

## A Minha Historia de Vida e Pesquisa entre os Walimani (Baniwa) do Noroeste Amazonico, Brasil

Em 1972, conclui o curso de Sociologia e Antropologia do Departamento de Sociologia e Antropologia de Bates College (Lewiston, Maine, EUA), concentrando o interesse de estudo na área de Antropologia a partir do terceiro ano do curso. Na época, o contato com a Etnologia através da obra do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss e a análise de mitos influenciaram a minha escolha de Antropologia como campo profissional a que me dedicaria. A minha dissertação de graduação, sobre "O Estruturalismo de Claude Lévi-Strauss," basicamente traçou os antecedentes da Antropologia estrutural na Antropologia continental, Linguística e Mitologia Comparada, e procurou entender o conjunto de obras de Lévi-Strauss, desde Estruturas Elementares de Parentesco até Mythologiques, vol. 1. A tese concluiu por examinar as diferenças filosóficas entre o estruturalismo e existencialismo francês. A tese, que recebeu distinção e louvor, definiu alguns dos principais interesses teóricos na Antropologia simbólica que eu desenvolveria no Programa de Doutorado da Stanford University.

Durante meu primeiro ano no Programa, fui influenciado por uma das áreas principais de pesquisa do Departamento de Antropologia na época: a etnologia dos povos Maia da América Central. A minha dissertação de Mestrado foi um estudo comparado da organização ritual em comunidades de Língua Mam do Noroeste da Guatemala. Utilizando as etnografias de três comunidades Mam-falantes do Departamento del Huehuetenango na fronteira de Guatemala e México, comparei as estruturas e variações dos seus rituais calêndricos e hierarquias civil-religiosas. Outras pesquisas que eu realizei nesse período, ou para trabalhos de curso ou como projetos independentes de estudo, incluíram: (1) uma pesquisa histórica sobre cultos religiosos, especificamente o 'culto de Maximón' entre comunidades Tzutujil do Lago Atitlán da Guatemala central; e (2) um estudo de textos literários maia, especificamente o Popol\_Vuh e os Annales de Cakchiquel, e suas relações com as culturas K'iché e Cakchikel históricas. No verão de 1973, realizei meu primeiro trabalho de campo, sob a orientação de Prof. Benjamin Paul, nas comunidades de San Pedro la Laguna no Lago Atitlán e Todos Santos no Departamento del Huehuetenango, Guatemala.

Como resultado de uma série de seminários apresentados no Departamento de Antropologia pelo Prof. Terence Turner da Universidade de Chicago em 1974-75, fiquei interessado tanto em sua crítica do estruturalismo, como em sua chamada para que os antropólogos se conscientizassem da situação crítica dos povos indígenas na Amazônia devido às políticas desenvolvimentistas nacionais. Já que não havia ninguém na época no Departamento com experiência de pesquisa especificamente nas Terras-baixas sul-americanas, desenvolvi por conta própria meu interesse na bibliografia etnológica da América do Sul, Antropologia da Religião, e sobretudo, a etnohistoria. De fato, a última me interessava desde o primeiro ano da Pós-graduação quando fiz um curso sobre "Perspectivas de Tempo na Antropologia" que analisou os diversos usos da história na Antropologia. Decidi concentrar a minha pesquisa na etnohistoria dos povos indígenas da Amazônia, através de suas narrativas, a sua fala sobre o passado, e seus mitos sagrados.

As minhas pesquisas iniciais na bibliografia histórica dos povos indígenas da Amazônia revelaram que muito pouco tinha sido feito e quase tudo que existia foi sobre povos extintos no início da história do contato. Dos meus orientadores, aprendi métodos historiográficos, tão bem como uma noção mais clara do estado

das sociedades indígenas da Amazônia na época dos primeiros contatos, e dos impactos da economia política de expansão colonial na região. Meu orientador sugeriu que o Noroeste da Amazônia pudesse ser uma área de pesquisa potencial para meu projeto de doutorado, porque existia (1) um acervo nos arquivos relativamente completo de fontes escritas sobre os povos indígenas desde o século XVIII até o presente; (2) um acervo grande de fontes escritas sobre uma série de movimentos proféticos da metade do século XIX, o qual nunca tinha sido pesquisado; e (3) povos indígenas que muito provavelmente teriam tradições orais sobre estes movimentos.

Meu conhecimento básico da literatura etnológica sobre as sociedades indígenas do Noroeste foi enriquecido enormemente pela bibliografia histórica. O desafio da etnografia do Noroeste era de determinar as conexões entre a cosmologia e os rituais de iniciação característicos das culturas Tukano e Aruak da região, e os movimentos proféticos históricos. Estes movimentos ainda ocorreram em partes da região do Uaupés colombiano nos anos de 1960. Isto, então, tornou-se o foco central do meu projeto de pesquisa para a dissertação. A idéia era de estudar os mitos e rituais no contexto de processos históricos (a formação e dissolução de grupos sociais, a dinâmica das relações intercomunitárias) trabalhando com uma série de referências temporais nos níveis local e regional. A pesquisa sistemática nas fontes escritas, publicadas e de arquivo, seria um complemento absolutamente essencial para a investigação no campo de processos locais e regionais. Ao invés de defender de antemão uma determinada perspectiva teórica sobre o profetismo, a pesquisa procurava determinar mais amplamente o papel da religião em moldar a experiência histórica, e os efeitos da mudança externa nas culturas e sociedades indígenas do Noroeste.

