-étnicas, considerando os "sinais diacríticos" manifestos pelas famílias do Curipi nesse contexto inter-étnico. Se na época da professora Verônica, a participação das famílias numa comunidade "extra-aldeias" se dava a partir da categoria de "índios avançados", o que se destaca hoje em dia são justamente os sinais de "indianidade" que remetem a idéias de "culturas tradicionais". A festa de 7 de setembro continua sendo realizada nas aldeis Karipuna por iniciativa dos professores da rede de ensino público e ainda conta com um desfile das crianças. Mas ao contrário dos uniformes escolares de outrora, os alunos delfilam adornados com cocares, coroas e colares de penas, e usando o *kalembê*

dos Turés. Há hasteamento da bandeira e entoação do hino nacional. Durante esta pesquisa, ouvi menção às festas de 7 de Setembro das aldeias Santa Isabel e Manga, sendo que esta última tem recebido a presença das autoridades e dos visitantes de Oiapoque, pela facilidade de transporte até Oiapoque.

Mas, atualmente, considerando uma mudança no contexto da participação política dos povos indígenas, e nos sinais e critérios valorizados nesse novo contexto, a data cívica que vem sendo comemorada com mais entusiasmo tem sido justamente o Dia do Índio. Se antes a noção de "índios avançados" oferecia aos Karipuna uma categoria valorizada para se definirem, onde a "mistura" não era vista como algo negativo, atualmente isso remete ao conceito de "aculturação" apropriado pelo senso comum local. O modo de vida dessas famílias com longo contato não é mais visto como atributo da "civilização", mas a partir da categoria negativa de "aculturação", enquanto ausência ou perda de uma cultura "tradicional". Nesse momento, percebe-se a valorização de uma "tradição indígena" que, no caso das famílias Karipuna, leva a um "purismo" sem conteúdo. Os "sinais diacríticos"manifestos hoje, remetem a um modo de vida ao qual nunca se identificaram: os professores, em colaboração com as famílias, vestem as crianças como "índios do mato": fazem tangas com papel crepon ou com fibras vegetais e imitam pinturas corporais que encontram em livros, geralmente do grupo Kayapó. Às vezes, é o momento de realizar uma "demonstração do Turé" feita pelas crianças. Nessa data, as famílias também se empenham para produzir adornos bonitos, com penas de pássaros, côcos, taquarinhas, ossos e dentes de animais. Na aldeia Manga, as famílias se preocupam em caçar, pescar e providenciar alimentos e bebidas para fazer um grande baile na Casa da Festa, que se segue ao desfile das crianças ornamentadas feito ao longo do Ramal.

Como exemplo, obtive do então Delegado de Polícia Civil de Oiapoque um relato entusiasmado da festa do Dia do Índio que foi preparada em 1993 pelas famílias dessa aldeia. Além do Delegado, também o Juiz e a própria Prefeita de Oiapoque estiveram presentes na comemoração, que contou com a demonstração do Turé, com jogos de futebol com times masculinos e femininos e com o oferecimento de um almoço.

Laércio F.Dias (1996) descreve as comemorações do Dia do Índio na aldeia Manga. O evento reuniu representantes das várias etnias e funcinários do Governo, inclusive o próprio Governador do Estado e a Primeira Dama. A agenda das comemorações contou com competições de futebol, canoagem, natação, flechas e com "demonstrações" de Turés e da "dança do tambor" Palikur. Prepararam um "Turé das crianças" para aguardar a chegada do Governador e sua esposa, os quais ocuparam o banco central do *laku*, onde foram servidos de caxiri.

Pode-se dizer, portanto, que a comemoração das datas cívicas no Curipi revela um momento onde as famílias Karipuna se apresentam como conjunto frente às famílias e autoridades locais, manifestando os sinais que consideram mais adequados para ressaltar a sua participação nessa comunidade mais ampla. Participação que não implica numa

diluição das diferenças, mas na apresentação da especificidade a partir de certas categorias valorizadas num contexto mais amplo: enquanto "índios avançados" que marcham como soldados, ou enquanto "índios tradicionais", a partir da encenação do Turé. Como vimos, nessas ocasiões, não se dança ou bebe com a Cobra-Grande e outros seres do "Fundo", mas sim com o Governador, a Primeira-Dama, e com personalidades importantes e poderosas que os Karipuna pretendem "aproximar"[6]. O interessante é que, de uma forma ou de outra, enquanto "índios avançados" ou "tradicionais", repetem-se os mesmos padrões encontrados nas outras festas: a distribuição de alimentos e bebidas aos convidados, o baile, a dança, a longa preparação. Simbolicamente, o 7 de setembro recria ainda o tradicional movimento de "levantamento" e "derrubada" de mastros que conhecemos nas festas de santos e nos Turés, através do hasteamento da bandeira nacional que constitui o momento máximo do dia.

3. Jogos de Futebol

Os jogos de futebol foram introduzidos no Curipi através da escola, como atividades das aulas de educação física. Passaram a funcionar, porém, como importantes ocasiões para articulação, reiteração e ativação do intercâmbio entre diferentes círculos de famílias. Tanto aqueles formados pelas próprias famílias Karipuna, como círculos mais amplos que reúnem times de outros povos indígenas ou mesmo das cidades vizinhas. A forma como os times se constituem no interior do Curipi, o modo como os Karipuna utilizam os torneios para "aproximar" famílias de fora, as tensões e acordos manifestos nesses torneios, fazem dos jogos de futebol verdadeiros idiomas sobre as relações inter-familiares e étnicas.

Todas as aldeias maiores do Curipi têm seu campo e seus times de futebol. O jogo é um entretenimento cotidiano, realizado pelos homens nos finais de tarde. As partidas são movimentadas em virtude do preparo físico dos jogadores, e têm caráter muito cordial, não havendo faltas ou marcações entre os adversários. A formação de equipes e a atividade de capitão de um time, além de fornecer *status* e desembaraço, geralmente acompanha o início da participação política das lideranças mais jovens. Em certas ocasiões, o futebol se torna um importante momento de encontro e intercâmbio entre as aldeias e entre os povos vizinhos, durante os torneios, campeonatos e jogos amistosos, quando há torcidas, troféus e bailes comemorativos.

O "Karipunas", time da aldeia Manga, também é o time oficial do Curipi, com estatuto interno e inscrito na Federação do Futebol. Sendo assim, é o único que pode participar dos campeonatos da cidade e por isso funciona como uma "seleção", que

aglutina jogadores de outros times, ou de outras aldeias, conforme a extensão do campeonato. O capitão desse time, cuja família não tem uma tradição de liderança, vem abrindo seus espaços de participação através de meios diversos, como o próprio time que fundou. Além de capitão do time Karipunas, este jovem faz parte do Conselho da aldeia Manga, e também vem se destacando junto aos cursos e atividades promovidas pelo CIMI, tendo se formado na primeira turma de professores indígenas em 1995.

A aldeia Manga, por ser muito populosa, conta com quatro times formados: o Karipunas, o Curipi, o Manga e o Santa Rosa. Sendo assim, há times suficientes para realizar campeonatos internos quase todo final de semana, quando uma grande torcida se forma, soltam rojões e há entrega de troféus. O futebol traz muita animação aos fins de semana da aldeia, quando quase todos os homens encontram-se com meiões, chuteiras e o uniforme do seu time. As mulheres da aldeia também começaram a participar do esporte e sempre fazem jogos de solteiras contra casadas antes das partidas "oficiais" do campeonato.

Estácio, capitão do time Karipunas, recebe troféu de campeão durante a Assembléia de 1993, aldeia Kumenê.

Além de participar dos campeonatos internos do Manga, o time Karipunas representa a aldeia nos jogos do Curipi. Assim, se são convidados para um torneio em Santa Isabel, por exemplo, os melhores jogadores da aldeia Manga compõem uma seleção que disputa com o uniforme do time Karipunas. O mesmo ocorre em relação a jogos com equipes de fora do Curipi: o time Karipunas é remanejado com os melhores jogadores de todas as aldeias, formando efetivamente a seleção Karipuna. O time funciona, assim, como imagem da categoria de identidade: "nós", abarcando uma certa coletividade cada vez mais inclusiva dependendo do "outro" com o qual se confronta.

Assim como o time Karipunas forma a seleção "oficial" do Curipi, o campo da aldeia Santa Isabel pode ser considerado o campo "oficial" dos Karipuna. Como mencio-

namos, trata-se do melhor e do maior campo do Curipi, e por isso geralmente sedia os campeonatos entre aldeias, ou é a casa que recebe os times de fora para torneios maiores. No segundo caso, são comuns jogos com times "de fora" também na aldeia Manga, em virtude da facilidade de transporte. A aldeia Santa Isabel, com uma população menor que o Manga, e com poucos jovens, reúne jogadores da aldeia Espírito Santo e das localidades vizinhas para as disputas dos finais de semana, que também são muito animadas. Percebe-se assim, ainda no interior do Curipi, a ativação de círculos de trocas inter-familiares que recortam aqueles formados pelos grupos locais e pelas comunidades das aldeias, analisados nos capítulos anteriores.

A respeito dos campeonatos que recebem times de fora, as famílias Karipuna sempre se esforçam para bem recepcionar os convidados, como bons anfitriões que são. Os jogos sediados no Curipi são acompanhados de ofertas aos visitantes, e os capitães de equipes se preocupam em providenciar troféus comemorativos (comprados em Oiapoque). Uma ocasião que ficou na memória da aldeia Manga, por exemplo, foi uma partida realizada em 1993 com o time dos Galibi do Mana. O contato dos Karipuna com este povo se restringia até então a um casamento inter-étnico (na aldeia Galibi do Oiapoque) e ao encontro periódico nas Assembléias do Uaçá. Foi justamente numa dessas ocasiões que acertaram um jogo de futebol. Depois da partida, as famílias do Manga fizeram questão de oferecer uma grande refeição ao time visitante, que ficou muito bem impressionado e passou a noite dançando no baile preparado na Casa da Festa. São situações como estas que facilitam o entrosamento com os outros grupos indígenas da região, de modo que os jogos de futebol podem ser compreendidos também como parte daquela política de "aproximação" das famílias Karipuna. Assim, a cordialidade que transpareceu no jogo e na comemoração revela a possibilidade do estabelecimento de novas alianças com o grupo de Mana.

Mesmo dentre a população das cidades, há famílias que têm um relacionamento mais estreito com as aldeias: os poucos funcionários da FUNAI que não são índios, professores que já lecionaram nas aldeias, além de políticos e comerciantes que fizeram amizade com famílias do Curipi. É comum que formem times e marquem jogos amistosos, especialmente na aldeia Manga. Estes jogos fornecem oportunidades para algumas famílias de Oiapoque e Clevelândia passarem um dia na área indígena, onde também preparam uma refeição com variedades de peixes moqueados, tomam banho no Rio Curipi e se divertem.

Porém, nem sempre a receptividade das aldeias Karipuna lhes é retribuída em jogos e encontros subsequentes, o que causa grandes decepções, quebrando um processo de estabelecimento de laços progressivos. Nos torneios das cidades vizinhas (o time Karipunas já jogou em Oiapoque, Saint Georges e até em Macapá), os Karipuna reclamam de roubalheira e preconceito, e afirmam que os juízes não admitem que os times da cidade possam perder para uma equipe indígena. A respeito dos limites do contato inter-étnico, temos um bom exemplo nos confrontos com o time *Espérance*, formado por

jovens Palikur residentes no bairro indígena *Village Espérance* da cidade de Saint Georges. Os Karipuna se ressentem que nunca recebem troféus quando são convidados a jogar com o *Espérance*, e que o time considera as partidas como simples treino para os campeonatos maiores de que participará na Guiana Francesa e no Suriname[7]. Foi numa destas ocasiões que, não tendo troféu par entregar ao time Karipunas, a equipe do *Espérance* providenciou a imagem do Sagrado Coração de Jesus que hoje figura no altar da capela do Manga. Daí se percebe a carga simbólica da imagem, trazida solenemente pelo time e entronizada no altar da capela: ela sintetiza o estabelecimento dos laços com outro grupo, que até então não reconhecia os mesmos valores de reciprocidade dos Karipuna.

O caso do time *Espérance*, por outro lado, também revela os ressentimentos decorrentes da quebra de um modelo de solidariedade inter-étnica, e aponta para as tensões já existentes entre os grupos indígenas. A disputa com o time *Espérance* vem revelar uma tensão forte que existe no relacionamento entre as populações indígenas das aldeias e os chamados "desaldeados". A relação com a população Palikur de Saint Georges é especialmente difícil, na medida em que consideram ter acesso aos bens naturais da Area Indígena em virtude de seu parentesco com os Palikur residentes no Urukauá, fato que não é aceito pelos Karipuna e Galibi Marwono. Esse tipo de problema aparece com maior clareza nas Assembléias Políticas, mas não podemos deixar de notar sua presença tensa durante as partidas de futebol.

É assim que o jogo de futebol pode exprimir tensões existentes, bem como contribuir para acirrá-las ou amenizá-las, conforme os jogadores, as equipes e os torcedores reproduzem ou não os padrões valorizados de sociabilidade. Igualmente, o futebol constitui um instrumento importante na política das famílias Karipuna de "aproximar" famílias da cidade ou de outros grupos indígenas. Outros exemplos serão desenvolvidos no próximo ítem.

4. Assembléias dos Povos Indígenas do Uaçá

As Assembléias dos Povos Indígenas do Oiapoque são ocasiões em que estes povos se colocam, em conjunto, frente aos não-índios representantes de órãos governamentais que lhes dizem respeito, principalmente aos que ocupam cargos políticos, para pedirem informações, fazerem reivindicações e, acima de tudo, cobrarem uma atuação que atenda seus direitos. Além disso, as Assembléias também reúnem lideranças indígenas de regiões vizinhas, as quais têm sofrido problemas semelhantes, para que possam trocar informações, apoiarem-se e aprenderem novas maneiras de proceder.

Os índios atribuem a realização inicial dessas reuniões ao apoio e incentivo do Pe.Nello Ruffaldi e de Frederico de Oliveira, então chefe de posto da FUNAI na aldeia Kumarumã. Porém, com o passar do tempo, a organização das Assembléias tomou rumo próprio, não apenas no que diz respeito à preparação material e financeira, mas principalmente quanto às formas de proceder. Com isso quero me referir às refeições servidas, que englobam toda uma série de preparativos; ao baile que ocorre nos moldes das "Festas Grandes"; aos Turés às vezes realizados; ao campeonato de futebol e outras competições como torneio de flechas; aos cultos religiosos; e no que concerne ao próprio debate político, o qual utiliza recursos de reuniões não-índias (mesa organizadora, escolha de pauta, atas, votações) a partir de uma noção própria de respeito a todas as lideranças, de uso da palavra, de busca de soluções concretas. Isto toma o debate algo surpreendentemente mais democrático e organizado do que estamos habituados a participar.

Assembléia de 1992, aldeia Kumarumã. Na mesa: Ramon, cacique de Santa Isabel, Jairo Bezerra, administrador da FUNAI, Dionísio, então cacique do Manga. Comendo laranjas: João Alberto Capiberibe, atual Governador do Amapá, então Prefeito de Macapá e Kaluf (à direita) então Prefeito de Oiapoque.

São estes aspectos que podem ser considerados sinais festivos e/ou ritualizados das Assembléias, e que vêm se somar aos traços estudados nos capítulos anteriores, revelando toda uma maneira própria de relacionamento entre as famílias indígenas do Uaçá, e que ao mesmo tempo vêm acrescentar elementos à análise precedente, expressando o jogo contrastivo das identidades que opera a nível das aldeias, dos povos indígenas e frente aos não-índios. Esta dinâmica entre identificação e contraste presente nas Assembléias do Uaçá também foi registrada por Gallois:

> "As discussões se estendem normalmente ao longo de três dias, entremeadas de competições esportivas e de celebrações rituais tradicionais que congregam - ou melhor, opõem - os diferentes povos da região. Há perdedores e vencedores nos tornei-

os de flecha, nas corridas de canoa e nos jogos de futebol. No último dia, todos se reúnem para a tradicional Festa do Turé, organizada pelo grupo anfitrião. Aqui também, cada povo faz questão de evidenciar as particularidades de suas tradições, nos cantos, no tipo de dança e nos enfeites do Turé. Mas o tom que domina os debates nas Assembléias é normalmente um discurso uníssono de reivindicações relativas a momentos comuns a todos os povos representados, em que os organizadores indígenas fazem questão de evitar o surgimento de questões espinhosas relativas a desentendimentos internos." (CEDI,1991:230).