A tese doutoral foi baseada em 13 meses de pesquisa de campo entre os povos Hohodene e Walipere dakenai dos rios Içana e Aiary, e aproximadamente 15 meses de pesquisa nas fontes publicadas e de arquivo no Brasil e nos Estados Unidos. A tese consiste de cinco partes: I. Uma introdução etnográfica aos Baniwa do rio Aiary, sobre os quais pouco foi escrito desde o começo do século XX até então; II. Uma história de contato no Noroeste desde o século XVIII, concentrando especialmente nos movimentos proféticos do século XIX; III. Uma interpretação intensiva do mito de Kuwai que, eu argumentei, é um mito chave para compreender o profetismo Baniwa; VI. Uma conclusão relacionando o mito com a história; e V. Uma coleção anotada das narrativas míticas Baniwa relevantes à interpretação apresentada na Parte III. Dois apêndices completam a tese: o primeiro, um sumário dos ritos de iniciação masculina e feminina entre os Baniwa; o segundo, traduções anotadas de dois documentos da metade do século XVIII (um de latim e o outro de espanhol), ambos fundamentais para o início da história de contato no Noroeste, e estatísticas populacionais dos séculos XVIII e XIX. Finalmente, uma bibliografia que talvez fosse a listagem mais completa de fontes sobre o Noroeste até então.

Considero que a minha tese contribuiu à etnografia religiosa dos Baniwa e à história de contato no Noroeste da Amazônia, a região do Alto Rio Negro. A história a partir das fontes escritas revela uma seqüência de períodos de penetração colonial, caracterizados por formas específicas de dominação política e econômica desde o comércio de escravos indígenas no meado do século XVIII até a exploração de borracha no fim do século XIX início do XX. As histórias orais dos Baniwa, eu tentava mostrar, se referiam a períodos específicos nesta cronologia representando o ponto de vista indígena sobre os efeitos catastróficos de contato e as suas estratégias para assegurar a autonomia étnica frente a dominação colonial. Coerente com essa interpretação, argumentei que os movimentos proféticos eram formas de rebelião contra a opressão política e econômica. As mensagens dos profetas, porém, claramente se referiam a temas e imagens centrais na mitologia

Baniwa relacionados tanto à destruição cataclísmica quanto à renovação do mundo salvo pelos heróis míticos que estabeleceram as novas condições de ordem. Temas semelhantes caracterizavam, eu sugeri, as histórias orais de contato; assim, o profetismo Baniwa não era apenas um produto de contato mas sim, uma tradição representada nos mitos, nas histórias orais, e nas instituições centrais da vida religiosa Baniwa – a pajelanca e os ritos de iniciação.

Embora os argumentos desenvolvidos na tese diferissem fundamentalmente de alguns dos objetivos originais do projeto de pesquisa, acredito que o material apresentado ainda contribuiu para a etnohistoria e etnografia religiosa de um povo nativo da Amazônia. Devo enfatizar, porém, que tanto a pesquisa de campo quanto nos arquivos foram importantes não só para a minha formação acadêmica mas também para a minha sensibilização à situação de opressão, exploração e etnocídio em que os povos indígenas da Amazônia têm vivido há séculos. Tendo presenciado numerosas situações dessa natureza no campo e lido inúmeros documentos escritos do ponto de vista da dominação, a minha ingenuidade se transformou numa ruptura radical com o tipo de objetividade neutra que caracterizava grande parte do treinamento na Antropologia norte-americana na década dos anos 70.

Pouco depois da minha volta do campo, e no meio da minha 'crise de alienação' da academia, recebi uma carta do coordenador de um centro de pesquisa e ativismo chamado INDÍGENA em Berkeley, Califórnia, convidando-me a conversar com ele sobre meu trabalho no Noroeste. O livro do coordenador, *Vítimas do Milagre*, acabou de ser publicado e estava começando a receber atenção na imprensa e na comunidade acadêmica. Ao mesmo tempo, comecei a me envolver com o movimento indígena norte-americano através do "Native Studies Program" [Programa de Estudos Nativos] em Stanford e vários eventos organizados pelo A.I.M. (American Indian Movement). [Movimento Indígena Norteamericano]

No fim de 1979, recebi um convite formal do coordenador do Anthropology Resource Center (ARC, Inc.), um centro com objetivos semelhantes aos de INDÍGENA - para integrar a sua equipe e coordenar o seu trabalho em torno da Amazônia e da situação indígena no Brasil, especificamente na campanha internacional lançada no final dos anos 70 para a criação do Parque Indígena Yanomami no Brasil. Já que eu estava terminando a minha tese e os meus interesses estavam indo na direção de ativismo indigenista, resolvi aceitar o convite e comecei este trabalho em maio de 1980. Até o meado de 1983, as minhas atividades profissionais se centravam exclusivamente na pesquisa como pesquisador e na coordenação do Projeto Amazonia. Concretamente, isto significava: organizar e manter a documentação do Centro sobre os índios brasileiros e o desenvolvimento na Amazônia (recortes de jornais, relatórios de pesquisa, etc.); apresentar palestras em universidades, colégios públicos e particulares sobre a situação dos índios brasileiros, a campanha Yanomami, e o desenvolvimento na Amazônia; elaborar e redigir o ARC Bulletin, um boletim bimensal sobre a situação atual dos índios brasileiros; preparar e apresentar documentos sobre as violações dos direitos Yanomami diante de organizações internacionais de direitos humanos (a Organização de Estados Americanos, por exemplo); organizar um livrete sobre a campanha Yanomami (*The Yanomami Indian Park. A Call for Action*, Boston: ARC, 1981); co-organizar com José Barreiro ("Ismaelillo") do Akwesasne\_Notes, uma coletânea dos casos apresentados no IV Tribunal Russel sobre os direitos dos povos indígenas das Américas (*Native Peoples in Struggle*, Bombay: E.R.I.N., 1982); publicar mais de uma dezena de artigos em revistas de direitos humanos e organizações ativistas sobre índios brasileiros e desenvolvimento na Amazônia; co-editar com Padre John Saffirio um filme de curta metragem ("*The Yanomami: A People in Crisis*") para uso na campanha Yanomami; organizar um relatório de saúde sobre os Yanomami na Venezuela; colaborar com várias entidades brasileiras (a CCPY, o CEDI, o CIMI, a CPI-SP) na tradução e

publicação de notícias sobre a situação indígena; coordenar um programa de estagiários estudantes no ARC; e até mesmo conseguir verbas para meu próprio salário.

Em suma, meu trabalho era no sentido de mobilizar o apoio norte-americano para o movimento brasileiro em torno dos direitos indígenas. A pesquisa em grande parte foi direcionada à análise de recortes de jornais e de outras observações diretamente do campo. As publicações e palestras serviam para informar e mobilizar o público a pressionar o governo brasileiro e as instituições multilaterais de empréstimo no sentido de garantir os direitos indígenas; e para promover reflexões críticas sobre modelos de desenvolvimento na Amazônia. Os contatos constantes com os jornais indígenas norte-americanos (principalmente Akwesasne Notes, da nação Mohawk da Reserva Akwesasne de Nova Iorque), serviam para manter informado o movimento indígena norte-americano sobre a situação no Brasil e também para levantar a possibilidade de um encontro entre as lideranças indígenas norte e sul-americanas. A apresentação de documentos a organizações internacionais de direitos humanos teve a intenção de explorar os mecanismos da lei internacional (tratados, convênios, etc.) para sua eficácia na proteção dos direitos dos povos indígenas. Redes de apoio foram criadas e consolidadas neste trabalho, e isto muitas vezes significava a educação de diversos públicos sobre os povos indígenas no Brasil.

Tais foram os objetivos de uma "antropologia no interesse público", isto é, em que o antropólogo exerce a sua responsabilidade como cidadão não só no sentido de denunciar as políticas públicas que trazem efeitos deletérios para sujeitos humanos, mas também de utilizar os achados da sua pesquisa como ferramentas a serviço das lutas dos povos indígenas e não-indígenas para garantir seus direitos, e promove a reflexão crítica sobre as conseqüências humanas de modelos de desenvolvimento e suas alternativas.

Apesar das enormes demandas na sua equipe de quatro pessoas, a falta de uma base financeira estável forçou o ARC a fechar o "Amazon Project" em 1983, e eu fui procurar emprego. Por sorte, encontrei um trabalho de Assistente Técnico e Indexador na Biblioteca da Universidade de Harvard.

Durante este tempo, mantive as minhas conexões com os grupos ativistas tanto no Brasil como nos Estados Unidos, independentemente ou através da Cultural Survival, uma ONG em Cambridge, Massachusetts. Ao convite da Profa. Eunice Durham, participei na XIVa Reunião da Associação Brasileira de Antropologia em abril de 1984 em Brasília como membro do GT "A Questão Indígena Hoje." Também nesta visita, participei numa reunião de antropólogos, organizada pelo Programa Povos Indígenas no Brasil do CEDI, para conceitualizar o volume da série Levantamento sobre o Noroeste da Amazônia.

No final de 1983, a Profa. Manuela Carneiro da Cunha me convidou a lecionar na UNICAMP no primeiro semestre de 1985 com uma bolsa da Comissão Fulbright. Aceitei o convite e um ano depois, voltei ao Brasil. De 1985 até aproximadamente o fim de 1989 - início de 1990, as minhas atividades profissionais foram divididas entre os cursos de graduação e pós-graduação na UNICAMP (após o término da bolsa de Fulbright, o Conjunto de Antropologia convidou-me a permanecer no seu corpo docente); a pesquisa e o ativismo, principalmente através do Programa Povos Indígenas no Brasil do CEDI; e a pesquisa na História Indígena através do Projeto "História Indígena e do Indigenismo" coordenado pela Profa. Manuela. De fato, ficou cada vez mais difícil com o tempo reconciliar as demandas conflitantes dessas atividades, de modo que fui forçado a tomar uma decisão sobre a viabilidade da

direção geral do meu trabalho. Por motivos pessoais (da minha família), acabei me afastando do ativismo indigenista para me dedicar ao ensino e pesquisa.

No entanto, os meus vínculos com as entidades de apoio (especialmente o CEDI, a CCPY, e a CPI-SP) continuavam a ter grande importância nas minhas atividades fora da UNICAMP neste período. No caso do CEDI, através do projeto de organizar um volume sobre o Noroeste Amazônico, o qual fui coordenador entre 1985-87, atualizando contatos com os colaboradores, organizando uma proposta para a primeira versão do volume, escrevendo uma primeira versão do capítulo histórico, acompanhando de perto (inclusive com uma visita à área em 1986) a situação de conflito na área por causa da mineração, e mantendo contatos diretos com a liderança emergente até o momento da criação da Federação Indígena do Alto Rio Negro (FOIRN) em 1987. No mesmo ano, passei a ser contratado meio-período como assessor de planejamento do CEDI, o que significava uma diversificação das minhas atividades: além do volume, tive uma participação maior nas reuniões de planejamento e nas articulações com a rede internacional de apoio (por exemplo, na preparação de um boletim semanal enviado para o exterior através da rede GEONET); e fiz inúmeras traduções de documentos e projetos do CEDI. Com tempo, na verdade, meu trabalho se caracterizava mais como tradutor - tanto para o CEDI como para a CCPY (o Boletim URIHI), e a CPI-SP (o dossiê HIDRELÉTRICAS NO XINGU E OS POVOS INDÍGENAS) - do que como assessor propriamente dito.