Enquanto nas festas cívicas as famílias Karipuna se colocam como participantes de circuitos de troca mais amplos, manifestando a unidade interna do grupo, e nos jogos de futebol confrontam-se com outras esferas extra-aldeias, a partir das várias unidades que engloba o "time Karipunas", nas Assembléias Políticas o confronto com os "outros" se dá a partir da inclusão das famílias do Curipi numa unidade mais ampla e inter-étnica. No contexto dessa tese, interessa compreender em linhas gerais o processo de constituição de uma identidade conjunta dos "Povos Indígenas do Oiapoque", e a maneira como esta se expressa nos temas discutidos, nos momentos de diversão e de festa, e na própria organização das Assembléias. Considero que estas ocasiões apresentam de forma paradigmática a estruturação da interação nas relações inter-étnicas estáveis, conforme colocado por Barth (1969): a possibilidade de articulação em certos domínios de atividades, segundo formas aceitas por todos, e a interdição de contato em outras esferas.

Resumindo a história dessas Assembléias, começaram a ser realizadas no ano de 1976, após a participação de alguns líderes (o Karipuna Côco e o Galibi Geraldo Lod) em Assembléias Indígenas promovidas pelo CIMI. Naquela ocasião, o maior empenho veio da parte dos Galibi Marwono, graças ao incentivo do chefe de Posto Frederico de Oliveira[8]. Essa primeira assembléia marcou o início das reivindicações pela demarcação da Área Indígena do Uaçá, e de tentativas de auto-sustentação do grupo, através do movimento das cooperativas de comércio.

Até o início dos anos 80, nota-se um período intenso de discussões e reivindicações às autoridades, tendo à frente o empenho dos líderes de Kumarumã. Foi nesta aldeia que formou-se a primeira cooperativa de comércio, idéia que rapidamente se espalhou por toda a área, inclusive entre os povoados não-índios. As pressões dos Galibi Marwono também foram importantes para a saída da Fazenda Suraimon de seu território, e o acompanhamento dos trabalhos demarcatórios foram imprecindíveis para a manutenção do Lago Maruane no interior da Área Indígena. O mesmo não ocorreu com os Karipuna, que pela menor participação acabaram perdendo o Lago Lençol do traçado inicial da Área.

Atrelado a esse movimento de participação indígena em questões importantes como a demarcação, as cooperativas, a passagem da estrada BR-156 nas cabeceiras dos rios, havia o processo mais conflituoso de "adaptação" de cada grupo a esta situação de

compartilhar um mesmo território e de se colocar conjuntamente frente às autoridades. Tenho notícias que mesmo na Assembléia inicial, realizada em Kumarumã, houve certa indisposição entre os grupos Palikur e Karipuna, os primeiros acusando os segundos de facilitar a entrada de pescadores no rio Urukauá que mataram centenas de peixes, e estes revidando com a ameaça de impedir a passagem daqueles até Oiapoque. Acusações a respeito de falta de empenho, de facilitar a entrada de invasores e contribuir para a degradação da área, foram sempre atribuídas mutuamente pelos grupos, e ainda hoje entram na pauta, ainda que de maneira mais diplomática. Foi preciso um certo período para que a desconfiança mútua acabasse dando lugar à criação de modos próprios de cooperação e de "leis internas" que explicitam o "acordo" entre os grupos, de maneira que as queixas atuais são feitas com base num código de ética comum.

Um momento importante neste processo foi a Assembléia realizada na aldeia Manga em 1985. Segundo informações de Frederico de Oliveira, havia na área uma certa desconfiança em relação ao grupo Karipuna, considerados individualistas e pouco cooperativos e acusados de querer "deixar de ser índios". Para a preparação dessa Assembléia, no entanto, as famílias Karipuna da aldeia Manga - justamente aquela mais próxima da cidade, ofereceram-se para arcar com boa parte das despesas, já que a FUNAI não se encontrava em condições de fornecer auxílio. Dado o quadro de desorganização do órgão, que também não tinha recursos para impedir a invasão da área, surgiu também a proposta da criação de equipes de trabalho formadas entre os grupos indígenas para cuidar das fronteiras da reserva. A proposta partiu justamente do líder Karipuna Côco.

Com essas atitudes das famílias do Manga e do líder Côco, a desconfiança em relação aos Karipuna teve que ser revista pelos outros grupos indígenas. Tudo indica que a formação das equipes de trabalho, e os serviços de limpeza das fronteiras, foram importantes para a o reconhecimento de uma posse conjunta do terreno, e para um maior entrosamento entre os povos do Uaçá. Ainda segundo Frederico de Oliveira, em 1985 foram formadas quatro equipes de cinquenta homens, que se dirigiram principalmente à região da BR-156, para a limpeza das fronteiras da Área Indígena e para a abertura de um novo Posto de Vigilância, onde hoje funciona o Posto Tucaia. Na ocasião, os jornais de Macapá noticiaram o fato de que havia "200 índios armados na estrada", o que contribuiu para atemorizar os garimpeiros que recuaram na invasão da reserva.

Até hoje os serviços de limpeza das fronteiras continuam a ser realizados periodicamente por equipes masculinas. Experiência que contibuiu muito para a união dos grupos no auxílio aos trabalhos demarcatórios visando a homologação das Áreas Indígenas. As famílias Karipuna do Curipi, a partir de meados dos anos 80, vêm se destacando cada vez mais na participação nesses trabalhos conjuntos, tendo sido reconhecidos os esforços de alguns de seus líderes nos trabalhos de homologação da Área do Juminã, e inclusive nos trabalhos demarcatórios da Área Wayãpi. Percebe-se aqui, da parte dos Karipuna, a reiteração dos critérios próprios para inclusão de pessoas "de fora" no grupo, através da participação constante nos trabalhos conjuntos. Por esse mecanismo, as

famílias do Curipi conseguiram afastar as acusaões de que queriam "deixar de ser índios". Por outro lado, a desconfiança passou a recair sobre o grupo Palikur, por ter uma participação mais restrita nos trabalhos, e por manterem-se sempre mais afastados durante a execução dos mesmos.

O entrosamento dos Palikur nas questões políticas da cidade e sua participação mais efetiva nesta identidade conjunta de "povos do Oiapoque" são mais recentes e só se fazem sentir neste início da década de 90. Foi então que o grupo apoiou um candidato a vereador Galibi Marwono eleito com o compromisso de representá-los, e a custo também concordou em apoiá-lo para Prefeito nas eleições seguintes (Vidal 1996). Insatisfações em relação ao seu desempenho podem contribuir para acirrar as diferenças entre os grupos. A dificuldade de inserção dos Palikur nessa identidade conjunta revela alguns limites da inter-inteligibilidade entre os grupos.

Nos anos 90, como vimos, a organização dos povos indígenas do Oiapoque rendeu vários frutos, que trouxeram novos rumos às Assembléias: a Homologação das áreas contíguas oferece garantias da posse do terreno e implica numa postura menos reivindicatória e mais fiscalizadora no que tange às questões fundiárias. As mudanças nas atribuições da FUNAI exige dos grupos indígenas uma busca de maior autonomia e organização para o encaminhamento de reivindicações a outros órgãos com os quais estão pouco acostumados a lidar, como as Secretarias de Estado. Exemplos desta busca de autonomia podem ser encontrados na decisão tomada na Assembléia de 1990, quando as aldeias se comprometeram a arcar inteiramente com as despesas das próximas Assembléias, e na própria criação de uma Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque - APIO. Esta, por sua vez, oficializa a organização dos grupos a nível externo e também cria mudanças no encaminhamento das discussões e reivindicações das aldeias. Porém, obviamente, nem todas as famílias se sentem representadas pela Associação.

Esse processo de entrosamente ou "adaptação" dos povos do Uaçá para a tomada de decisões conjuntas foi paulatinamente criando uma identidade comum e conferindo às Assembléias um modelo próprio de organização. Pretendo apresentar a seguir uma descrição dessas Assembléias, ressaltando os aspectos festivos e ritualizados, que em alguns pontos expressam uma mútua inteligibilidade do modelo de reciprocidade que foi analisado entre os Karipuna, mas também manifestam as diferenças latentes entre os povos do Uaçá: a posição do grupo anfitrião, o oferecimento das refeições, as competições, festas, celebrações.

Os temas discutidos são praticamente constantes, variando a ênfase dada em cada discussão de acordo com as questões mais importantes do momento. Estas dizem respeito às reivindicações sobre saúde, educação e questões fundiárias. Somente a respeito do processo de demarcação e homologação das áreas indígenas, anualmente as lideranças solicitavam esclarecimentos por parte dos responsáveis e exigiam a sua efetivação, somando a essas pressões algumas viagens à Brasília e inúmeras correspondências enviadas às autoridades. A Homologação definitiva das três Áreas Indígenas da região, obtida em 1992,

foi comemorada na Assembléia de Kumenê em 1993. Vale mencionar também que cada grupo indígena e cada aldeia em particular, fizeram sua própria comemoração da homologação. No caso dos Karipuna, as comemorações incluíram torneios de futebol, Turés e festas de salão [9].

Os temas da saúde e da educação abrem espaço para que cada cacique exponha a situação de sua aldeia: dirigem-se aos representantes dos órgãos responsáveis e discursam a respeito da infra-estrutura da enfermaria ou da escola, da presença ou ausência de profissionais da área, da possibilidade de transferir doentes para a cidade, da falta de apoio dos órgãos competentes, principalmente quanto às campanhas de vacinação e à preparação dos profissionais para trabalhar na área indígena. Além da situação de cada aldeia, também são discutidos problemas mais gerais, como os que afetam a Casa do Índio de Oiapoque. Discutem também a situação da FUNAI, pedem esclarecimentos sobre as últimas mudanças relativas a esse órgão e, não raro, propõem esquemas de auxílio para resolver financeiramente problemas que caberiam à FUNAI.

Outro tema que tem merecido destaque nas Assembléias diz respeito às "alternativas econômicas" para a região. Apresenta-se a produção agrícola das aldeias e discutem meios para implementá-la e comercializá-la com maiores vantagens. Sobre a comercialização dos produtos, no ano de 1990, o andamento das Cooperativas de comércio foi discutido pela última vez, quando estas foram definitivamente consideradas fora de funcionamento. Várias propostas foram feitas desde então, levando em conta a necessidade de conservação dos produtos e de ampliação do mercado consumidor para além das cidades de Oiapoque e Saint Georges (o que implica em considerar também as dificuldades de transporte na região). Desde sua criação, a APIO tem projetos de construir um entreposto comercial e responsabilizar-se diretamente pela venda dos produtos, evitando a exploração dos comerciantes locais.

No que tange à comercialização em Saint Georges, as Assembléias do Uaçá também têm recebido representantes da aduana da Guiana Francesa, que informam aos grupos indígenas sobre as decisões de Paris a respeito das importações. Com a criação da CEE, por exemplo, as taxas e medidas sobre importações com países não-membros tornaram-se mais complicadas, afetando a compra da farinha das aldeias brasileiras por parte dos comerciantes de Saint Georges. Convidados a participar das Assembléias, funcionários aduaneiros entraram em acordo com as lideranças indígenas, permitindo a venda de farinha para consumidores diretos. Projetos que visam o benefício e a autonomia financeira das aldeias também entram na questão das "alternativas econômicas". São discutidos e criticados os projetos elaborados pela FUNAI, como aqueles realizados com recursos do Projeto Calha Norte, bem como os propostos pelo CIMI.

O tema das "alternativas econômicas" também engloba algumas questões internas, como a venda de recursos naturais e o garimpo. Como já foi mencionado, com a prática das Assembléias, os povos do Uaçá chegaram a alguns acordos internos relativos ao uso comum do território: além do sistema de fiscalização que evita a invasão do terreno, também há um código de ética visando impedir a depredação dos recursos

naturais da área. Isto implica na proibição da venda dos produtos da caça e pesca e na permissão da garimpagem e extração mineral exclusivamente manual. A cada Assembléia de que participei este código de ética, ou "lei interna", como dizem, foi reforçado pela maioria das lideranças, procurando dissuadir aqueles que se manifestavam contrariamente.

Como vimos acima, são os Palikur que mais se ressentem com esta "lei interna", pressionados pelos familiares residentes na Guiana a oferecer-lhes peixe e caça como retribuições de presentes. Durante a Assembléia de 1990, por exemplo, os líderes Palikur Leon e Paulo Orlando, levantaram-se e relembraram em tom mítico as antigas guerras entre pajés do povo Palikur, que eram provocadas por acusações mútuas de feitiçaria quando escasseavam os peixes nos rios[10]. Segundo as justificativas desses líderes, este fato mostra que é natural que os peixes periodicamente sumam dos rios, independentemente de sua venda, que não era realizada no tempo das guerras entre pajés. Esse argumento Palikur foi rapidamente rechaçado pelas demais lideranças, usando exemplos de outros grupos indígenas que tiveram sua área depredada em virtude da venda de recursos naturais. Vale registrar o argumento do líder Karipuna Avelino dos Santos: "*...assim podem até dizer que índio é preguiçoso: porque não plantam para vender, fazem pomar, fazem farinha, fazem canoa... assim parece que o índio só quer o que é mais fácil: retirar os recursos da natureza*". Uma vez convencidos os Palikur, e explicitado que todos os líderes são contra a comercialização de peixes, o coordenador da mesa, o líder Galibi-Marwono Paulo Silva, afirmou: "*escreve isso na ata - depois que escrever vira lei*".

Depois de "decretada a lei" na Assembléia, cabe a cada cacique explicá-la para a comunidade de sua aldeia, convencendo todos a obedecê-la. Como esta tarefa não é fácil, as Assembléias discutem também meios para fiscalizar e apreender os produtos da pesca e caça que são vendidos em Oiapoque. Sendo assim, funcionam como "alfândega interna" o Posto Encruzo, que é passagem obrigatória para todos os barcos que vão à Oiapoque pelo Oceano, e o Posto Uaçá, que é passagem para a produção que vai à cidade por terra, via caminhão.

As questões colocadas em pauta permitem que cada cacique exponha a situação de sua aldeia e faça cobranças aos funcionários dos órgãos governamentais presentes. Todos os caciques discursam, mesmo aqueles que representam aldeias muito pequenas que englobam apenas sua família extensa. Isso não quer dizer que as reivindicações sejam encaminhadas de modo satisfatório. De fato, se de um lado a organização dos grupos do Uaçá demonstra avanços constantes, o mesmo não pode ser dito a respeito da organização dos órgãos governamentais que deveriam atuar na área. A avaliação do líder Palikur Mateus Emílio a respeito da Assembléia de 1993 reflete a insatisfação geral das lideranças quanto ao encaminhamento de suas reivindicações: "*estou triste porque quem pode resolver o problema sempre não vem e manda quem não pode fazer nada*".

Além dos temas relativos aos órgãos do governo, as Assembléias também têm colocado na pauta questões mais internas ou ainda referentes ao relacionamento com outros grupos indígenas. Um tema bastante recorrente é o da "evasão das aldeias", quando as

lideranças discutem meios para dissuadir algumas famílias de migrar, ainda que temporariamente, para o lado francês. Segundo os argumentos apresentados pelos caciques, os índios são sempre explorados pelos "crioulos", e não conseguem mais retornar às aldeias, ou porque ficam presos por dívidas, ou porque não são mais aceitos pelas comunidades, por levarem maus costumes. As tensões entre famílias "aldeadas" e "desaldeadas" ficam expressas nos discursos dos líderes, que pregam a proibição de retorno às aldeias. Porém, como vimos em relação aos Karipuna, os limites entre "aldeado" e "desaldeado" não dependem tanto do local de residência, mas da manutenção dos laços de interdependência com as famílias que permanecem nas aldeias.