Em 1986, a Profa Manuela Carneiro da Cunha convidou um grupo de pesquisadores de diversas universidades do Estado de São Paulo a participar num projeto de pesquisa, então em discussão, sobre a História Indígena e do Indigenismo no Brasil. A idéia era de eventualmente criar um centro de pesquisa que poderia contribuir a preencher o que na época era uma das maiores lacunas na etnologia brasileira - a história. Através da recuperação e organização sistemática das fontes históricas, o centro forneceria subsídios essenciais para o movimento indígena no país e, simultaneamente, incentivaria reflexões antropológicas e históricas sobre as especificidades da história indígena no Brasil. Diante da escassez de trabalhos na época ainda, o projeto previa um compromisso de longo prazo e larga escala envolvendo os recursos e colaboradores de diversas instituições.

Além de participar nos seminários temáticos mensais na USP, as minhas contribuições ao Projeto (que se consolidou como Núcleo em 1989-90) incluíram: a apresentação de diversos trabalhos sobre a história do Alto Rio Negro nos encontros anuais do GT História Indígena e do Indigenismo durante a ANPOCS (1985, 1986, 1989) e no Primeiro Congresso Internacional de Etnohistoria realizado em Buenos Aires em 1989; vários artigos publicados em revistas especializadas; a coordenação do GT História Indígena e do Indigenismo na ANPOCS entre 1989-94; e, o mais importante, a organização de um capítulo da Cambridge History of Native Peoples of the Americas, volume sul-americano, coordenado por Frank Salomon e Stuart Schwartz (Cambridge University Press, 1999), sobre a história indígena no Brasil entre o fim do século XVI e início do XX.

A minha colaboração com o Núcleo de História Indígena diminuiu consideravelmente a partir de 1991, devido principalmente a uma mudança de ênfase na minha pesquisa: de história à religião. Na verdade, essa mudança era mais no sentido de uma renovação de interesse nas tradições proféticas do Noroeste Amazônico sobre as quais já tinha publicado alguns artigos em co-autoria com Jonathan Hill (1986, 1988).

Uma das questões mais intrigantes na religião Baniwa e inúmeras outras religiões indígenas é a sua relação com o Cristianismo. Para os Baniwa, esta tem uma relação fundamental com a sua história de movimentos proféticos e a sua conversão ao evangelismo protestante na década dos anos 50. A literatura etnológica sobre a questão em geral tem sido fortemente direcionada à questão mais estreita da relação entre índios e missionários, e geralmente toma a forma de avaliações críticas e denúncias dos impactos das atividades missionárias nas culturas indígenas. Colocada nesses termos, a questão dá pouca atenção à pluralidade das relações entre as religiões indígenas e o Cristianismo, à natureza do 'sincretismo', às dinâmicas das relações índios-missionários em contextos diferentes, e à produção histórica de formas indígenas do Cristianismo independente da presença missionária. Para lidar com essas questões, é evidente que precisa considerar, de forma comparada, tanto a diversidade das religiões indígenas como a diversidade do Cristianismo, cada caso apresentando uma combinação específica de elementos. Com este objetivo, elaborei um projeto de pesquisa que foi apoiado entre 1992 e 1997 pelo CNPq. Com esses recursos, elaborei um estudo detalhado do movimento evangélico entre os Baniwa; coordenei, com Aparecida Vilaça do Museu Nacional, um GT na XIXa Reunião da Associação Brasileira de Antropologia em 1994 sobre "Religiões Indígenas e Cristianismo no Brasil"; e organizei uma coletânea de quinze artigos escritos por etnólogos brasileiros sobre casos principalmente da região amazônica. Esta coletânea foi publicada em 1999 pela Editora da UNICAMP sob o título: Transformando os Deuses. Os Múltiplos Sentidos da Conversão entre os Povos Indígenas no Brasil. O interesse gerado por ela entre pesquisadores brasileiros foi considerável indicando que, além de preencher uma lacuna na literatura etnológica, pudesse servir como incentivo para outras pesquisas, ampliando e aprofundando a base de nosso conhecimento sobre essa questão tão antiga na Antropologia, e abrindo espaço para comparações com experiências em outros países da América Latina. A partir desse interesse, projetei a publicação de mais dois volumes para apresentar a diversidade de situações entre os povos indígenas no país inteiro.

Obviamente, existe um leque amplo de maneiras pelas quais os povos indígenas têm interpretado e transformado o Cristianismo, em parte dependendo do tipo de Cristianismo introduzido entre eles (seja de cunho fundamentalista ou da teologia de libertação, ou ainda simplesmente através de contato com não-indígenas em áreas rurais ou urbanas), e em parte da variedade extraordinária de preocupações religiosas presentes nas tradições religiosas nativas. A configuração específica de cada tradição evidentemente pode vir a moldar a maneira pela qual a sociedade indígena transforma o Cristianismo. É essa diversidade religiosa que procuramos entender por meio dessas publicações, que abrange desde situações de total rejeição da doutrina cristã embora mantendo um interesse pragmático na assistência oferecida pelos missionários, até uma incorporação absoluta das práticas e crenças cristãs, a qual fornece um campo para a atualização da identidade social e étnica. Entre esses dois pólos, existe uma série de situações e variações possíveis.

Assim, o volume I de Transformando os Deuses tem como subtítulo Os Múltiplos Sentidos da Conversão entre os Povos Indígenas no Brasil, e entre as conclusões dos estudos de diversas sociedades indígenas da Amazônia apresentadas pelos 15 autores, destaca-se que: (1) na maioria dos casos, as preocupações religiosas indígenas têm moldado as maneiras com que os missionários cristãos e seus ensinamentos foram compreendidos e interpretados; e (2) as transformações efetuadas nas culturas indígenas por missionários cristãos ao longo da história raramente têm sido o resultado de um processo simples de imposição, mas sim de negociações nos planos político, material ou simbólico, em que as estruturas e instituições tradicionais ressurgem, mas em formas alteradas.

Em 1995, escrevi a minha Tese de Livre-Docência com o título: *Aos Que Vão Nascer. Uma Etnografia Religiosa dos Índios Baniwa*. A tese (que foi traduzida ao inglês e publicada pela University of Texas Press em 1998, sob o título *Cosmos, Self and History in Baniwa Religion. For Those Unborn*) começa por introduzir o leitor a algumas das questões teóricas levantadas por estudos antropológicos de movimentos proféticos na Amazônia. Questões que têm ocupado a minha atenção desde que comecei a minha pesquisa doutoral no Noroeste da Amazônia, e com que procurei dialogar nas minhas publicações sobre os movimentos desde então. Na Introdução, procuro esclarecer a minha abordagem particular e contribuição ao estudo desses movimentos fundamentada na etnohistória, na História das Religiões, e em abordagens antropológicas ao estudo de formas narrativas.

Em seguida apresento ao leitor os Baniwa no Brasil sobre os quais não existia nenhuma monografia publicada até então, embora que existisse um grande número de artigos sobre diversos tópicos de interesse antropológico e histórico. Depois, apresento ao leitor, através de meu olhar, os Baniwa do Rio Aiary, e a situação que eu conheci de perto no final da década dos anos 70, as circunstâncias da minha pesquisa de campo, como meu projeto de pesquisa foi recebido por eles, e os problemas e dilemas que eu enfrentei no campo.

A tese está dividida em quatro partes, cada uma composta de dois capítulos. Parte I apresenta uma interpretação da criação e estrutura do universo e suas relações com a pajelanca. A criação apresenta os termos em que são formulados os contrastes entre as visões catastróficas e utópicas do mundo. A criação do universo é representada como a transcendência do saber criativo – isto é, através de Nhiaperikuli, o primeiro Baniwa, sobre a natureza primordial destrutiva – as tribus de oncas, e animais que sempre tentaram matar o Nhiaperikuli. O saber e poder dos pajés é a representação viva dessa transcendência criativa num universo manchado pelos vestígios do mal primordial, a feiticaria em particular. Assim, os pajés são os guardiões do cosmos, cujos poderes salvadores asseguram o seu crescimento contínuo e bem-estar.

O tempo de criação e a história humana são interligados por intermédio da figura poderosa e abrangente de Kuwai, filho do Sol Criador e Transformador, Nhiaperikuli, e da primeira mulher Amaru. Kuwai ensinou à humanidade a iniciação, ou como a humanidade pode reproduzir a ordem criada nos tempos antigos para sempre. Assim, a Parte II focaliza a complementariedade entre a consciência mítica e a histórica na construção da identidade e da alteridade. Compatível com as visões catastróficas e utópicas que definem o profetismo Baniwa, Kuwai é visto como um homem branco - dono de um saber poderoso e externo que é, no curso da narrativa, pacificado, internalizado nos processos de reprodução social, enquanto seus aspectos destrutivos são afastados. Porém, tanto o mito de Kuwai quanto a história oral Baniwa vão além de explicações conceituais, ao fornecerem modelos de ação histórica nos movimentos proféticos desde o século passado.

Na morte, a catástrofe irrompe na ordem ideal que os Baniwa procuram criar e sustentar. As ações dos feiticeiros e a existência do veneno (manhene) no mundo atual ameaçam o universo com o colapso total. A impulsividade dos primordiais – especialmente o Mawerikuli, ou Kuwaikaniri - pôs um fim à sua própria imortalidade e deixou os humanos com a morte irreversível por envenenamento. Parte III explora as concepções da morte na cultura Baniwa - a morte irreversível e a reversível - representadas nos mitos e nas orações; e o evento da morte como um processo de proporções cósmicas, incluindo a "morte do mundo".

Finalmente, a Parte IV esboça a história recente dos Baniwa, desde o início do século até a década de 50, como maneira de entender a sua conversão em massa

ao protestantismo evangélico que, pelo menos em seus momentos iniciais, se assemelhava em tudo a um movimento profético. A história reconstruída a partir das fontes escritas e testemunhos orais revela que as trajetórias de vida dos Baniwa na época eram definidas por períodos de dispersão e concentração - o primeiro em grande parte devido às migrações e deslocamentos forçados em função do trabalho extrativo e das fugas diante da perseguição pelos Brancos; e o segundo em função de uma tradição histórica de voltar às suas terras natais, consideradas como santuários contra as pressões externas. Justamente nos períodos de retorno e concentração surgem as figuras proféticas que afirmam, através de suas visões e mensagens, a transcendência vertical da criação sobre a destruição externa. Neste contexto da cosmologia e história é que propomos entender a dinâmica do movimento evangélico, introduzido pela missionária norte-americana Sofia Muller.