Ainda em relação a posicionamentos internos dos grupos do Uaçá, têm entrado em pauta questões relativas à participação política das comunidades, quando discutem e avaliam a atuação dos vereadores índios, a apresentação de novas candidaturas, questões referentes à criação e funcionamento da APIO. Em 1993, por exemplo, as lideranças procuraram informar-se sobre as organizações indígenas junto aos convidados representantes de associações brasileiras e da Guiana Francesa.

A participação de outros grupos indígenas nas Assembléias do Oiapoque tomou-se mais constante a partir de meados dos anos 80. A organização e a força dos povos do Uaçá através das Assembléias tem sido reconhecida por povos vizinhos (Wayana, Aparai, Wayãpi e Tiryó), que se interessam em participar destas ocasiões. Geralmente o fazem quando recebem apoio financeiro da FUNAI. Se frente a esses grupos indígenas os povos do Uaçá se destacam pela experiência com que sabem lidar com a política exterior, a situação se inverte em relação aos líderes indígenas da Guiana Francesa. Estes, a partir de sua experiência com as leis francesas referentes aos "ameríndios", e tendo inclusive formação universitária, tendem a olhar com desdém a organização crescente dos grupos do Uaçá, julgando-a dependente de agentes externos, como a FUNAI, missionários e antropólogos, e assumindo no mais das vezes uma postura elitista.

Os temas e questões apresentados acima, somados a outros escolhidos de acordo com as contingências e com os convidados presentes, são discutidos durante três dias de Assembléia, e pontuados - como todas as outras festas Karipuna analisadas nos capítulos anteriores, por oferecimentos de refeições e bebidas. A recorrência de certos padrões no encaminhamento das festas evidencia a existência do que se pode chamar de uma "linguagem ritual comum" entre os povos do Oiapoque.

As línguas utilizadas nas discussões revelam a dinâmica entre identificação e oposição dos grupos participantes. A Assembléia tem sua abertura, apresentação dos convidados e dos temas em pauta, toda realizada em português. Os assuntos geralmente são tratados nessa língua, principalmente porque almejam apresentar reivindicações aos não-índios presentes. Porém, quando os caciques são chamados a discursar um a um, preferem fazê-lo na língua própria, solicitando um tradutor dentre os que fazem parte da mesa. Os caciques discursam, assim, para aqueles a quem lidera, reforçando o seu laço com a comunidade mais do que a atividade política extra-aldeia. Em seus discursos e reivindicações revelam que, acima de tudo, falam em nome do grupo, e isso não podia ficar ma-

nifesto de forma melhor do que no uso da própria língua, mesmo no caso do *patois*, ao invés do português "complicado" dos políticos e representantes de órgãos do governo, que muitas vezes não é compreendido pelos caciques e pelas comunidades.

Além disso, há momentos em que a própria mesa utiliza o *patois*, principalmente quando não quer ser entendida pelos não-índios, ao alertar as lideranças que certos assuntos não devem ser apresentados na Assembléia por tratarem de questões mais internas. O *patois* funciona, assim, como expressão da unidade dos povos do Uaçá frente aos não-índios, podendo também exprimir uma identidade com outros grupos da Guiana Francesa. Na Assembléia de 1993 ocorreu o contrário: o distanciamento e elitismo estabelecido pelos representantes da Federação das Organizações Ameríndias das Guianas (FOAG), ficou claramente expresso na dificuldade de comunicação que foi paulatinamente se estabelecendo. No primeiro dia de reunião o *patois* foi utilizado para traduzir as discussões realizadas em português aos representantes da FOAG, e para compreender suas opiniões. Porém, já no segundo dia, a mesa solicitou-me como intérprete para mediar as conversas com estes líderes, cujo *patois* era considerado "muito afrancesado".

Funcionando como "língua geral" do Uaçá, o *patois* acaba sendo menos valorizado do que as línguas específicas faladas pelos Galibi do Oiapoque e os Palikur. Os Karipuna e Galibi Marwono, assim, ficam em desvantagem quando querem tratar de assuntos mais restritos aos seus grupos, pois só podem fazer uso deste idioma compreendido pelos outros povos. Desta maneira, fazem-se notar acentos diferentes dados por cada grupo, e a preocupação constante em diferenciar-se: os Galibi Marwono, por exemplo, fazem questão de ressaltar que o *patois* que utilizam é diferente daquele falado pelos Karipuna, o qual se assemelharia ao usado pelos crioulos da Guiana. As línguas utilizadas nas discussões se somam aos outros aspectos mais ritualizados que tratarei a seguir: o oferecimento de alimentos, as danças e músicas, as competições, as celebra ções. Todos passíveis de serem entendidos como idiomas do jogo de identificação e diferenciação dos povos indígenas reunidos.

Quanto à alimentação, é o grupo indígena anfitrião que se responsabiliza por preparar e servir as refeições, e geralmente se encarrega de boa parte do alimento doado. O restante das despesas é atualmente oferecido pelas demais aldeias, levando em conta o número de participantes que encaminha à Assembléia. Assim, por exemplo, a aldeia Manga responsabilizou-se por uma grande caçada ao longo da estrada para oferecer à Assembléia de 1990, sediada pelos Karipuna na aldeia Espírito Santo. Foram três dias de caçadas finalizados por um grande mutirão para salgar a caça. A qualidade e a diversidade dos alimentos servidos são muito valorizadas pelos participantes, que rapidamente computam tudo o que foi oferecido pelas demais aldeias, especialmente aquilo que é mais difícil de encontrar na região onde moram.

Não posso deixar de apontar para o diálogo realizado entre os vários povos através dos alimentos, quando expressam categorias distintivas de cada grupo, quando manifestam identificações entre os grupos ou, ao contrário, quando exprimem antago-

nismos ou elitismo. A representante dos Galibi de Oiapoque, por exemplo, fez questão de preparar um galão de "aloá" (cerveja feita com abacaxi) para a Assembléia de 1993, pois, em toda a região do Uaçá, esta bebida é exclusivamente produzida por seu grupo. Na mesma ocasião, e em relação aos povos indígenas convidados, pude perceber que um líder Wayãpi teve dificuldades de acompanhar todas as questões discutidas mas, por outro lado, descreveu-me com detalhes e entusiasmo cada uma das carnes de animais e peixes que lhe foram oferecidas. O diálogo e a identificação com os grupos do Uaçá parece ter ocorrido, para este Wayãpi, através dos alimentos mais do que dos discursos. O contrário se deu com os representantes da FOAG que desaprovaram a comida oferecida e levantaram suspeitas quanto à higiêne dos Palikur na cozinha, reclamando insistentemente sobre o assunto junto aos membros da APIO.

O oferecimento das refeições nas Assembléias em tudo lembra as festas descritas anteriormente: os mutirões interfamiliares para sua a preparação, as formalidades para o oferecimento, o estabelecimento de laços entre os convidados e os anfitriões, e a própria marcação do tempo de encontro. As famílias anfitriãos dividem-se em várias equipes de trabalho, cada uma responsável por certas refeições. Desde as quatro e meia da manhã começam os serviços da cozinha, onde o as mulheres coam café torcendo-o em grandes lençóis. Há uma divisão de trabalhos por sexo, sendo que as mulheres se dedicam ao preparo das refeições junto ao fogo e os homens se ocupam de buscar água e servir as mesas. Em 1993, os Palikur que desempenhavam essa tarefa traziam crachás no peito com a identificação: "fiscais de mesa".

São cinco refeições servidas no decorrer do dia. As discussões são programadas para ter início logo depois do café e terminar antes do jantar, mas costumam se prolongar bastante e prosseguem após a última refeição. Os alimentos são servidos em mesas grandes, e geralmente seguem uma hierarquia: geralmente há uma mesa posta para os "convidados de fora", onde também comem os caciques e membros da mesa organizadora, e que antecede as refeições servidas para os homens e mulheres, nesta ordem. Em 93, por exemplo, depois das mesas para os convidados, as refeições eram servidas também separadamente para cada grupo indígena.

Além das refeições, os anfitriões preparam balas e frutas para distribuir durante as discussões. O oferecimento do "xibé", que consiste numa cuia repleta de água com um pouco de farinha ao fundo, lembra muito a forma de servir caxiri durante os Turés. É feito durante as discussões da Assembléia, quando uma moça passa por todos os participantes carregando a cuia de "xibé", a qual é constantemente reabastecida por um homem que carrega o balde de água. Além disto, à entrada da Assembléia, os anfitriões também deixam tabaco e entrecasca de tauari para os convidados prepararem seus cigarros.

A doação de alimentos por parte do grupo anfitrião revela, assim, que o modelo de retribuições verificado anteriormente entre as aldeias Karipuna se extende igualmente entre os povos do Uaçá colocando cada grupo como uma unidade. Nesse caso, a responsabilidade da parte dos "festeiros" nas festas de santos, ou dos "*tet dãse*" nos Turés, recai na figura dos caciques das aldeias, que se esforçam para angariar recursos

para oferecer às Assembléias. Pelo menos da parte dos caciques Karipuna, verifiquei um empenho semelhante ao dos "festeiros": preocupam-se em angariar recursos para poder levar muitos representantes de sua comunidade à Assembléia: os conselheiros e suas esposas, o time de futebol, professores, catequistas, senhoras do Corte e Costura, entre outros. São os caciques que supervisionam as caçadas, os mutirões para salgar as carnes e participam de reuniões preparatórias. A noção de dever que existe na tarefa dos festeiros ou doadores de caxiri para os Turés, também caracteriza o serviço dos caciques nos preparativos para as Assembléias.

A respeito dos torneios e campaonatos que têm lugar nessas ocasiões,dois fatos ocorridos na Assembléia de 93 podem ser ilustrativos das possibilidades e dos limites de intercâmbio entre os participantes. Inicialmente, os jogos foram programados para antes ou depois das discussões mas, com o prolongamento dos temas, as partidas de futebol tiveram que ter início antes do fechamento dos assuntos, para os jogos poderem terminar antes de anoitecer. Com isso, o segundo dia da Assembléia cortou o tema da educação, para que os presentes pudessem assistir ao jogo da semi-final. Os não-índios presentes e os líderes da FOAG espantaram-se com o fato de os índios do Uaçá encerrarem temas tão importantes por causa do futebol, como se todos os brasileiros não tivéssemos o mesmo hábito. Nesse mesmo campeonato, mais uma vez, houve problemas em relação ao time Palikur da Guiana, que perdeu o jogo no segundo dia da Assembléia e tentou se contrapor às regras para jogar nas finais do último dia.

Além dos sinais formalizados e festivos das Assembléias, as festas efetivamente tomam parte destes encontros, em especial no último dia de reunião e com o término das discussões, quando fazem a entrega de troféus e realizam um Turé ou um grande baile. Os encerramentos são feitos na noite do último dia, após o jantar. Cada participante "de fora", assim como todas as lideranças do Uaçá presentes, fazem um discurso, em geral resumindo suas considerações sobre o evento e agradecendo a aldeia anfitriã. A entrega dos troféus aos capitães dos times campeões finalizam esse longo "encerramento oficial da Assembléia". Depois disso, a Casa da Festa que dava lugar à reunião é arrumada para abrigar o baile, que foi feito nos moldes das Festas Grandes nos anos em que participei das Assembléias (90, 91 e 93). É a ocasião de tomar caxiri e dançarem juntos índios e não-índios, com a participação das mulheres e moças, que até então ficavam em sua maioria do lado de fora da Casa da Festa. O baile só termina ao amanhecer.

A Assembléia de 1993, pela primeira vez, contou com um culto ecumênico. Realizada na aldeia Palikur, este grupo havia sido instruído pelo Pastor da Assembléia de Deus de Oiapoque para realizar dois cultos diários durante todos os dias do encontro. Tendo celebrado os cultos durante os dois primeiros dias na Assembléia de Deus construída na aldeia Kumenê, os pastores foram convidados pelo Pe.Nello Ruffaldi a realizarem um culto ecumênico conjunto no último dia de encontro. A idéia foi bem recebida pelo Pastor de Oiapoque e também contou com a participação de duas missionárias do MNTB que atuavam na área Juminã. Considero que esse culto ecumênico representou um primeiro passo para a articulação de uma daquelas esferas

"interditadas" ao relacionamento inter-étnico. Até então, o protestantismo dos Palikur parecia marcar uma diferença intransponível em relação ao catolicismo dos outros povos da região. Essa ocasião, porém, demonstrou a possibilidade de diálogo e as equivalências existentes entre os vários cultos cristãos celebrados nas aldeias do Uaçá. A unidade expressa nesse momento, ainda que tênuamente construída com base numa diversidade de hinos, orações, gestos e performances, contrapôs-se à incompreensão da parte de algumas pessoas "de fora".

As famílias participaram do culto conforme estão acostumadas a fazer nas suas aldeias: os jovens Palikur tocaram guitarra e cantaram hinos traduzidos para sua língua, os pregadores Palikur cantaram e fizeram exortações apaixonadas à Jesus, os jovens Karipuna e Galibi Marwono prepararam cantos em *patois* e os catequistas desses grupos realizaram uma oferenda de sinais considerados importantes para os povos do Uaçá, como um punhado de terra que simbolizava a base da produção indígena e que finalmente havia sido homologada. Os representantes da FOAG participaram do culto, mas manifestaram aos índios do Uaçá sua oposição frente ao trabalho missionário. Afirmaram-se "animistas, como todos os índios", ao que obviamente discordaram os interlocutores do Uaçá que responderam: "somos índios, mas católicos" ou "protestantes". É interessante notar que aquilo que foi comentado por Gallois (CEDI,1991:230) a respeito dos Turés realizados nas Assembléias, quando "*cada povo faz questão de evidenciar as particularidades de suas tradições nos cantos, no tipo de dança e nos enfeites do Turé*", também ficou visível no culto ecumênico, quando cada grupo procurou evidenciar traços importantes de suas identidades: o catolicismo Karipuna e Galibi Marwono, o petencostalismo Palikur, o "animismo" dos líderes da FOAG.

Com estes exemplos das festas, campeonatos e celeberações que ocorreram nas últimas Assembléias, somados à questão das línguas, ao oferecimento de alimentos e à própria história dessas reuniões, procurei ressaltar aspectos do movimento de elaboração de uma identidade conjunta entre os povos do Oiapoque, a partir da comum aceitação de certos critérios que estruturam as relações inter-étnicas. Percebe-se a existência de uma "linguagem ritual" comum aos grupos indígenas do Oiapoque, nem sempre compreendida pelos não-índios ou por etnias de outras regiões. Isso ressalta a existência de uma mútua compreensão entre os grupos, ao menos nas esferas articuladas nessas ocasiões, o que nem sempre ocorreu. Como procurei mostrar, a história das Assembléias é marcada por acusações e desconfianças mútuas, que passaram a ser apaziguadas a partir de "acordos" entre os grupos.

Portanto, a descrição dos aspectos festivos e ritualizados das Assembléias do Uaçá apontam para uma tradição comum e mais ampla que através de intercâmbios materiais e simbólicos vem sendo criada pelos grupos indígenas da região, a qual se expressa nos modos próprios de relacionamento inter-grupal muitas vezes não compreendidos pelos representantes indígenas de outras regiões ou por não-índios. Trata-se do estabelecimento de relações estáveis da parte de grupos que já participavam de uma situação ampla de

intercâmbios e já haviam vivenciado experiências comuns em relação à atuação de órgãos governamentais e missionários (conforme capítulo 1). Foi em relação a esse contexto mais amplo que as famílias do Uaçá estabeleceram, ao longo de séculos, suas fronteiras étnicas, as quais são manifestas, reelaboradas e reiteradas durante as Assembléias. Como procurei mostrar, a formação de uma identidade conjunta e a esses grupos não significa a superação dessas fronteiras, embora apresente uma forma nova de estruturar as relações entre os vários grupos étnicos.