Entre 1999 e 2008, publiquei mais quatro livros que, em seguida, vou descrever resumidamente.

a) Transformando os Deuses (vols. II e III)

O Volume II, com o subtítulo Igrejas evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil, procura situar a expansão das igrejas fundamentalistas entre as comunidades indígenas dentro de uma perspectiva mais ampla da expansão histórica do fundamentalismo cristão. Para entender as transformações nas sociedades indígenas resultantes dos movimentos de conversão, propomos três hipóteses: em primeiro lugar, que a conversão representa uma reforma moral e política; em segundo lugar, a conversão ao cristianismo fundamentalista representa uma reforma do cotidiano em que certas virtudes (a harmonia) são exaltadas enquanto outras são renunciadas (a retribuição por vingança), resultando numa reformulação da consciência étnica e uma identidade consolidada na sociedade indígena em questão. Isto evidentemente tem consequências para as representações que as sociedades indígenas constroem de si mesmas diante da sociedade não-indígena. Em terceiro lugar, um aspecto crucial dos movimentos de conversão é a sua capacidade de manter a lealdade (adesão) de seus fiéis e de transmitir a nova moralidade para as gerações futuras. Esses movimentos são capazes de se arraigarem entre uma comunidade de fiéis e, nesse sentido, é possível perguntar se eles seriam transformações dos movimentos proféticos do passado, bem como se estariam sujeitos a ciclos de maior ou menor entusiasmo. Essas questões estão no cerne dos doze estudos de caso apresentados no volume II, principalmente de sociedades indígenas não-amazônicas (Terena, Kaingang, Kaiowá, entre outras).

O volume III, o último da série, tem o título Native Christians (ou, Cristãos Nativos) o qual amplia os estudos etnográficos por incluir povos e situações, contemporâneas e históricas, das Américas não consideradas nos primeiros dois volumes, assim como aprofundar as reflexões teóricas.

b) In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery in Amazonia (Na Escuridão e Segredo. A Antropologia da Feiticaria de Assalto na Amazonia)

A história deste volume data da redação de minha tese de Livre-Docência, em que um dos principais temas é a violência do mundo primordial representado em mitos e a sua relação com a importância histórica da guerra, da bruxaria e da feiticaria para a dinâmica social e política. Também procurei entender a relação entre a violência do mundo primordial, a violência da história do contato e os movimentos proféticos históricos.

Ao procurar uma bibliografia que pudesse me ajudar a entender essas questões, encontrei muito poucas publicações sobre bruxaria e feitiçaria entre as sociedades indígenas das Terras Baixas sul-americanas. Por “bruxaria e feitiçaria” estou me referindo ao “lado escuro da pajelanca”. Embora existam várias menções ao assunto nas etnografias e em algumas teses de doutoramento sobre a agressão dos pajés e espíritos, não existia nenhuma publicação mais ampla focalizando o tema.

Os objetivos da coletânea que organizamos eram, primeiramente, documentar a ampla variedade de idéias e práticas que podem ser classificadas como pajelanca na Amazônia e, segundo, estabelecer que o “lado escuro da pajelanca”, ou “feitiçaria de assalto”, ou “bruxaria”, é um elemento essencial das cosmovisões e filosofias morais dos povos dessa região. Dessa maneira, a coletânea – que inclui artigos de treze dos mais renomados estudiosos das sociedades nativas da Amazônia, do Orinoco e da Nova Guiné – procurava se contrapor à visão de senso comum do xamanismo como constituído somente por práticas de cura, assim como entender a violência do “lado escuro da pajelanca” em sua relação com a situação colonial e de contato.

Como tenho mostrado em várias das minhas publicações, a tradição profética entre os Baniwa data de, pelo menos, a metade do século XIX e foi precursora do movimento em massa de conversão ao cristianismo evangélico na década de 1950, com o qual veio a competir. Tanto os movimentos proféticos quanto evangélicos têm as mesmas raízes na luta contra a feitiçaria e a bruxaria; ambos tinham objetivos semelhantes de implantar uma sociedade livre da feitiçaria. Uma utopia concreta, colocada à prova através da práxis histórica.

#### c) Waferinaipe Ianheke. A Sabedoria dos Nossos Antepassados

Em fevereiro de 1997 fui convidado pelo Instituto Socioambiental (ISA) e a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiary (ACIRA), Noroeste Amazônico, a organizar uma coletânea de histórias sagradas dos índios Baniwa, a ser publicada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Trata-se da primeira coletânea de mitos Baniwa e constitui o volume 3 da série Narradores Indígenas do Rio Negro. Após ter traduzido o corpus de textos míticos na minha tese doutoral (1981), apresentei uma primeira versão da coletânea a um grupo de narradores Baniwa, nos reunindo na cidade de São Gabriel da Cachoeira em julho daquele ano. A partir das suas críticas, revisões e o acréscimo de outras narrativas, elaboramos a segunda e terceira versões do volume, as quais ainda passaram por revisões pela equipe do ISA (Instituto Socioambiental) ao longo de 1997-98.

Algumas discussões importantes surgiram durante o processo de revisar o volume, como, por exemplo, qual era a seqüência correta das estórias. De fato, como um narrador observou, a tentativa de ordenar os textos foi muito difícil para eles, pois muitos eventos nos tempos míticos aconteceram simultaneamente, e as narrativas, principalmente dos mitos mais importantes, freqüentemente tinham vários outros mitos embutidos em sua seqüência narrativa.

#### d) História Indígena e do Indigenismo do Alto Rio Negro

No ano 2000, a Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI) formalmente solicitou por carta não somente cópias do primeiro volume de Transformando os Deuses mas também que eu preparasse um livrinho sobre a história do profeta baniwa do século XIX chamado Venâncio Kamiko, e lhe mandasse “artigos que também fala da história dos povos indígenas do Rio Negro”, pois, escreveram, “[p]ara nós, obter essas escritas é muito importante para entender e planejar uma Escola Indígena Baniwa que estamos construindo” (carta de André Fernando

Baniwa, 18/01/2000). Logo depois, mandei um livrinho "Venancio Kamiko, Profeta Baniwa", e em seguida comecei a organizar um volume mais completo sobre a História Indígena e do Indigenismo do Alto Rio Negro, que consiste numa coleção dos meus artigos mais importantes publicados desde os anos 1980 sobre o Alto Rio Negro. O capítulo final do livro chama-se "Fontes para a História Indígena do Alto Rio Negro" e consiste numa listagem de todas as publicações e fontes em arquivos relevantes para a história indígena do Alto Rio Negro. O objetivo é fornecer um subsídio para os pesquisadores indígenas e não-indígenas.

Anos de experiência como tradutor de textos de Português para Inglês para colegas e, principalmente, organizações não-governamentais (CEDI, CCPY, CPI-SP, ISA), me levaram a trabalhar desde 2002 como tradutor dos verbetes sobre os povos indígenas no Brasil da Enciclopédia do ISA. Calculo que já traduzi mais de 50 verbetes, cujos tamanhos oscilam entre 15 e 40 páginas, havendo alguns verbetes maiores sobre os povos indígenas do Noroeste Amazônico e do Xingu. Este trabalho tem sido para mim extremamente gratificante, pois fornece a oportunidade de trabalhar com as etnografias sobre os povos indígenas no país inteiro e ficar atualizado sobre a sua situação. Em vários momentos, também, o ISA pediu que eu fizesse traduções de notícias sobre acontecimentos em áreas indígenas, bem como de seus projetos e relatórios.

A respeito da minha pesquisa de campo, entre o final de 1998 e julho de 2001, voltei à região do Noroeste Amazônico, especificamente à cidade de São Gabriel da Cachoeira, em quatro ocasiões (janeiro de 1999; janeiro de 2000; janeiro de 2001; e julho de 2001). Desde minha visita em julho de 1997 para acertar os detalhes sobre a publicação Wafineraipe Ianheke, mantive contato relativamente constante com os Baniwa do rio Aiary, incluindo inúmeros telefonemas entre São Gabriel e Campinas, e agora, entre São Gabriel e os Estados Unidos.

Tenho pesquisado uma série de coisas relacionada, tais como: as dietas aplicadas para cada tipo de doença, práticas de resguardo, mudanças nas observações de dietas e regras de jejum no contexto atual, assim como suas conseqüências; as noções críticas referentes a recaídas de doenças; as plantas medicinais; avaliações da assistência médica atual entre os Baniwa; aspectos de pajelanca, agressão pelos espíritos, o cosmos e suas estruturas; e um recenseamento de duas comunidades Baniwa localizadas na estrada São Gabriel-Camanaus e a sua situação de saúde (onde há problemas graves de malária). Passei muitas horas traduzindo junto com pajés bilingües gravações das narrativas míticas contadas por um pajé falecido de 98 anos de idade. Também passei por um tratamento de três pajés sobre a minha perna, que estava muito dolorida no campo.

De todo esse material, boa parte ainda está em cadernos e fitas aguardando ser sistematizado. De todo modo, alguns artigos já foram publicados. As experiências de campo foram enriquecidas imensamente pelo intenso diálogo que mantive com a Dra. Luiza Garnelo. Muitas vezes estivemos no campo ao mesmo tempo, quando tivemos oportunidade de compartilhar e comparar notas de campo e observações sobre as doenças Baniwa. O mesmo ocorreu com a Dra. Dominique Buchillet, uma das coordenadoras do projeto ISA/IRD, que em muitas ocasiões indicou uma bibliografia relevante sobre doenças infecciosas (tuberculose e DST), bem como deu sugestões de linhas de pesquisa a seguir. Acredito que tudo isso contribuiu para a avaliação da situação de saúde entre os indígenas do Alto Rio Negro.

Para avaliar a minha participação em todos esses projetos de pesquisa, é preciso levar em consideração os graves problemas de saúde pelos quais passei de 1998 a 2001. Como resultado de uma deficiência óssea genética, uma condição

degenerativa, em 1977 me submeti a duas cirurgias para colocar duas próteses nos meus quadris (uma em cada lado). Essa experiência, muito árdua física e emocionalmente, se deu depois que tinha completado a minha pesquisa de Doutorado nas aldeias baniwa do alto rio Aiary. Geralmente, essas próteses duram entre 10 e 15 anos, quando precisam ser trocadas. In 1998, devido às grandes dificuldades que eu tive de andar, me submeti a duas outras cirurgias, primeiramente no quadril esquerdo para colocar uma nova prótese e, em seguida, uma ortoplastia no meu joelho esquerdo para corrigir um grande desalinhamento que estava dificultando o meu andar.