Neste último capítulo procurei descrever e analisar festas e momentos de encontro que articulam redes amplas de troca das quais as famílias do Curipi participam. Enquanto as festas discutidas nos capítulos anteriores articulam círculos de cooperação que conformam segmentos ou a própria "sociedade Karipuna", e a partir dos quais procurei apresentar o próprio movimento de "construção cultural", as ocasiões apresentadas neste capítulo extrapolam o círculo mais inclusivo das famílias do Curipi e revelam sua participação em esferas multi-étnicas e pluri-culturais.

Porém, não se trata de compreender a "sociedade Karipuna" como uma mônada com uma cultura específica que no contexto regional se relaciona com outras mônadas diferenciadas. Ao contrário, procurei mostrar que o próprio processo de "construção cultural", abarcando a elaboração de fronteiras étnicas e do sentimento de unidade por parte das famílias do Curipi, ocorreu no interior desse contexto mais amplo. Assim, as festas cívicas, ao mesmo tempo que apresentam aspectos constitutivos de um modelo de sociabilidade próprio dessas famílias, revelam o desejo de participação na "sociedade brasileira" e a formação de uma identidade grupal que se contrapõe a outros grupos indígenas da região, notadamente os Palikur. As Assembléias, por sua vez, expressam o processo de identificação dos vários povos, a partir da elaboração de critérios comuns de relacionamento na esfera mais ampla de "Povos Indígenas do Oiapoque".

Nas ocasiões analisadas nesse capítulo, procurei mostrar que os Karipuna participam de redes de sociabilidade mais amplas, mas certamente não se "diluem" nessas redes. Por trás de categorizações mais gerais como "sociedade brasileira", "povos indígenas" e "povos indígenas do Oiapoque", as distinções étnicas mantém-se operantes. Por outro lado, as famílias nem sempre se inserem nesses circuitos amplos como partes de uma "unidade étnica". Como vimos, a "sociedade do Curipi" que toma corpo na Festa do Divino, fragmenta-se nas outras ocasiões em recortes como "grupos locais", "comunidades das aldeias", "parentelas". Assim também, para o estabelecimento de relações extra-étnicas, certos grupos mais ou menos inclusivos são articulados. A escalação do time "Karipunas" oferece uma boa metáfora desse processo, na medida em que diversos segmentos podem vestir a camisa dos "Karipunas" de acordo com as contingências do momento: os próprios jogadores de times adversários com os quais se confrontam ou as famílias vizinhas que pretendem aproximar e que, quem sabe um dia, poderão também estar engrossando a torcida dos "Karipunas" ou até jogando no mesmo time.

Notas

[1] O caso analisado por esse autor é bastante interessante por revelar, na sociedade Tairora da Nova Guiné, certos mecanismos organizadores deste "fluxo". Watson mostra como certos segmentos dessa sociedade (sibs) aparentemente organizados com base na descendência, na verdade reúne prssoas que fizeram parte do mesmo grupo local e empreenderam juntas a mesma migração. Isso faz com que, no contexto do novo grupo onde se instalaram, sejam reconhecidas como um "sib" aparentado.

[2] Entrevista com D.Verônica, 27/julho/1991, Belém do Pará.

[3] Aqui cabe lembrar que a atividade de D.Verônica nunca se restringiu à sala de aula, pois também ensinou corte e costura às mulheres e prestou assistência religiosa às famílias, como ainda vem fazendo seu sobrinho Jason.

[4] Inspecção de Fronteiras 1, 1927:20-22, (cf. citação na página 82).

[5] A este respeito, o caso que se segue é bem ilustrativo da equivalência simbólica dos mastros: como trabalho para uma aula de religião, o professor da aldeia Manga pediu aos alunos para desenharem o ritual do Turé, e obteve num dos trabalhos a bandeira do Brasil figurando como mastro central no interior do "laku".

[6] conforme observações de L.F.Dias e L.Vidal.

[7] É também preciso considerar que os jovens Karipunas, em sua condição de "índios aldeados", têm uma certa competição com os Palikur de Saint Georges, que pelo acesso às mercadorias da moda tornam-se mais atraentes para as moças da aldeia. Nesse caso, o futebol vem justamente extravasar esta competitividade, oferecendo oportunidade para os jovens Karipunas se afirmarem frente aos concorrentes. Assim, pode-se dimensionar a decepção dos jogadores quando saem vitoriosos, mas sem um troféu na mão, com a justificativa de que se tratava de um simples "treino".

[8] Frederico de Oliveira iniciou seu trabalho como Chefe de Posto em Kumarumã no ano de 1975, onde permaneceu com sua família por 8 anos, com uma interrupção de 1981 a 1983. Segundo seu relato, procurou desenvolver na aldeia a proposta do CIMI de incentivo à união da comunidade. Os frutos do seu trabalho são reconhecidos pelos Galibi Marwono e também pelos demais grupos do Uaçá, tendo sido homenageado por ocasião da Homologação das Áreas Indígenas.

[9] O cacique da aldeia Santa Isabel encomendou ao pajé Janjan um Turé especialmente para comemorar a Homologação, enquanto na aldeia Espírito Santo o cacique aproveitou o Turé do pajé Matê para apresentar uma cópia dos documentos de posse do terreno. Na aldeia Manga houve um grande Torneio de Futebol da Homologação, além de festa com baile.

[10] Conforme observação de L.Vidal feita na ocasião.

Conclusão

Retomando os argumentos desenvolvidos ao longo da tese, procuro na conclusão apresentar os principais aspectos do processo que denominei "construção cultural" a respeito das famílias Karipuna do Rio Curipi. Defini-o, de modo um tanto pretencioso, como um processo mais geral, que abarca elementos nem sempre associados: a demarcação de fronteiras étnicas, a formação de um sentimento de unidade e de identidade grupal, a constituição de certos princípios de sociabilidade subjacentes ao estabelecimento de laços de reciprocidade entre as famílias, a elaboração simbólica de valores e visões de mundo, ainda que não expressos ou explicitados em discursos, mas que informam as ações e decisões das pessoas, definindo, num certo sentido, os conteúdos de uma "tradição". Considerei ainda que tal processo adquire sentido no contexto inter-étnico e pluri-cultural da região do Uaçá-Oiapoque.

A empreitada para alcançar uma "construção" de tal envergadura seria talvez impossível não fosse a possibilidade de atingí-la justamente por meio das festas. Considerando que é "no bom das festas" que todos os processos acima mencionados se desenvolvem ou se manifestam, pude realizar também a minha própria "construção" etnográfica tendo como foco a descrição e análise das principais festas realizadas anualmente pelas famílias Karipuna do Rio Curipi.

Antes de mais nada, procurei apresentar o contexto mais amplo onde ocorreu (e vem ocorrendo) o processo de "construção" da cultura Karipuna. No primeiro capítulo, através de dados históricos sobre a região do Baixo Oiapoque, coloquei um primeiro argumento: a região do Uaçá parece ter fornecido às populações indígenas ali estabelecidas, nativas ou refugiadas, bem como às famílias migrantes que ali se instalaram, condições de se manterem relativamente afastadas do intenso tráfico comercial que teve lugar no Rio Oiapoque, beneficiando-se dele e ao mesmo tempo conseguindo se manter em relativa autonomia nas aldeias.

Decorre disso o fato de que a região da bacia do Uaçá conformou um espaço de contatos inter-étnicos mais constantes, onde as populações residentes espelharam-se umas às outras para a definição e atribuição de identidades. Dizendo de outra maneira, foi a partir dessa rede de contatos regional, com base em valores e princípios compartilhados por algumas famílias, ininteligíveis para outras, ou ainda difusos por toda a região, que as

populações demarcaram suas fronteiras étnicas. Conforme analisei no segundo capítulo, como parte desse processo, as famílias do Rio Curipi, num determinado momento, assumem o etnônimo "Karipuna". Defendo que não se trata da atribuição fortuita de um termo sem sentido, mas, ao contrário, que os conteúdos do etnônimo revelam aspectos fundamentais da identidade das famílias do Rio Curipi. Uma identidade que abarca as categorias de "índios" e "brasileiros", expressa também de outra forma na categoria de "misturados".

Visto isso, considerei a necessidade de apresentar as famílias do Rio Curipi. Afinal: sobre quem estou falando? Apesar da intensa mobilidade das familias que atualmente se denominam "Karipuna", procurei apresentar no terceiro capítulo um quadro de sua distribuição espacial ao longo do Rio Curipi, da estrada BR-156 e do Rio Oiapoque, considerando as genealogias dessas famílias e algumas histórias de vida. A análise desse quadro levou a uma maior compreensão dos significados particulares da categoria "misturados" na medida em que revelou uma forma particular dos Karipuna produzirem essa "mistura". Trata-se de um traço bastante distintivo dessas famílias, não compartilhado pelos outros povos da região. Procurei desenvolver esse argumento a partir de dois temas: um concernente à organização social das famílias e outro referente à elaboração de princípios e valores expressos de forma simbólica.

Quanto à organização social, procurei mostrar a existência de dois princípios aparentemente antagônicos, mas cujo balanço define as estratégias de alianças das famílias Karipuna: de um lado, a ideologia endogâmica de "não misturar o sangue" e, de outro, a valorização das alianças estabelecidas fora do círculo endogâmico, incluindo nesse campo de "forasteiros" os membros de outras etnias e mesmo os não-índios. Considerando as duas tendências de escolhas de casamento (com o muito próximo e o muito distante, tidos pelos povos indígenas vizinhos como pólos interditados para as alianças), e percebendo a perpetuação dessas tendências por um longo período de tempo, argumentei que esses movimentos de extrema abertura e extremo fechamento podem ser compreendidos como estratégias de preservação de um grupo de famílias que se identificam como "parentes" no interior de um cenário multi-étnico bastante diversificado. Com isso, levantei também a hipótese de que há nesse cenário uma mútua inteligibilidade entre populações heterogêneas, o que permitiu, da parte dos antepassados das famílias Karipuna, a compreensão recíproca e a elaboração conjunta de uma tradição específica*.

Encerrando o terceiro capítulo, tratei das formas simbólicas de elaborar e exprimir os valores e princípios subjacentes a esses mecanismos de organização social das famílias do Curipi e à idéia de que conformam uma unidade. Assim analisei a versão

* Cabe mencionar que o movimento de abertura e fechamento, aqui analisados como estratégias de alianças, foi recentemente explorado por Vidal (1998) em termos mais gerais, como uma ideologia dos povos do Uaçá expressa na mitologia e como código estético manifesto em grafismos na cultura material.

Karipuna do mito da Cobra-Grande, a partir de uma perspectiva estruturalista, considerando que o mito apresenta uma "matriz de inteligibilidade" fundante da cultura e organização social desta população: trata-se da oposição entre "viver isolado" e "estabelecer contato" que é justamente mediada pela figura perigosa e potencialmente destruidora da Cobra-Grande, metáfora Karipuna da extrema diversidade e da afinidade potencial. Além de compreender essa "matriz de inteligibilidade", o mito também permite analisar o movimento das famílias para a elaboração de um passado comum a todos os antepassados de origens distintas, e a sua associação ao espaço simbolizado do Rio Curipi. Para tanto, considerei também outras narrativas sobre contatos das famílias com a Cobra-Grande e outros seres sobrenaturais habitantes deste espaço.

No terceiro capítulo, portanto, ao apresentar as famílias Karipuna do Rio Curipi, procurei progressivamente analisar as bases do processo que defino como "construção cultural": a elaboração de valores e princípios compartilhados que determinam as escolhas de casamento e produzem uma forma específica de estabelecimento de laços entre as famílias, e que são expressos de maneira simbólica na versões Karipuna do mito da Cobra-Grande. Nos capítulos seguintes, tratei do estabelecimento dos laços de sociabilidade que une as famílias em vários âmbitos, conformando unidades mais ou menos inclusivas, dentre elas, a própria "sociedade Karipuna". Isso foi realizado a partir da descrição das várias festas, quando também procurei apontar algumas associações e recorrências entre os símbolos associados ao xamanismo e catolicismo, evidências de elaborações particulares das famílias Karipuna e da produção de uma "tradição", que definem com a noção de "nosso sistema".

O quarto capítulo trata justamente do estabelecimento de laços entre as famílias, a partir da cooperação nos trabalhos fundamentais para a reprodução das mesmas. Com isso desenvolvi o argumento de que, através desses laços, as famílias de procedências heterogêneas criaram formas próprias de relacionamento que envolvem um modelo de reciprocidade mais amplo, o qual une as famílias entre si e os seres sobrenaturais com os quais convivem. Descrevi laços de troca e ajuda mútua estabelecidos em vários níveis, permitindo entender melhor a forma como as famílias nucleares se articulam nos círculos definidos no capítulo anterior: famílias extensas, "grupos locais" e "comunidades de aldeias". Nessa descrição, apontei a existência de certos aspectos formalizados que permeiam a relação entre as famílias conforme se amplia a rede de contatos. Tratam-se de formas próprias de marcar o tempo e a relação entre os gêneros, sintetizadas nas etiquetas para a distribuição do caxiri. O argumento central é que esses elementos fazem parte de uma "tradição" elaborada pelas famílias, exprimindo valores e princípios que, entre outras coisas, definem a maneira adequada de estabelecimento de contatos e consequentes laços recíprocos.

Considero que esses valores e princípios estão presentes na vida diária das famílias e também se expressam nos vários momentos de festas, quando redes mais amplas de troca são articuladas. O Turé, a Festa do Divino e as festas de santos padroeiros das aldeias

descritas nos capítulos 5 e 6 demonstram a forma como as redes são ativadas e mesmo construídas nos momentos de festas. Meu argumento é que cada uma destas ocasiões constituem um momento de retribuição no interior de um circuito mais amplo onde laços de sociabilidade são produzidos, reiterados e perpetuados. As descrições de festas inserem um novo pólo na descrição das relações estabelecidas pelas famílias. Além das alianças com "forasteiros", as festas evidenciam as alianças com os seres sobrenaturais ligados ao catolicismo e ao xamanismo. Os marcadores temporais e sinais de continuidade presentes nesses momentos, sintetizados no movimento de levantar e derrubar mastros e na distribuição formalizada de alimento e bebida, são fundamentais para a compreensão do processo de "construção cultural".

O capítulo 5 é dedicado ao universo sobrenatural relacionado aos pajés. Os laços de sociabilidade analisados nesse capítulo dizem respeito à figura dos xamãs e relaciona sua parentela à sua rede de *karuãna*. Argumentei que a festa do Turé adquire especial significado como contraparte das famílias Karipuna aos *karuãna* de determinado pajé, em retribuição às curas de doenças. Sendo assim, descrevi também as cerimônias de curas e procurei apresentar alguns aspectos do xamanismo Karipuna, dando especial atenção à forma como os contatos com os *karuãna* são utilizados para a resolução de problemas concretos. Como parte de um ciclo mais amplo de retribuições que envolve famílias e seres sobrenaturais, portanto, o Turé dos Karipuna apresenta uma característica sociável do xamanismo deste grupo, diferenciando-o do "xamanismo amazônico". Ele indica não só o estabelecimento de laços entre as famílias e os *karuãna* dos pajés, mas mecanismos formalizados para a perpetuação desses laços, considerados fundamentais para a própria vida das famílias. Como procurei mostrar, dessa maneira, cada família considera que a condução da vida e o seu bem estar estão ligados a um grupo mais amplo de famílias, cuja unidade é fundamental para a retribuição aos *karuãna*.

Com essa perspectiva analisei a Festa do Divino e as festas de santos padroeiros das aldeias no capítulo 6. No primeiro caso, procurei mostrar que o grupo de famílias que se articula nesse momento como uma unidade para a retribuição ao Divino Espírito Santo pelas graças alcançadas define a própria "sociedade Karipuna". Ao descrever a Festa Grande, evidenciei elementos equivalentes encontrados nos Turés (e nos mutirões de plantar, em alguns casos): a distribuição formalizada de alimento e bebida, esta última ressaltando a relação entre congêneres e constituindo um marcador temporal de todos estes momentos; a utilização de línguas misteriosas nas orações e canções de cunho sagrado, englobando também algumas semelhanças temáticas; o mecanismo de levantar e derrubar mastros associado à escolha dos responsáveis pela festa do ano seguinte. Isso reforça o argumento de que cada festa constitui uma parte no interior de um ciclo festivo mais amplo, onde adquire significado.

Desenvolvi também neste capítulo o argumento de que a Festa do Divino constitui um modelo para as outras festas de santos católicos padroeiros das aldeias, e que a observação dos processos de elaboração dessas várias festas informa sobre o próprio mo-

vimento mais antigo de elaboração do modelo da Festa Grande. Procurei mostrar que este processo esteve relacionado com a figura do antigo chefe Capitão Teodoro, o que me permitiu também relacionar as festas de santos padroeiros com o jogo político das aldeias. Portanto, conclui que o processo de afirmação de uma liderança está relacionado com o movimento que leva seu santo honomástico (ou outro relacionado) do altar doméstico ao altar da capela da aldeia*. Apresentei vários exemplos para mostrar que os processos de reconhecimento das lideranças estão relacionados ao movimento conjunto de um grupo de famílias tornarem públicas a devoção inicialmente familiar ou particular do líder, manifestando-se, assim, como partes de uma "comunidade de aldeia".

Retomando os aspectos referentes ao movimento de "construção cultural" apresentados nesses capítulos de descrição das festas do Rio Curipi, abordei dois pontos. O primeiro diz respeito à elaboração de redes de trocas e ajuda mútua mais ou menos inclusivas, ativadas e reiteradas "no bom das festas". Procurei mostrar como a própria "sociedade Karipuna" toma forma durante a Festa Grande, como unidade que se articula para a retribuição ao Divino Espírito Santo. O segundo ponto diz respeito à forma como se dá essa retribuição, referente ao próprio modelo de organizar as festas, modelo que, como procurei mostrar, foi construído a partir da convivência das famílias de origens heterogêneas e de sua articulação em torno de uma liderança e uma devoção comum. A Festa Grande, assim, apresenta conteúdos "fixos" mais formalizados, de uma tradição que vem sendo construída, e cujo dinamismo fica evidente na observação dos Turés e das festas de santos padroeiros das aldeias. Nessas, as contribuições pessoais dos xamãs e das lideranças são mais aparentes.

Quanto a esse segundo aspecto que procurei ressaltar sobre o movimento de "construção" da cultura Karipuna, referente à própria elaboração de tradições, discuti também nos capítulos 5 e 6 algumas particularidades do xamanismo e do catolicismo desta população. Meu argumento é que esses dois universos religiosos se mantém separados a não ser na única explicação comum que engloba ambos como criaturas de Deus. Não há "mistura" no sentido em que santos e *karuãna* não se encontram nunca, sendo evocados em momentos e locais diferentes, embora ambos acudam as pessoas para a solução dos mesmos problemas. Apesar disso,há inúmeras equivalências simbólicas nas formas de evocar os santos católicos e os *karuãna* dos pajés. Durante a tese dei especial atenção aos mastros, às canções de cunho sagrado entoadas em línguas misteriosas, ao tema dessas canções que descrevem cenas ou imagens onde aparecem os santos ou os *karuãna*, à distribuição de alimento e bebida e às etiquetas que acompanham esse oferecimento.

Gostaria de utilizar a conclusão para comentar outras equivalências simbólicas relacionadas às próprias imagens dos santos e *karuãna* e que, à diferença das anteriores, não se depreendem da observação das festas e tampouco são explicitadas nos discursos

* Conforme observação de L.Vidal, 1997, também registrada em acervo fotográfico.

das famílias. São apenas observações que faço sobre algumas recorrências simbólicas e temáticas que, apesar de não explicitadas, são provavelmente significativas de uma forma geral das famílias do Curipi compreenderem e representarem o sagrado e o sobrenatural. Dou especial atenção às representações que envolem a imagem do Divino Espírito Santo e que revelam inúmeras associações com o xamanismo Karipuna.

De todas as figuras do catolicismo, as famílias do Curipi veneram em sua Festa Grande justamente aquela que é representada por uma pombinha branca. A pombinha é o ícone da manifestação divina em sua forma espiritual. O Espírito Santo é também associado ao "sopro de Deus". A passagem bíblica que narra a descida do Espírito Santo (At, 2) o faz na forma de um "vendaval impetuoso" e o sinal de sua presença entre os apóstolos se evidencia na glossolalia. Um dos objetos associados ao culto popular ao Divino são as "bandeiras encarnadas", adjetivo que define sua cor vermelho escarlate, e algumas de suas imagens representam a pombinha branca sobre uma coroa. Essas são também características dos *karuãna* dos pajés ou relacionadas à sua presença. Todo pajé tem como "mestre" uma ave, representada na escultura do banquinho onde faz as sessões de cura. A cor vermelha é também predileta para os objetos relacionados ao xamanismo: os *kalembes* e as bandeiras dos Turés, por exemplo, são preferencialmente vermelhas. A coroa (*kuhun*) de penas é igualmente usada pelos pajés quando se paramentam para o contato com os *karuãna*. Sua presença é igualmente manifesta pelo pajé ao utilizar línguas desconhecidas, e em alguns relatos também associada a vendavais. Discuti no capítulo 5 a importância do "sopro" para o "sistema" Karipuna.

Essas associações simbólicas apresentam evidências de elaborações que vem sendo realizadas pelas famílias do Curipi no sentido de aproximar as figuras e representações pertencentes a dois universos religiosos distintos. Ainda que não explicitadas em discursos elaborados, como procurei mostrar, são recorrências e equivalências simbólicas que manifestam a "construção" de um modo próprio de representar, definir ou compreender o sagrado. Argumento que, embora uma cosmologia mais ampla não se depreenda de discursos e exegeses feitas pelos especialistas do Curipi, as bases para a construção dessa cosmologia são visíveis na escolha de elementos recorrentes como os apresentados acima.

No último capítulo retomo o argumento de que a "construção da cultura Karipuna" deve ser entendida no interior do contexto multi-étnico e pluri-cultural da região do Uaçá-Oiapoque. Como procurei mostrar ao longo da tese, trata-se do âmbito onde "forasteiros" são aproximados às redes de troca locais e, assim, transformados em "parentes" e "Karipuna". Através da descrição das festas de 7 de setembro, do dia do índio e dos torneios de futebol, ocasiões apresentadas aos Karipuna pela escola, procurei mostrar como a formação dessa população e sua própria identidade é mediada por esse contato e pelo estabelecimento de alianças com o "outro" e com a exterioridade. Com isso, retomei alguns argumentos defendidos no capítulo 3 a partir da análise das genealogias e do mito, acrescentando-lhes exemplos concretos referentes à educação escolar. Seguindo os mes-

mos mecanismos das estratégias de alianças, as famílias Karipuna aproximaram a professora da sua rede de parentesco, bem como se apropriaram dos conhecimentos advindos da escola como constitutivos de sua identidade. Como procurei mostrar, tratava-se de uma aliança fundamental e estratégica para a inserção das famílias numa rede de sociabilidade mais ampla: a "sociedade brasileira".

Por fim, descrevi as Assembléias dos Povos Indígenas do Oiapoque, como momentos que manifestam a inserção dos Karipuna em outra rede de sociabilidade. Procurei mostrar, nesse ponto, o processo de elaboração de uma identidade supra-étnica, que coloca em evidência as possibilidades de diálogo e entendimento entre os povos do Oiapoque, bem como certas zonas interditadas ao contato. Ao encerrar a tese com a descrição dessas Assembléias, procurei retomar, agora com maior profundidade, o contexto regional no qual se deu o processo de "construção cultural" vivido pelas famílias Karipuna.

Nesse sentido, considero que se trata de um processo amplo e mais geral, que não se resume na delimitação de fronteiras étnicas ou na formação de uma identidade comum compartilhada por uma população. Além disso, é também o processo de elaboração de padrões de organização social, baseado em princípios e estratégias de estabelecimento de alianças com o exterior ou a alteridade. Com a análise das versões Karipuna do mito da Cobra-Grande e das próprias festas, procurei apresentar articulações simbólicas mais abstratas, bem como técnicas, procedimentos formalizados e outros elementos que conformam um modelo de reciprocidade e que caracterizam também a elaboração de uma tradição por parte das famílias do Rio Curipi. Por isso considero que esse momento específico da história da população Karipuna apresenta uma situação privilegiada para a compreensão desse processo mais geral que defini como "construção cultural", englobando processos distintos que nem sempre ocorrem concomitantes ou articulados.

Bibliografia

1. Fontes históricas encontradas em arquivos

Arquivos citados:

CBDL - 1ª Comissão Brasileira Demarcadora de Limites - Ministério das Relações Exteriores, Belém - PA

IEB - Instituto Estudos Brasileiros, São Paulo - SP

MIRJ - Museu do Índio, Rio de Janeiro - RJ

APB - Arquivo Público de Belém - PA

BIET, Antoine (1664) - *Voyage de La France Equinoxiale en L'Isle de Cayenne Entrepris par les François en L'Anné - MDCLII*, Paris: François Clouzier. (IEB)

COUDREAU, Henri (1887) - *La France Equinoxiale* - Tomo I, II, e Atlas, Paris: Challamel Ainé Ed., Librarie Coloniale. (IEB)

COUDREAU, Henri (1893) - *Chez nos Indiens- Quatre Annés dans la Guyane Française (1887-1891)*, Paris: Librairie Hachette et Cie. (IEB)

CREVAUX, Jules (1883) - *Voyages dans L'Amérique du Sud* - Paris: Librarie Hachett et Cie. (IEB)

D'AVITY, Pierre (1643) - *Descriptin Generale de L'Amerique*, Paris: Laurent Cottereau. (IEB)

"Estatísticas da População - 1862" - (APB).

FERNANDES, Eurico (1943), documento microfilmado. (MIRJ)

"Histórico e População das Vilas do Pará, 1823-1840" - (APB).

INSPECÇÃO DE FRONTEIRAS 1 (1927)- Relatório do Chefe do Serviço Sanitário, mimeo. (CBDL)

INSPECÇÃO DE FRONTEIRAS 2 (1927) - Diário do General Inspetor, General Rondon, mimeo. (CBDL)

KELLER-LEUZINGER [1874] - "Voyage d'exploration sur l'Amazone et le Madeira" In *Le Tour du Monde.*

LAET, Jean de (1640) - *L'Historie du Nouveau Monde ou Description des Indes Occidentales*, Leyde: Banaventure & Abraham Elseviers Imprimeurs. (IEB)

LÉPRIEUR, M. (1834) - "Voyages dans La Guyane Centrale" - In *Bulletin de la Societé de Géografie*, Deuxièmme Série, Tome Premier, Avril, Paris.

MOCQUET, Jean (1617) - *Voyages en Afrique, Asie, Indies Orientales e Occidentales*, Paris: Jean de Hievquevieu. (IEB)

PARANHOS, José Maria Silva (1898) - *Mémoire presénté par les États Unis du Brésil au Governement de la Confédération Suisse - tomo VI : Atlas*, Paris: Imprimerie Lahure. (CBDL)

PARANHOS, José Maria Silva (1945) - *Obras do Barão do Rio Branco: Questões de Limites* - Vol. III: Guiana Francesa 1ª Memória, Vol IV: 2ª Memória, Ministério das Relações Exteriores. (IEB)

RAIOL, Domingos Antonio (1890) - *Motins Políticos, ou história dos principaes acontecimentos políticos da Província do Pará (de 1821-1835*), Pará: Imprensa de Tavares Cardoso e Cª, Cap.XVI - "Situação de Vigia" e cap.XVII - "Assaltos dos Facciosos de Vigia". (IEB)

REIS, Thomas (1936) - documento microfilmado. (MIRJ)

SILVA, Joaquim Caetano da (1981) - *L'Oyapoc et L'Amazone*, Paris: Imprimerie de L. Martinet, 1861. (IEB)

2. Bibliografia geral

Actes du XLII Congrés International des Americanistes (1976) - Congrés du Centenaire: "*Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies*", Paris.

ALICINO, Pe.Rogério (1971) - *Clevelândia do Norte*, Biblioteca do Exército Editora, Publicação 420, Coleção Taunay.

AMARAL, Rita de Cassia (1992) - "Povo-de-Santo, Povo de Festa. O Estilo de Vida dos Adeptos do Candomblé Paulista" - dissertação de Mestrado, FFLCH-USP.

ANDERSON, Benedict (1991) - *Imagined Communities*, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London/New York: Verso.

ANDRADE, Julieta de (1984) - *Cultura Crioula e Lanc-Patuá no Norte do Brasil*, Escola de Folclore - Coleção Pesquisa, volume 7 - São Paulo.

ANDRADE, Lucia M.M. (1992) - *O Corpo e o Cosmos - Relações de Gênero e o Sobrenatural entre os Asurini do Tocantins* - Tese de Mestrado - FFLCH/USP, São Paulo.

ANTROPOLOGICA (1983-1984) "*Themes in Political Organization: the Caribs and their Neighbours*", nº 59-62, Caracas: Foundación La Salle.

ARNAUD, Expedito (1968) - "O parentesco entre os índios Galibi do Oiapoque" In Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, nova série, Antropologia, n.33.

ARNAUD, Expedito (1989a) [1969]- "Os índios da região do Uaçá (Oiapoque) e a proteção oficial brasileira" In *O Índio e a Expansão Nacional*, Belém: CEJUP, pp.87-123.

ARNAUD, Expedito (1989b) [1966]- "Os índios Galibí do Rio Oiapoque - Tradição e Mudança" In *O Índio e a Expansão Nacional*, Belém: CEJUP, pp.19-69.

ARNAUD, Expedito (1989c) [1971]- "Os índios Oyampik e Emerilon (Rio Oiapoque) - referências sobre o passado e o presente" In *O Índio e a Expansão Nacional*, Belém: CEJUP, pp.129-183.

ARNAUD, Expedito (1996) - "O Sobrenatural e a Influência Cristã entre os Índios do Rio Uaçá (Oiapoque, Amapá): Palikúr, Galibí e Karipúna" In LANGDON, E.J.M., org., *Xamanismo no Brasil, novas perspectivas*, Florianópolis: Editora da UFSC.

ASSIS, Eneida Corrêa de (1981)- *Escola Indígena, uma "Frente Ideológica"?* - Dissertação de Mestrado - PPGAS /UnB, Brasília.

ASSIS, Eneida Corrêa de (1993) - "As questões ambientais na fronteira Oiapoque/ Guiana Francesa: os Galibi, Karipuna e Paliku" In MAGALHÃES, Antonio Carlos, org., *Sociedades Indígenas e Transformações Ambientais*, Belém: UFPA/ NUMA.

BAINES, Stephen (1997) - "Uma tradição indígena no contexto dos grandes projetos: os Waimiri-Atroari" In *Anuário Antropológico 96*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp.67-81

BARBOSA, Wallace (1997) - "A cultura material e os 'novos' povos indígenas do Nordeste Brasileiro", trabalho apresentado no Seminário Internacional "A presença de Eduardo Galvão na Antropologia Brasileira", MPEG, Belém.

BARRETO FILHO, Henyo T. (1992) - "Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica", Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFRJ-MN, Rio de Janeiro.

BARRETO FILHO, Henyo T. (1997) - "A invenção multilocalizada da tradição: os Tapebas de Caucaia" In *Anuário Antropológico 96*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp.103-111.

BARTH, Fredrik (1975) - *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, Oslo/ New Haven: Universitetsforlaget/Yale University Press.

BARTH, Fredrik (1984) - "Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar, Oman" In MAYBURY-LEWIS, David, org., *The Prospects for Plural Societies*, Washington: The American Ethnological Societies.