Entre o final de 1999 e início de 2000, retornei ao Noroeste Amazônico e realizei a minha pesquisa sem nenhum problema. Na volta, porém, enquanto passava uns dias em Manaus, a outra prótese antiga partiu-se ao meio. Com muita dificuldade, retornei a Campinas e me submeti a uma terceira cirurgia para colocar uma nova prótese no quadril direito. Um problema surgiu durante a cirurgia, porque o osso do quadril havia deteriorado a tal ponto que não foi possível enroscar uma nova prótese. A única solução foi um transplante. Vários meses se passaram antes que eu tivesse possibilidade de comprar um pedaço de osso a ser usado no transplante (período em que fiquei sem a cabeça do fêmur na minha perna direita). Finalmente, a cirurgia foi realizada.

Depois de alguns meses de recuperação, resolvi voltar a São Gabriel da Cachoeira para continuar a pesquisa. Felizmente, pude contar com o apoio médico e logístico importantíssimo da minha orientanda Dra. Luiza Garnelo em Manaus. Inesperadamente, porém, quando cheguei em Manaus, a nova prótese da perna direita saiu do lugar, quebrando o osso do fêmur exatamente no lugar onde o cirurgião abriu uma "janela" para cimentar o ponto da prótese dentro do fêmur. Apesar da dor indescritível, persisti com a viagem até São Gabriel e fiz as entrevistas que havia planejado. De volta à Campinas, fiquei meses na esperança de que o osso formasse um calo sobre o ponto de ruptura, o que não aconteceu. Finalmente, me submeti à quarta cirurgia para colocar uma placa (ortoplastia) sobre o buraco.

No início de 2001, retornei a São Gabriel e, felizmente, tudo correu bem com a pesquisa de campo. A saga só terminou no primeiro semestre de 2001, quando tive que me submeter a um cateterismo no meu coração, pois havia tomado tantos remédios contra a dor que a circulação do sangue foi prejudicada. Em julho de 2001, retornei a São Gabriel por uma semana, somente para discutir os futuros projetos das novas lideranças Baniwa do Rio Aiary. Diante das dificuldades físicas, creio ser quase impossível a realização de novas pesquisas no Noroeste Amazônico, mesmo que seja na cidade de São Gabriel, a não ser que seja uma assessoria para a ACIRA ou para a CECIBRA.

Finalmente, cabe mencionar a minha atuação como pesquisador e coordenador (1996-98; 2002-04) do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI) do IFCH. Fundado em 1996, o CPEI teve por objetivo principal o estabelecimento de um espaço institucional voltado para a recepção, produção e divulgação sistemática de conhecimento em etnologia e áreas afins, com particular ênfase nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul. As atividades do Centro nos dois primeiros anos de seu funcionamento se resumiam a um seminário permanente de pesquisa, a realização de eventos de caráter mais esporádico como encontros de pesquisadores, bem como publicações avulsas que visavam divulgar as primeiras versões da produção tanto dos membros do Centro como dos pesquisadores de fora. Durante o primeiro semestre de seu funcionamento, foram realizados onze Seminários por pesquisadores da UNICAMP e de fora, além de um "Ciclo de Etnologia Indígena em Multimeios."

Em 1997, foram realizados oito Seminários e um Congresso Internacional sobre o “Uso Ritual de Ayahuasca” (do qual resultou uma coletânea, com o mesmo título, publicado em 2002 pela editora Mercado de Letras, e que já está em sua segunda edição). No primeiro semestre de 1998, foi realizado um seminário importante – noticiado na imprensa local – sobre “Perícias Referentes a Áreas Indígenas”, junto com o lançamento do Laudo Antropológico “Parque Indígena do Xingu e Kapoto” pela Professora Vanessa Lea; e dois seminários por lideranças indígenas do movimento nacional: Ailton Krenak e Gersem Santos.

Infelizmente, depois de 1998, devido às minhas dificuldades físicas descritas acima, tive que me afastar do Centro até o primeiro semestre de 2001. Durante esse período, as atividades não tiveram continuidade efetiva: os seminários foram organizados de forma esporádica; os planos para um projeto global do Centro não se concretizaram; e nenhuma outra atividade programada foi levada em diante. Reassumi a coordenação em 2002, mas, nessa época, os outros pesquisadores já tinham assumido outros compromissos ou se encontravam afastados. Assim, entre 2002 e o primeiro semestre de 2004, poucos seminários foram organizados, nenhum encontro, e apenas uma publicação local. Eu mesmo fiz um levantamento de todo o acervo e patrimônio do Centro para a mudança prevista para um prédio novo. Com o novo coordenador que assumiu a partir do segundo semestre de 2004, o Centro tornou a ser reativado.

Finalizando a minha história de vida profissional, atualmente continuo as minhas pesquisas com os Hohodene do Rio Aiary, através de Internet, telefonemas e cartas. Fruto de uma relação de mais de 30 anos, hoje as famílias Hohodene com quem eu morei começando nos anos 70 tem sido os melhores professores da cultura Baniwa, me ensinando a riqueza de suas tradições religiosas e sabedoria dos seus antepassados. Na verdade, hoje eu penso e me sinto mais como Hohodene do que um pesquisador branco. A confiança que mantemos sobre as tradições religiosas será sempre mantida e espero que até os meus últimos dias nesta vida, eu continuarei a manter a amizade que nos cultivamos por mais de 30 anos.

Robin M. Wright

Florida, Estados Unidos

Novembro de 2008.