BARTH, Fredrik (1987) - *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*, Cambridge: Cambridge University Press.

BARTH, Fredrik (1995) - "Other knowledge and other ways of knowing", *Journal of Anthropological Research*, vol.51

BARTH, Fredrik, org. (1969)- *Ethnic Groups and Boundaries*, London/Oslo: Universitets Forlaget/ George Allen & Unwin, Introduction.

BORGES, Luiz C. (1994) - "O Nheengatú na Construção de uma Identidade Amazônica", In *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, série Antropologia, vol.10, nº 2.

BOSCO, D.J. (1942) - "O Santo Rosário" In *O Jovem Instruído*, São Paulo: Edições Salesianas.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (1993) - "O Desencanto do Outro: Mistério, Magia e Religião nos Estudos do Mundo Rural no Brasil", In *Anuário Antropológico*/91, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (1994) - *Somos as Águas Puras*, São Paulo: Papirus, "A Alma do Outro: Identidade, Alteridade e Sincretismo na Ética das Relações de Reciprocidade entre vivos e mortos em religiões do Brasil".

BRASILEIRO, Sheila (1996) - *A Organização Política e o Processo Faccional no Povo Indígena Kiriri*. Dissertação de Mestrado, UFBA, Salvador.

BRIGGS, Charles (1996) - "The Politics of Discursive Authority in Research on the 'Invention of Tradition'" In *Cultural Anthropology*, vol.11, n.4, pp.435-469.

CANDIDO, Antonio (1971) - *Os Parceiros do Rio Bonito - Estudo sobre o Caipira Paulista e a transformação de seus meios de vida*, São Paulo: Livraria Duas Cidades.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1988) - *Sobre o Pensamento Antropológico*, Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário.

CARDOSO, Ciro Flamarion (1984) - *Economia e Sociedade em Áreas Coloniais: Guiana Francesa e Pará (1750-1817)*, Rio de Janeiro: Graal.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (1986) - "Etnicidade: da cultura residual mas irredutível" In *Antropologia do Brasil*, São Paulo: Brasiliense/Edusp.

CEDI - *Povos Indígenas no Brasil* (1983) -Vol.3 (Amapá/Norte do Pará), São Paulo.

CLIFFORD, James & MARCUS, George (1986) - *Writing Culture, the Poetics an Politics of Ethnography*, University of California Press.

COHEN, Anthony (1985) - "The Symbolic Construction of Social Boundaries", ASA Conference, Anthropology at Home, University of Kaele.

COHEN, Anthony (1995) - *The Symbolic Construction of Community*, London & New York: Routledge.

COLONELLI, Cristina (1979) - *Bibliografia do Folclore Brasileiro*, Rio de Janeiro: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas.

DA MATTA, Roberto (1971) - "O Sistema de Relações Apinayé: Terminologia e Ideologia", mimeo.

DA MATTA, Roberto (1997) - *Carnavais, Malandros e Heróis, para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*, 6ª edição, Rio de Janeiro: Editora Rocco.

DESCOLA, Philippe (1988) - *La Selva Culta - Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Ediciones ABYA-YALA - Instituto Francés de Estudios Andinos.

DETIENNE, Marcel (1981) - "Frontières équivoques" In L'Invention de la Mytologie. Paris: Gallimard, pp. 15-49.

DIAS, Laércio Fidélis (1996) - "Semana Índio Cidadão - um encontro de brasileiros", Relatório de Pesquisa, xerox.

DI PAOLO, Pasquale (1990) - *Cabanagem. A Revolução Popular da Amazônia*, Belém: Edições CEJUP.

DOUGLAS, M. (1967) - "Animals in Lele Religious Thought", In MIDDLETON,J. (org) *Myth and Cosmos. Readings in Mythology and Symbolism*, New York: The Natural History Press.

DREYFUS, Simone (1983-1984) - "Historical and political anthropological interconnections: the multilinguistic indigenous polity of the "Carib" Islands and Mainland Coast from the 16th to the 18th century", In ANTROPOLOGICA 56-62, Venezuela: Fundacion La Salle.

DREYFUS, Simone (1991) - "Le peuple de la rivière du milieu - Esquisse pour l'étude de l'espace social palikur", Sudestasie/Privat, Paris, pp. 301-313.

DREYFUS, Simone (1993)- "Os Empreendimentos Coloniais e os Espaços Políticos Indígenas no Interior da Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796", In VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs.) *Amazonia: Etnologia e História Indígena*, São Paulo: NHII/ USP/ FAPESP.

DURKHEIM, Émile (1960) [1912] - Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, Paris: Presses Universitaires de France.

ELIADE, Mircea (1972) - *Mito e Realidade*, São Paulo: Ed.Perspectiva.

ETHNIES, droits de l'homme et peuples autochtones, Numéro 1 - 2 69 F, Nouvelle Édition Mai 1988, Revue de Survival International (France).

ETZEL, Eduardo (1995) – *Divino*. Simbolismo no folclore e na arte popular. São Paulo: Editora Giordano, Rio de Janeiro: Livraria Kosmos Editora.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1978)- *Os Nuer*, São Paulo: Ed. Perspectiva.

FARAGE, Nadia (1985) - "Caribes, aliás, Canibais", comunicação apresentada no GT História Indígena e do Indigenismo, 9º Encontro Anual da ANPOCS, mimeo.

FARAGE, Nadia (1991) - *As muralhas dos Sertões, os povos indígenas no rio Branco e a colonização*, São Paulo: Paz e Terra/ANPOCS.

FAULHABER, Priscila (1997) - "A reinvenção da identidade indígena no Médio Solimões e no Japurá" In *Anuário Antropológico 96*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp.83-102.

FERNANDES, Eurico (1948) - "Contribuição ao Estudo Etnográfico do Grupo Aruak" In *Acta Americana*.

FERNANDES, Eurico (1950) - "Medicina e Maneiras de Tratamento entre os Índios Pariukur (Aruak)" In *América Indígena*, vol.X, n.4, outubro, pp.309-320.

FERNANDES, Eurico (1953) [1944] - "A Festa do Turé dos Índios Emerenhon" In RONDON, C.M.S. - *Índios do Brasil: das cabeceiras do Rio Xingu, dos Rios Araguaia e Oiapoque*, Vol.II, Rio de Janeiro: CNPI, Ministério da Agricultura, pp.273-278.

FERRETI, Sérgio (1995) - *Repensando o Sincretismo*, São Paulo: Edusp, São Luís: Fapema.

FREITAS, Afonso (1936) - *Vocabulário Neengatú*, Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional.

FRIKEL, Protásio (1970) - *Os Kaxúyana, notas etno-históricas*, Publicações Avulsas do Museu Goeldi nº 14, Belém.

GADAMER, H.G. (1977) - "The Universality of the Hermeneutic Problem" In LINGE,D. (org.) *Philosoghical Hermeneutics*, University of California Press.

GADAMER, H.G. (1979) - "The Problem of Historical Consciousness" In RABINOW,P. & SULLIVAN,W.M. (orgs), *Interpretive Social Science: A Reader*, University of California Press.

GADAMER, H.G. (1982) - *Truth and Method*, New York: The Crossroad Publish Co., Prefácio à 2ª edição.

GALLOIS, Dominique T. (1986) - *Migração, Guerra e Comércio: os Wayãpi na Guiana*, São Paulo: FFLCH/USP série Antropologia nº 15.

GALLOIS, Dominique - (1988) *O Movimento na Cosmologia Waiãpi: Criação, Transformação e Expansão do Universo*, Tese de Doutoramento, FFLCH/USP, São Paulo.

GALVÃO, Eduardo & WAGLEY, Charles (1955) - *Os Índios Tenetehara - uma cultura em transição*, Ministério da Educação e Cultura.

GALVÃO, Eduardo (1951) - "Panema, uma crença do caboclo amazônico", Revista do Museu Paulista, Nova Série, vol.V.

GALVÃO, Eduardo (1976) - *Santos e Visagens - um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*, Companhia Editora Nacional, Brasiliana vol.284.

GEERTZ, Clifford (1978) - *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro: Zahar Editores.

GEERTZ, Clifford (1989) - *Works and Lives, The Anthropologist as Author*, Polity Press, cap. 1 e cap. 6.

GILLIN, John (1963) - "Tribes of the Guianas and the Lefth Amazon Tributaries", In STEWARD, Julian H.(ed.), *Handbook of South American Indians*, New York: Cooper Square Publishers, Inc.

GOLDSTEIN, Melvin (1975) - "Ethnogenesis and Resource Competition Among Tibetan Refugees in South India" In DESPRES, Leo, org., *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, London: The Hague Mouton Publishers.

GONÇALVES, Alfredo (1932) - *Verdadeiro Eldorado: O Território d'Amapá, antigo contestado Franco-Brasileiro*, Belém.

GOW, Peter (1991) - *Of Mixed Blood, Kinship an History in Peruvian Amazonia*, Oxford: Clarendon Press.

GOW, Peter (1993) - "Gringos and Wild Indians. Images of History in Wstern Amazonian Cultures", In *L'Homme* n.126-128, pp. 327-347.

GRENAND, Pierre & Françoise (1987) - "Lá Côte d'Amapa, de la bouche de l'Amazone a la baie d'Oyapock, a travers la tradition oral Palikur" In Botetim do Museu Paraense Emílio Goeldi, série Antropologia 3 (1), pp. 1-77.

GRÜNEWALD, Rodrigo (1993) - *"Regime de Índio" e Faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã.* Dissertação de Mestrado, UFRJ, Museu Nacional.

GRÜNEWALD, Rodrigo (1997) - "A tradição como pedra de toque da etnicidade" In *Anuário Antropológico 96*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp.113-125.

GUPTA, Akhil & FERGUSON, James (1992) - "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, vol.7, n.1.

HANNERZ, Ulf (1997) - "Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave da Antropologia Transnacional", In MANA, vol.3 n.1, pp.7-39.

HAUBERT, Maxime (1990) - *Índios e Jesuítas no Tempo das Missões*, São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do Livro.

HÉNAFF, Marcel (1991) - "L'analyse des mythes" In *Claude Lévi-Strauss*, les dossiers belfond, Paris: Belfond.

HILL, Jonathan (1988) - "Myth and History" In *Rethinking History and Myth, Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana & Chicago: University of Illinois Press.

HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence (1984) - *A Invenção das Tradições*, Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.

HUGH-JONES, Christine (1979) - *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen (1979)- *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen (1988) - "The Gun and the Bow - Myths of White Men and Indians" In *L'Homme* 106-107, pp.138-155.

HURAULT, Jean-Marcel (1972)- *Français et Indiens en Guyane, 1604-1972*, Paris:Union Générale d'Editions.

HURAULT, Jean-Marcel (1972b) – "Los Indios de la Guayana Francesa y la Política de Assimilación. El 'afrancesamiento' de los Indios" In *La Situación del Indígena en América del Sur*, Reunião de Barbados, Tierra Nueva, pp.477-488.

JACKSON, Jean (1989) - "Is There a Way to Talk about Making Culture without Making Enemies?", *Dialectical Anthropology* 14, pp.127-143.

KELLY, John & KAPLAN, Martha (1990) - "History, Structure and Ritual", *Annual Review of Anthropology*, 19, pp.119-150.

KLOOS, P. (1972) – "Los Índios de la Guayana", "Los Indígenas del Surinam" In *La Situación del Indígena en América del Sur*, Reunião de Barbados, Tierra Nueva, pp.457-472.

LANNA, Marcos (1995) - *A Dívida Divina, Troca e Patronagem no Nordeste Brasileiro*, Campinas: Editora da UNICAMP.

LEACH, E. (1996) [1954] - *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*, São Paulo: Edusp.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1980)[1952] - *Raça e História*, Lisboa: Editorial Presença.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1989)[1962]- *O Pensamento Selvagem*, Campinas: Papirus Editora.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1991)[1971] - *O Cru e o Cozido*, São Paulo: Brasiliense.

LIMA, Antonio Carlos Souza (1995) - *Um Grande Cerco de Paz, poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, Petrópolis: Vozes.

LIMA, Tania S. (1996) - "O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi" In *MANA* vol 2, n.2, pp.21-47.

LOPES DA SILVA, Aracy (1991) - "Tradições, Inovações e Criatividade: a análise Comparativa de Cosmologias vistas como Processo", *Anuário Antropológico/88*, Brasília: Editora UnB.

MAGNANI, José Guilherme C. (1984) - *Festa no Pedaço: Cultura Popular e Lazer na Cidade*. São Paulo: Brasiliense.

MALCHER, J. (1953) - "Os Emerenhon", "Os Galibi", "Os Caripuna", "Pariucur-Ienê", In RONDON, C.M.S. - *Índios do Brasil: das cabeceiras do Rio Xingu, dos Rios Araguaia e Oiapoque*, Vol.II, Rio de Janeiro: CNPI, Ministério da Agricultura, pp.269-292.

MALINOWISKI, Bronislaw (1984) [1921] - *Argonautas do Pacífico Ocidental*, São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores.

MARCUS, George (1991) - "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial" In *Revista de Antropologia*, Volume 34 , São Paulo.

MARTINS, Pedro (1991) - *Anjos de Cara Suja, Etnografia da Comunidade Cafuza*, Tese de Mestrado, UFSC, Florianópolis.

MAUÉS, Raymundo Heraldo (1985) - "Catolicismo e Pajelança entre Pescadores da Zona do Salgado". *Comunicações do ISER* 4 (14): 54-61, Rio de Janeiro.

MAUÉS, Raymundo Heraldo (1990) - *A Ilha Encantada, Medicina e Xamanismo numa comunidade de Pescadores*, Belém: Ed. Universidade Federal do Pará.

MAUSS, Marcel (1974) [1950] - *Sociologia e Antropologia* - Vol. II, São Paulo: E.P.U/ EDUSP.

MEIRA, Márcio (1994) - "Articulações Políticas e Identidade Étnica no Alto Rio Negro", xerox.

MEIRA, Sílvio - *Fronteiras Sangrentas: Heróis do Amapá*, s/d.

MORAES FILHO, Mello (1979) – *Festas e Tradições Populares no Brasil*, prefácio de Sílvio Romero, notas de Luís da Câmara Cascudo. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, São Paulo: Edusp.

MOLINIÉ, Antoinette (1997) - "Herméneutiques sauvages de deux rites réputés chrétiens (Les Andes, La Mancha)" In *L'Homme* 142, avril-juin 1997, pp.7-32.

MONTEJO, Francisca Picanço (1988) – *No Djisone Kheuol-Portxige. O Nosso Dicionário Português-Kheuol. Povos Karipuna e Galibi-Marworno.* Edições Mensageiro.

MOREIRA NETO, Carlos Araujo (1989) - *Índios da Amazonia: de Maioria a Minoria*, Petrópolos: Vozes.

MÜLLER, Regina (1990) - "Turé, o ritual das flautas" In *Os Asuriní do Xingu - História e Arte*, Campinas: Editora da UNICAMP.

NIMUENDAJU, Curt (1926) - *Os Índios Palikur e seus Vizinhos*, tradução do texto de 1926, versão do NHII-USP, no prelo.

NOVAES, Sylvia. (1990) - *Jogo de Espelhos, imagens da representação de si através dos outros*, Tese de Doutorado FFLCH/USP, São Paulo.

OBEYESEKERE, Gananath (1981) - *Medusa's Hair, An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, The University of Chicago Press.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (1986) - *O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar*, Tese de Doutorado, UFRJ-Museu Nacional, Rio de Janeiro.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (1993) - "Povos Indígenas do Nordeste: Fronteiras Étnicas e Identidades Emergentes", In *Tempo e Presença*, publicação do CEDI, 270 ano 15.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (1997) - "Uma etnologia dos 'Índios Misturados'? Obstáculos e Perspectivas", mimeo.

OVERING KAPLAN, Joanna (1975) - *The Piaroa, a people of the Orinoco basin. A study in kinship and marriage*, Oxford: Clarindon Press, Oxford.

OVERING, Joanna (1983-1984) - "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political

thought" In *ANTROPOLOGICA* 59/62, Fundación LaSalle, pp. 331-348.

OVERING, Joanna (1995) - "O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões" In *MANA* vol1, n.1, pp.107-140.

PERRIN, Michel (1988) - "Du Mythe au quotidien, penser la nouveauté" In *L'Homme* 106-107, pp. 120-137.

PINA DE BARROS, Edir (1992) - *História e Cosmologia na Organização Social de um Povo Karíb: Os Bakairí*, Tese de Doutorado FFLCH/USP, São Paulo.

RAMOS, Alcida (org) (1984) - "A Construção da Identidade em Sociedades Indígenas" In *Anuário Antropológico/82*, Fortaleza/Rio de Janeiro: Ed.Universidade Federal do Ceará, Tempo Brasileiro.

REVISTA DE ANTROPOLOGIA (1984/1985) - V.27/28, *O I Encontro Tupi*, USP, São Paulo.

RIBEIRO, Darcy (1995) - *O Povo Brasileiro, a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras.

RICARDO, Carlos Alberto (ed.) (1996) - *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

RICOEUR, Paul (1977) - *Interpretação e ideologias*, Rio de Janeiro: Francisco Alves.

RICOEUR, Paul (1975) - Introdução In UNESCO - *As Culturas e o Tempo*, Petrópolis, São Paulo: Ed.Vozes, Ed.USP.

RIVIÈRE, Peter (1984) - *Individual and Society in Guiana, A comparative study of Amerindian Social Organization*, Cambridge: Cambridge University Press.

ROSALDO, Renato (1989)- *Culture and Truth, The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon Press.

SAHLINS, Marshall (1990)- *Ilhas de História*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

SAMPAIO, José Augusto (1997) - "Os Índios do Nordeste e seu Estudo - teses, dissertações, artigos, livros e outros em antropologia", xerox.

SANGREN, P.S. (1988) - "Rhetoric and the Authority of Ethnography: 'Postmodernism' and the Social Reproduction of Texts" In *Current Anthropology*, vol.29, n°3.

SANTILLI, Paulo (1997) – *Pemogon Patá: Território Macuxi, rotas de conflito*. Tese de Doutorado, USP, São Paulo.

SANTOS, Ana Flávia Moreira (1997a) - *Do terreno dos caboclos do Sr.São João à Terra Indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras*. Dissertação de Mestrado, UnB, Brasília.

SANTOS, Ana Flávia Moreira (1997b) - "Índios e Posseiros: considerações sobre o conceito de identidade. Uma reavaliação do caso Xakriabá" In *Anuário Antropológico 96*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp.127-144.

SCHWERIN, Karl (1983-1984) - "The kin-integration system among Caribs" In ANTROPOLOGICA 59/62, Fundación LaSalle.

SPERBER, Dan (1982) - "Les Croyances Apparemment Irrationnelles" In *Le Savoir des Anthropologues*, Paris: Hermann/Savoir.

SOUZA, Jorge (1996) - *Fazendo a Diferença, um estudo da etnicidade entre os Kaimbé de Massacará*. Dissertação de Mestrado, UFBA, Salvador.

TASSINARI, Antonella (1994) - "As famílias Karipuna do Uaçá - um estudo antropológico preliminar", apostila.

TASSINARI, Antonella (1995) "Xamanismo e Catolicismo entre os Karipuna do Uaçá", mimeo, (a ser publicado In WRIGHT, Robin, org., *Religiões Indígenas e Cristianismo no Brasil*, no prelo).

TASSINARI, Antonella (1996) - "A Região do Uaçá-Oiapoque numa perspectiva histórica", paper apresentado na XX Reunião da ANPOCS, Caxambu.

TASSINARI, Antonella (1996b) - "Educação Diferenciada: algumas idéias" - subsídio elaborado para o Encontro de Professores Indígenas Karipuna e Galibi-Marwono de 3 a 10/janeiro/1997, xerox.

TASSINARI, Antonella (1997) - "Da Civilização à Tradição: os projetos de esocla entre os índios do Uaçá", paper apresentado na XXI Reunião da ANPOCS, Caxambu.

TAUSSIG, Michael (1993) - *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem, um estudo sobre o terror e a cura*, São Paulo: Editora Paz e Terra.

TOBLER, Alfred (1987) – Dicionário Crioulo Karipúna/Português, Português/Crioulo Karipúna. Brasília: SIL.

TOREN, Christina (1988) - "Making the present, revealing the past: the mutability and continuity of tradition as process" In *MAN*, vol.23, nº4, pp.696-717.

TRAUBE, Elizabeth (1986) - *Cosmology and Social Life, Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*, Chicago: The University of Chicago Press.

TURNER, Terence (1988) - "History, Myth and Social Consciousness among the Kayapó of Central Brazil" In HILL, Jonathan (org.) (1988) - *Rethinking History and Myth, Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana & Chicago:

University of Illinois Press, pp.195-213.

TURNER, Victor (1967) - "Colour Classification in Ndembu Ritual", In *The Forest of Symbols*, Ithaca: Cornell University Press.

TURNER, Victor (1974) - *O Processo Ritual - Estrutura e Anti-Estrutura*, Petrópolis:Vozes.

VEYNE, Paul (1984) - *Acreditavam os Gregos em seus mitos?*, São Paulo: Brasiliense.

VIDAL, Lux (1977) - *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira - Os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté*, São Paulo:HUCITEC/Edusp.

VIDAL, Lux (1995) - Cadernos de Campo, aldeia Galibi do Oiapoque, maio/junho.

VIDAL, Lux (1995) - Cadernos de Campo, aldeias Karipuna, janeiro.

VIDAL, Lux (1996) – Cadernos de Campo, aldeia Kumarumã, Galibi-Marwono.

VIDAL, Lux (1997) - "Os Povos Indígenas do Uaçá: Karipuna, Palikur e Galibi-Marwono - Uma Abordagem Cosmológica: O Mito da Cobra-Grande em Contexto" - Relatório de Pesquisa, mimeo.

VIDAL, Lux (1998) - "Relatório de andamento de pesquisa para o Projeto Temático: Sociedades Indígenas e suas Fronteiras na Região Sudoeste das Guianas", mimeo.

VIERTLER, Renate Brigite (1991) - *A Refeição das Almas, uma interpretação etnológica do funeral dos índios Bororo - Mato Grosso*, São Paulo: HUCITEC/Edusp.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1986) - *Araweté: Os Deuses Canibais*, Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (1993) - "Introdução" In *Amazônia Etnologia e História Indígena*, São Paulo: NHII/USP - FAPESP, pp. 9-15.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & FAUSTO, Carlos (1993) - "La Puissance et l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud" In *L'Homme* 126-128, pp.141-170.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1993) - "Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidianato Amazônico" In VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela(orgs.) - *Amazônia Etnologia e História Indígena*, São Paulo: NHII/USP - FAPESP.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1995) - "Pensando o Parentesco Ameríndio" In *Antropologia do Parentesco. Estudos Ameríndios*, Rio de Janeiro: Ed.UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1996) - "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio" In *MANA* vol 2, n.2, pp. 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1996b) - "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology", Annual Review of Anthropology, 25, pp.179-200.

WAGLEY, Charles (1976) - *Amazon Town, a Study of Man in the Tropics*, Oxford: Oxford University Press.

WAGNER, Roy (1981) - *The Invention of Culture*, Chicago: The University of Chicago Press.

WAGNER, Roy (1984) - "Ritual as Communication: Order, Meaning, and Secrecy in Melanesian Initiation Rites", *Annual Review of Anthropology*, 13: 143-155.

WARREN, Kay (1978) - *The Symbolism of Subordination - Indian Identity in a Guatemalan Town*, Austin & London: University of Texas Press.

WATSON, James (1970) - "Society as Organized Flow: the Tairora Case", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol.26, n.2, pp.107-124

WILSON, Monica (1967) - "Nyakyusa Ritual and Symbolism" In MIDDLETON,J. (org) *Myth and Cosmos. Readings in Mythology and Symbolism*, New York: The Natural History Press.

WOLF, Eric (1988) - "Inventing Society", *American Ethnologist*, 15 (4), pp.752-761.

WRIGHT, Robin (org.) (s/d) - *Religiões Indígenas e Cristianismo no Brasil*, no prelo

Anexo 1

População por aldeias das Áreas Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã (Dados da ADR Oiapoque, abril de 1998).[1]

Aldeia	Área Indígena/local	população	etnia
Kumarumã	Uaçá/Rio Uaçá	1506	Galibi-Marwono
Tukai	Uaçá/estrada Km92	34	Galibi-Marwono
Kumenê	Uaçá/Rio Urukauá	472	Palikur
Tawari	Uaçá/Rio Urukauá	37	Palikur
Kamuiwá	Uaçá/Rio Urukauá	43	Palikur
Yanawá	Uaçá/Rio Urukauá	58	Palikur
Flecha	Uaçá/Rio Urukauá	89	Palikur[2]
Amomi	Uaçá/Rio Urukauá	26	Palikur
Urubu	Uaçá/Rio Urukauá	24	Palikur
Açaizal	Uaçá/Rio Curipi	116	Karipuna
Espírito Santo	Uaçá/Rio Curipi	378	Karipuna
Santa Isabel	Uaçá/Rio Curipi	268	Karipuna
Manga	Uaçá/Rio Curipi	586	Karipuna
Japim	Uaçá/Rio Curipi	27	Karipuna
Paxiubal	Uaçá/Rio Curipi	38	Karipuna
Piquiá	Uaçá/estrada Km40	36	Karipuna
Curipi	Uaçá/estrada Km50	30	Karipuna
Estrela	Uaçá/estrada Km70	80	Karipuna
Ariramba	Galibi/Rio Oiapoque	61	Karipuna
Galibi	Galibi/Rio Oiapoque	28	Galibi
Uahá	Juminã/igarapé Juminã	88	Galibi Marwono
Kunanã	Juminã/igarapé Juminã	43	Karipuna

[1] Agradeço a Afonso Rodrigues, Administrador Substituto da ADR e a Lucília Lod, por terem selecionado esses dados em abril de 1998, num momento conturbado de ocupação da FUNAI.

[2] As famílias moradoras do Flexa migraram do Rio Uaçá e, por estarem localizadas numa área de ocupação predominantemente Palikur, passaram a ser consideradas pela ADR Oiapoque como Palikur.

Obs.: Os dados acima foram organizados pela ADR Oiapoque com base nos censos fornecidos pelas enfermarias das aldeias e reunidos nos Postos Indígenas. Em relação à população Karipuna, algumas distorções devem ser consideradas: os moradores de aldeias menores que não dispõem de enfermaria (Encruzo, Txipidon, Taminã, Zacarias, Bastião, Kutiti, Tauahu, Campinho), são inseridos nas aldeias maiores onde recebem atendimento. Assim, junto aos habitantes da aldeia Açaizal são considerados também os moradores do Encruzo, junto à população da aldeia Espírito Santo são incluídos os moradores de Kutiti, em Santa Isabel é incluída a população de Taminã, Txipidon e Zacarias abaixo, no Manga são considerados também os moradores de Tauahu, Campinho, Bastião e Zacarias abaixo.

Anexo 2

Reprodução de Fontes Históricas

Neste anexo exponho os textos originais cujas traduções foram apresentadas no capítulo 2 da tese[1].

Abaixo, trechos citados no relato de viagem de Jean Mocquet, publicado em 1617 no volume ilustrado: *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales e Occidentales*, encontrados no livro II que é praticamente todo dedicado ao "pays des *Caripous* e *Caribes*". As ilustrações que se seguem correspondem ao frontispício e à página inicial do livro II dessa obra (fotografias de Inês de Castro).

> "Arrivans en cefte terre de Yapoco, nous laiffions la riuiere des Amazones à main gauche, au delà de laquelle vers le midy eft le g rand pays du Brefil, & deça vers le Nort font les Caripous & les Caribes" (Mocquet 1617:80)
>
> "Le Roy de ce pays d'Yapoco, nommé Anacaioury, faifoit lors apprefter des cannoes pour aller contre les Caribes, ce qui fut caufe que nous ne peufmes lors faire grande troque en ce lieu. Car ils eftoient tous empefchez à trauailler, les uns aux cannoes, les autres à faire des armes à leur ufage, autres à accomoder des viures, ce que faifoient les femmes..." (id.ib.:82)
>
> "Ye vy au logis de ce Roy une Caribe efclave qu'ils faifoient trauailler pour l'appreft de ces viures de guerre. Cefte petite armee nauale eftoit d'enuiron 35. canoes, auec 25. ou 30. hommes en chacun". (id.ib.:84).
>
> "... outre que c'eft vne langue affez particuliere, & differente mefme de celle des Caribes, & ont affez de peine à f'entendre, encor qu'ils ne foient qu'à trente lieües l'vn de l'autre." (id.ib.:100).
>
> "Ils n'ayment pas volontiers les personnes tristes & rechignees; & si vous vous joüez auec eux ou les touchez en joüant, il faut que ce soit en riant.(...)
>
> Ye croy que ces Caripous eft la nation de toutes les Indes la plus douce & humaine. Ils font fort curieux de l'honneur, & de faire plaifir à ceux qui les vifitent (...)
>
> Au refte ces peuples Caripousfont grands ennemis des Caribes, & fe font vne guerre mortelle. Les Caribes mangent les Caripous, mais les Caripous ne mangent pas les autres."(id.ib.:82-88)

[1] O texto em francês antigo apresenta o caracter "f" com som de "s"(que não aparece nas citações), e a letra "u" com som de "v" e vice - versa em certas palavras.

VOYAGES
EN AFRIQVE, ASIE, INDES ORIENTALES & Occidentales.

FAITS PAR

IEAN MOCQVET, Garde du Cabinet des singularitez du Roy, aux Tuilleries.

DIVISEZ EN SIX LIVRES, & enrichiz de Figures.

DEDIEZ AV ROY.

A PARIS,

Chez IEAN DE HEVQVEVILLE, ruë sainct Iacques, à la Paix.

M. DC. XVII.

AVEC PRIVILEGE DV ROY.

LIVRE II.

DES VOYAGES DE IEAN MOCQVET, aux Indes Occidentales:

Comme en la riuiere des Amazones, pays des Caripous & Caribes, & autres terres & Isles d'Occident.

DEPVIS mon retour du voyage d'Afrique, ie demeuray quelque temps en France, & sçachant que le sieur de la Rauardiere estoit prest à s'en aller aux Indes Occidentales, il me prit vne enuie merueilleuse de voir ces pays là, & pour cét effet ie me mis auec ledit sieur, & m'ẽbarquay dans son nauire au Havre de Cancale le 12. de Ianuier 1604. Nous allasmes à Chozé qui est vne Isle à cinq lieues de Cancale, pour là attendre le temps propre à mettre en pleine mer. Nous y demeurasmes iusqu'au 24. dudit

"...ces peuples, tous ſauuages qu'ils ſont, ils ſont fort amis de l'honneur, & ſur tout de ce qui eſt iuſte & veritable; ce qu'ils tiennent de leur naturel, ayans en grand horreur les meſchans & trompeurs, autant qu'ils ſont amis des bons & vertueux. Ils n'aiment point auſſi vn coüard ou poltron, mais ils font grand honneur aux vaillans & corageux." (id.ib.:100)

Citação de Biet (1664:371) que menciona os *Caribous* (sic), associando-os aos *Palicours:*

"Ce fut au mois de Iuin vers la ſaint Iean de l'an 1652 qu'ils entreprirent ce voyage, dont le motif eſtoit d'attirrer la nation des Racalets, qui eſt fort petite & qui habite vn païs fort inondé, leurs terres eſtant preſque toutes noyées, pour venir demeurer & habiter parmi eux, dans ces grands e belles terres qui ne ſont point habitées, & pour ce rendre plus forts & plus redoutables contre les Palicours leurs principaux ennemis, que le ſieur Moquet dans la Relation de ſon voyage appelle Caribous".

Relato de Harcourt, de 1613, que menciona Anacaioury como chefe Yao:

"Beyond the Country of Morrownia to the Southward bordering the riuer of Arwy, is the Prouince of Norrak; the people thereof are Charibes, and enemies both to the Morrowinnes, the inhabitants of Morrownia, and to the Wiapocoories; who are also under the subjection of Anaky-v-ry the Principall and greatest Lord, or Cassique of all the Yaos in those Prouinces,...". (Paranhos,1945,IV:101).

Observação de Rio Branco sobre esse excerto:

"Ainsi, d'après Harcourt, les Wiapoccories, c'est'-à-dire, les Indiens de Wiapoco, ou Oyapoc ou Yapoco, - la rivière du Cap d'Orange, - se trouvaient aussi 'sous la sujétion' d'Anakaioury, 'cacique' de tous les Yaos, depuis l'Amazone jusqu'à l'Essequibo. Sur la carte de Tatton, de 1608, dressée sur les indications d'Harcourt et de ses officiers, le nom de Anacory est écrit sur le Cassiporough ou Cassiporé, et cette légend s'étend sur les terres des deux bords de la rivière et est placée entre la côte et le Watz, ou Uaçá, qui se jette dans la baye du Wiapoco ou Oyapoc." (id.ib.:101,102).

Citações de Jean de Laet, na obra *L'Histoire du Nouveau Monde ou Description des Indes Occidentales*, de 1640:

"De la riviere de Caſſipoure (come Harcourt eſcrit) vers celle d'Arracouw, & plus outre au dedans de la Continente iuſques à la riuiere d'Arwy (qui deſcend dans Wiapoco au deſſus du ſault) ſont ſituees les Prouinces des Arracoris & des Morounias; qui ne ſont pas moins belles & fertiles que cesses des Cooshebery. La Prouince d'Arracooria eſt fort peuplee, elle obeïſſoit lors à vn Caſſique nommé Iſpero. Or combien que les Arracoris & ceux de Wiapoco ſemblent eſtre amis, & ne ſe facent la guerre les vns les autres, toutes fois ils ont quelque rancune entr'eux.

Marounia eſt aussi habitee de beaucoup de Sauuages, qui ſont eſtimés ſur tous

humaines enuers les Eſtrangers; preſque au milieu d'icelle il y a vne haute montagne & formee par la nature en forme de pyramide, du haut de laquelle il y a vnebelle perſpeetive de tous coſtés ſur le païs qui eſt au deſſus.

Apres Marounia ſuit vers le Sud & vers le viuage de la riuiere d'Arwy, vne autre Prouince qu'ils nomment Norrack, les habitants de laquelle ſont Caribes, & ennemis de Morounias & de ceux de Wiapoco; car ces deux nations, comme aussi pluſieurs autres sauuages le long de la coſte, ſont ſubiets d'Anakyari, grand Prince des Yaos, leſquels occupent toute la coſte iuſques à la riuière d'Eſſequebe..." (Laet 1640:576)

"Ce Cap eſtant doublé, la terre ferme ſe courbe vers le Sud; & là ſort la riuiere d'Arracouw, large dans ſon emboucheure preſque de demi-lieuë, deſcendant de fort loin d'au dedans du païs & de la Prouince des Arracoſys, qui eſtans amis des Yaos, ont guerre continuelle à l'encontre des Mays. Or Arracoa reóit d'autres riuieres à droite & à gauche; & entre autres Arcohile que ceux de noſtre nation viſitent l'an ɔIc Iɔc [1600], & eſtans montés enuiron deux lieuës, ils en trouuerent vne autre quón nomme Ycoripe; & trois lieuës plus loin vne troiſieme nommee des Sauuages Tamine, que eſt bien profonde, mais ſi coye, quíl ſemble qu'elle ne court point du tout; de là montans quatre lieuës plus haut, ils rencontrerent vn village de Sauuvages appellé Sapyten, & au trauers des forests & d'un marais profond ils paſſerent à vn autre dit Awarapatan. Or Harcourt eſcrit au'au dedans de la Continent deſcend dans Aracoa la riuiere Wats, de laquelle nous n'auons rien appris dauantage".(Laet 1640:576)

Sobre os habitantes do Wiapoco (Rio Oiapoque), Laet afirma:

"Les Sauuages qui habitent les riuages de cette riuiere & la Continente voiſine, ſont pour la plus grand part Yaios ou Maraons; les vns & les autres assés courtois & benins: les Yaios ſe tiennent autour de l'embocheute de la riuiere & le long de sa Coſte iuſques à Commaribo, & les Maraons au dedans du païs iuſques au ſault de la riuiere & meſme au deſſus: il y a auſſi quesque peu d'Arwacas, notamment entre Waymari & Commaribo..." (id.ib.:577).

"Les Sauuages qui habitent la Continente ſont principalemente de la nation qu'on nomme Yoas, d'vn bon naturel: au dedans du païs il y en a d'autres qui y demeurent, notamment des Arwaques, item les Cockcttuway, Pattecui, Tockianes & Arytianes, enfim les Comoes &Wackehanes. Auſquels d'autres adiouſtent les Maraons, qui habitoyent Sapno, Wewwey, Anewyan, Quarian & Wetaly: Et les Arowians, qui poſſedoyent les autres Iſles...". (id.ib.:573).

"Depuis Arrawary iuſques à la riuiere de Caſſiopurough s'eſtant la Prouince d'Arricary, comprenant les poſſeſſions des Arrawary, Maicary & Cooshebery, ſur lesquels command Anakyary de la nation des Yaios, qui ayant eſté chaſſé des Prouinces ſituees le long de l'Oronoque, par les Eſpagnols, deſquels il eſt ennemi mortel, ſe tranſporta dans cette Prouince auec ſes gens, & s'habitua à Mooruga dans la Prouince Maicary. Vers le Nord-eſt de cette Prouince ſort en mer la riuiere de Conawini, ou ſe terminent les limites du quartier des Cooshebery, le caſſique duquel ſe nomme Leonard Ragapo, vaſal d'Anakiary, qui fut emmené en Angleterre par Ralegh, où el fut baptizé, d'ou vient qu'il leur est fort ami, & ſçait aucunement leur langage." (id.ib.:575).

"Laurens Keymis Anglois eſcrit, que l'an cIɔ IɔXCVI [1596] il y [Apurwaka]

DESCRIPTION GENERALE
DE
LAMERIQVE
TROISIESME PARTIE DV MONDE
AVEC TOVS SES EMPIRES, ROYAVMES ESTATS, ET REPVBLIQVES.

Où sont deduits & traictez par ordre leurs Noms, Assiette, Confins, Mœurs, Richesses, Forces, Gouuernement & Religion. Et la Genealogie des Empereurs, Roys, & Princes Souuerains, lesquels y ont dominé iusques à nostre temps.

Faicte par PIERRE D'AVITY Seigneur de Montmartin, Gentilhomme ordinaire de la Chambre du Roy.

A PARIS.
Chez LAVRENT COTTEREAV, rue S. Iaques, à Mont-Carmel.

M. DC. XLIII.
Auec Approbation & Priuilege du Roy.

Richesses.

Richesses des Caribes. Marchandises qu'on en emporte.

TOutes les richesses de ces gens consistent en leur arc, leurs flesches, leurs pennaches & leurs ansacas. Mais les étrangers emportent de là du bois d'aloes, du bois approchant du sandal, du copal, & de l'Anime, & des perroquets.

Forces.

Forces. Gardes.

ILs ont pour leurs armes des arcs & des flesches empoisonnées. Leurs Rois ont des gardes autour d'eux la nuit, & l'on voit au haut des montagnes force Caribes qui font garde, & sonnent assez haut leurs cors, à quoy les autres répondent de mesme à chaque heure, puis ils font vn feu clair qu'ils éteignent aussitost. Ils le font afin qu'on s'asseure qu'ils ne dorment pas, & de craintes des Caripous leurs ennemis.

Gouuernement & Religion.

Rois. Religion.

CEs Caribes ont vn Roy, & celuy qui regnoit l'an 1604. se nommoit Camaria. Ils viuent sans foy & sans loy, sans aucune certaine creance de diuinité vraye, ou fausse, n'adorans pas mesme des Idoles, ou autres choses, & croyans seulement quelque espece d'immortalité des ames. Ils parlent bien d'vn Dieu qu'ils appellent Toupan, qui est quelque Diable, qui leur est familier. Ils entretient plusieurs sortes de diuinations & sorcelleries. Quand leur Roy, veut sçauoir quelque chose de la guerre qu'il doit faire à ses ennemys il faict vn trou dans terre, prononçant quelques parolles, & lors il vient quelque chose auec vn grand bruit, qui l'instruit de l'estat de ses ennemys. Ils demandoient aux François ce qu'ils adoroient au Ciel, si c'estoit le Soleil qu'ils appellent Ouayou, ou la Lune, qu'ils nomment Noua, de mesme que les Estoiles Cherica, le Ciel Capo, les Nuës Conopo, le feu Ouare, l'Eau Tonna, la Mer Parana.

PAYS des CARIPOVS, ou D'YAPOCO.

Noms Affiez. Harcourt voy le Cartes ci bas.

CE pays porte le nom des habitans nommez Caripous, & celuy d'Yapoco, à cause de la riuiere qui l'arrose. C'est celle que Harcourt a apelle Vyapoco, par laquelle il entra dans l'Orellane, ou la Riuiere des Amazones. Nos Cartes l'appellent Vapabogo, dont l'emboucheure est enuiron les quatre degrez du costé du Nord. Ce pays est à au Nord du Brasil & de la Riuiere des Amazones, qu'on laisse à main gauche entrant par la bouche de la riuiere d'Yapoco, & le pays des Caribes est à l'Ouest de celuy des Caripous, qui ne sont qu'à 120. lieuës de celuy des Toupinambous, ny qu'à 30. lieuës des Caribes.

Qualité.

Fruits. Arbres. Animaux.

TOut ce pays est plain de montagnes, de valons & de bois, & produit mesmes grains & fruicts que celuy des Caribes. Mais il y en a qui sont dangereux. Ils ont entre autres vn fruict nommé Mancenille, qui se peut estire vn nom donné par les Espagnols, qui nomment Manzana la vne petite pomme. Il est de la grandeur d'vne petite orange fort sauue, & tres agreable à voir, mais si venimeux que si l'on en met tant soit peu à la bouche l'on meurt aussitost, & les poissons mesme qui vont voyans les fruicts de ces arbres qui sont bien pres de la mer, qui entre bien auant dans ces bois & contient mesme sorte de fruicts, se pelent & écaillent tout à tout, & ceux qui en mangent perdent toute la peau.

Il y a quelques veines d'argent meslees parmy des veines de couleur de Lasis. L'on y voit des perroquets & autres animaux comme au pays des Caribes.

Mœurs.

ILs sont barbares comme les Toupinambous, mais plus beaux, plus vifs & plus gays. Ils n'ayment pas volontiers les personnes tristes & chagrines, tout

Fronstispício e página 111 da *Description Generale de L'Amerique* de Pierre D'Avity, publicada em 1643, utilizando dados de Mocquet para descrever o que chama de "*Pays des Caribes*" e "*Pays des Caripous, ou D'Yapoco*". Fotografias de Inês de Castro.

trouua des Sauuages de la nationa Yaos, qui s'y eſtoyent retirés un peu auparauant, ayant eſté chaſſés par les Eſpagnols de Moruga & des Prouinces ſituees le long de la riuiere de l'Oronoque, que les Arwacas poſſedoyent lors, nation vagante & ſuiette oux Eſpagnols. Car ces Yaos, comme il raconte, ont occupé beaucoup du riuage de la mer; & eſtoyent accouſtumés pour ſe diſtinguer des autres nations, de ſe marqueter la face & le reſte du corps de certaines marques; ſe ſeruans pour cet effeet des dents aiguës de certains petits animaux, (...) Ceux de noſtre nation qui viſiterent ces coſtes l'an IIÉ cIↃ IↃxcviii [1598], trouuerent les meſmes Sauuages. Mais Harcourt qui y fut quelques annes apres, dit qu'il n'y en trouua pas vn.

Keymis receut des Sauuages une certaine ſorte de bois, qu'il eſtimoit eſtre du Braſil, que les Sauuages nommoyent Vrapo, ..." (id.ib.:579).

Informações de Lefebvre de La Barre, em sua *Description de la France Equinoxiale* de 1666 (extraídas de Paranhos 1945,IV:102).

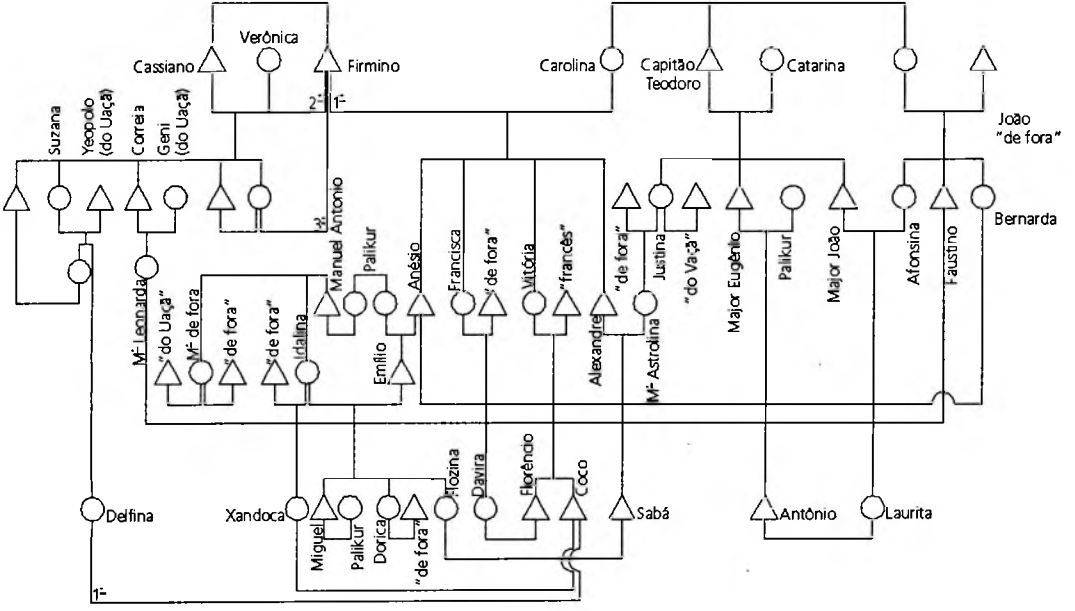
"La Rivière d'Yapoco qui est sous ce Cap, est large (...) Les Yaos Indiens y ont vne hatitation plus belle et mieux cultivée, que l'on ne pourroit attendre du soin barbare de ces gens-là qui y sont au nombre d'enuiron trente-cinq ou quarante. Ils sont si anciens Habitants de ces Costes, que ie connois & ay parlé plusieurs fois à vn Anacaïoury, petit-fils d'vn Anacaïoury, que Jean Mocquet dit avoir veu en 1604, Roy de ce Païs. En quoy il erre, ces Peuples n'ayans point de Roys, mais des Chefs dans chacune Famille, comme cet Anacaioury c'estoit alors de celle auec laquelle Mocquet negotia"...

Imagens dos índios *Caripunas* apresentadas no relato de viagem de Franz Keller-Leuzinger [1874] ao Rio Madeira.

Une rencontre d'Indiens Caripunas.

Indien Caripuna.

O projeto gráfico desta tese foi realizado pela Fonte Design utilizando as fontes Caslon 540 11,5/16 no corpo do texto e Frutiger nos títulos. Foi impresso pela AlphaGraphics Ibirapuera em papel Color Plus Marfim 85 gr/m² (miolo) e papel Confetti Rust 216 gr/m² (capa) e encadernado por S.A.N. Encadernações Papel & Arte . São Paulo, 1998.

Errata

Quadro 13
capítulo 3, página 170